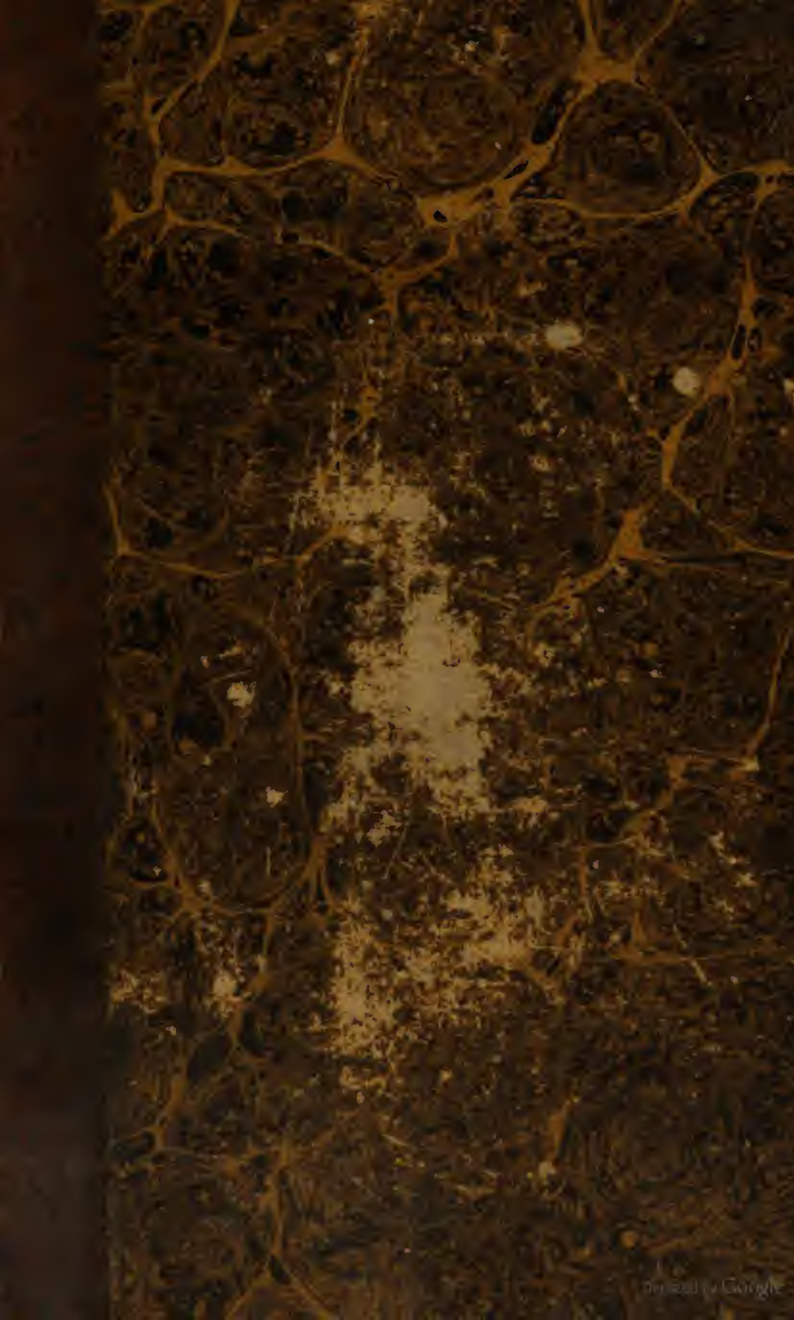


R

Krug's
encyklopädisch-philosophisches
Lexikon.

Dritter Band.

N bis Sp.

Allgemeines Handwörterbuch

der

philosophischen Wissenschaften,

nebst ihrer

Literatur und Geschichte.

Nach dem heutigen Standpuncte der Wissenschaft

bearbeitet und herausgegeben

von

Wilhelm Traugott Krug,

Professor der Philosophie an der Universität zu Leipzig.

Dritter Band

N bis Sp.

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1828.



N.

Nachäffung ist eigentlich Nachahmung des Menschen von Seiten des Affen, der, wenn er unter Menschen kommt, gern auch die Manieren derselben annimmt. Wie nun der Affe selbst gleichsam ein verzerrtes Abbild des Menschen ist, so pflegt er auch dessen Manieren zu verzerren oder auf eine ungeschickte und daher ins Lächerliche fallende Weise nachzuahmen. Darum heißt dann jede ungeschickte und lächerliche Nachahmung, auch beim Menschen, eine Nachäffung. S. den folg. Art.

Nachahmung (imitatio) ist Hervorbringung des Einen nach einem Andern, welches als Vorbild oder Muster von jenem betrachtet wird. Dieß kann zuerst ohne Bewusstsein eines bestimmten Zwecks geschehen, mithin unabsichtlich oder unwillkürlich. So werden ältere Thiere oder Menschen von jüngern, auch Menschen überhaupt von erwachsenen Thieren und Menschen, instinctartig nachgeahmt; weshalb man ihnen einen Nachahmungstrieb beilegt. Dieser Trieb ist eine Folge oder Modification des Geselligkeitstriebes. Denn zur Geselligkeit gehört eine gewisse Einstimmung in der Thätigkeit. Indem also diejenigen, welche zusammenleben, einander nachahmen, so suchen sie sich dadurch in Einstimmung, gleichsam in socialen Rapport, zu setzen, ohne sich gerade dieses Zwecks bewusst zu sein, weil sie die Natur selbst durch das Bedürfniß der Geselligkeit dazu antreibt. Es giebt aber auch eine höhere Art von Nachahmung, die mit Bewusstsein eines bestimmten Zwecks geschieht, folglich absichtlich und willkürlich ist; wie wenn ein Maler einen Gegenstand in der Natur oder ein andres Gemälde, ein Schauspieler einen menschlichen Charakter, ein Abschreiber eine Handschrift, oder auch ein Schriftsteller den andern (durch Nachahmung seiner Denk- und Schreibart) copirt. Eine solche Nachahmung kann mehr oder weniger treu und treffend sein, je nachdem es der Zweck oder das Geschick des Nachahmers mit sich bringt. So

könnte ein Abschreiber die ihm vorliegende Handschrift so genau Blatt für Blatt, Zeile für Zeile, Wort für Wort und Zug für Zug copiren, daß seine Copie dem Originale gerade so gleich und ähnlich wäre, wie ein gedrucktes Exemplar desselben Buchs und derselben Auflage dem andern. Doch werden dort immer noch viele kleinere Unterschiede sein, weil die menschliche Hand nicht alles so genau wiederzugeben vermag, wie eine Maschine. Darum unterscheidet man auch eine freie und ein sklavische Nachahmung. Bei jener folgt der Mensch, auch während er nachahmt, dem eignen Genius; hier aber unterwirft er sich ganz einem fremden. Im letzten Falle wird er sein Vorbild nicht einmal erreichen, weil er seine eigne Kraft lähmt, indem er ihr so unnatürliche Fesseln anlegt; denn der Geist fodert überall Freiheit, wenn er Treffliches leisten soll. Im ersten Falle aber ist es wohl möglich, daß er sein Vorbild nicht bloß erreiche, sondern sogar übertreffe, wenn sein Geist nur sonst mit hoher Energie ausgerüstet ist; denn das Vorbild kann alsdann selbst ein Reiz zur höchsten Kraftanstrengung werden. — Daß alle menschliche Kunst, objectiv betrachtet, auf einer gewissen Nachahmung der Natur beruhe, wie schon Aristoteles in seiner Poetik behauptete, ist insofern richtig, als die Natur dem Menschen überall gewisse Vorbilder zur Nachahmung darbietet und ebendadurch seinen Nachahmungstrieb zur Thätigkeit reizt. Aber subjectiv betrachtet, ist die Kunst doch mehr als bloße Nachahmung, indem sie auf einer höhern Schöpferkraft des menschlichen Geistes beruht, besonders wiefern sie schöne Kunst ist und als solche nach dem Idealischen strebt. S. Ideal, Kunst und schöne Kunst. Auch die Mode beruht größtentheils auf Nachahmung und zwar sowohl auf unabsichtlicher als auf absichtlicher. Durch die Herrschaft derselben kann der Nachahmungstrieb sogar bis zur Nachahmungssucht gesteigert werden. S. Mode. Den Nachahmungsgeist setzt man dem Genie als einem Mustergeist entgegen. S. Genialität. Auch vergl. Schwab's Abh. von dem Einflusse der Nachahmung fremder Werke in den vaterländischen Geschmack. Berl. 1788. 8. (Eine von der Berl. Akad. der Wiss. gekrönte Preisschr.)

Nachdenken kann in zweierlei Bedeutung genommen werden, 1. einem Andern nachdenken d. h. einem fremden Gedankengange folgen, wie es beim Hören und Lesen stattfindet, 2. sich selbst nachdenken d. h. seinem eignen Gedankengange folgen, wie es der Fall ist, wenn man etwas innerlich verarbeitet, um es nachher mündlich oder schriftlich Andern kund zu geben. Jenes kann man auch das mittelbare, dieses das unmittelbare Nachdenken nennen. Das letztere muß zum erstern stets hinzukommen, wenn das Hören und Lesen von Nutzen sein soll. Denn indem man über das Gehörte oder Gelesene weiter nachdenkt, so verarbeitet man

es in sich selbst und verwandelt es dadurch nicht nur in sein geistiges Eigenthum (in Saft und Blut), sondern man erhöht auch dessen Werth, indem man es berichtigt, vollkommner macht, entwickelt, erweitert, wichtige Folgerungen daraus zieht — vorausgesetzt, daß man dazu Talent und Uebung genug besitze. Ein solches Nachdenken heißt auch wissenschaftlich, weil nur dadurch in uns echte Wissenschaft entstehen kann, nicht durch bloßes Auswendiglernen des uns Vorgesagten oder des Gelesenen. Eben dieses wissenschaftliche Nachdenken heißt auch vorzugsweise Meditation. Das Meditiren gehört also nothwendig zum Studiren (studium absque meditatione nullum).

Nachdruck hat zwei höchst verschiedne Bedeutungen, indem es sowohl etwas Gutes als etwas Schlechtes bedeutet. In der ersten Bedeutung bezieht es sich auf den Ausdruck unsrer Gedanken und Empfindungen mittels des articulirten oder unarticulirten Tons. Man kann dieß daher auch den künstlerischen Nachdruck nennen, weil die tönenden und also auch die redenden Künste davon hauptsächlich Gebrauch machen. Der Nachdruck in dieser Bedeutung ist also eigentlich eine Verstärkung des Ausdrucks (wo dem ersten Drucke gleichsam noch ein zweiter folgt) und folglich auch des Eindrucks, den dasjenige machen soll, was man eben ausdrückt. S. Ausdruck. Eine vollständige Theorie des Ausdrucks würde mithin auch eine Theorie dieses Nachdrucks sein. Sie würde zeigen müssen, wie man bald durch eine bloße Wiederholung (repetitio) bald durch Steigerung (gradatio, κλιμαξ) bald durch Frage oder Ausruf (interrogatio vel exclamatio) bald durch Umwendung oder Umkehrung (inversio) bald durch schnelle Anhaltung und Abbrechung (inhibitio, αποσιωπησις) bald durch starke Bilder oder lebhafte Gleichnisse (imagines, similitudines) bald auch nur durch eine stärkere oder leisere Betonung (accentuatio) etwas nachdrücklich machen könne. Diese Theorie gehört aber nicht weiter hieher. — In der zweiten Bedeutung bezieht sich jenes Wort auf die Vervielfältigung der Geisteswerke mittels des Abdrucks durch die Presse für den Handelsverkehr. Nachdruck heißt also dann soviel als Wiederdruck oder neuer Abdruck gegen den Willen und zum Schaden derer, welche den ersten oder Originaldruck veranstalteten; denn wenn diese selbst einen neuen Abdruck veranstalten oder veranstalten lassen, weil der alte bereits vergriffen ist, so nennt man dieß nicht Nachdruck, sondern eine neue Auflage oder Ausgabe. Daß nun das Nachdrucken in diesem Sinne eine unerlaubte Handlung sei — und zwar nicht bloß in sittlicher Hinsicht, weil man sich dadurch unbilliger Weise auf Unkosten Andrer zu bereichern sucht, indem man ihnen allein die Gefahr der ersten Unternehmung überlässt und sich den sichern

Gewinn zueignet, sondern auch in rechtlicher Hinsicht, weil man dadurch ein fremdes Eigenthumsrecht verletzt, und zwar gewöhnlich ein doppeltes, das ursprüngliche des Verfassers und das wohlerworbene des Verlegers — ist gar nicht schwer zu begreifen, wenn man nur die hier obwaltenden Rechtsverhältnisse scharf und unbefangen ins Auge fasst. Ein Geisteswerk oder — um gleich eine bestimmte Art der Geisteswerke zu setzen, in Bezug auf welche der Nachdruck am häufigsten vorkommt und dann insonderheit Büchernachdruck heißt — ein Buch ist ursprünglich das Eigenthum dessen, der es geschrieben hat, des Verfassers als Urproducenten. Er kann also ganz nach seinem Belieben darüber verfügen und es auch zu seinem Vortheile benutzen, so lange diese Benutzungsweise keinem fremden Rechte Abbruch thut. Er könnte z. B. die Urschrift, die er selbst gefertigt hat, an Andre zum Durchlesen verleihen und sich von Jedem, der auf diese Art das Buch für sich benutzen wollte, ein Lesegeld dafür entrichten lassen. Würde nun wohl der Leser dadurch das Recht erhalten, von jener Urschrift eine oder mehre Abschriften zu machen, um dieselben wieder zum Lesen auszuleihen und sich dafür ein Lesegeld zahlen zu lassen? Gewiß nicht. Denn er hatte ja das Buch bloß zum Lesen bekommen. Wie könnt' er sich dadurch vernünftiger Weise für berechtigt halten, gegen den Willen und zum Schaden des ursprünglichen Eigenthümers einen anderweiten Gebrauch davon zu machen? Er würde sich dadurch als den Urproducenten geriren; er würde so handeln, als wenn er die Urschrift selbst verfasst hätte und also damit machen könnte, was er wollte, während er sie doch nur ad hoc s. ad hunc usum, nämlich zum Lesen, bekommen hat. Um Abschriften davon zu machen und diese wieder Andern zum Durchlesen zu überlassen und so einen nutzbaren Lebensverkehr damit zu treiben, müsst' er erst vom ursprünglichen Eigenthümer eine ausdrückliche Erlaubniß oder vielmehr einen bestimmten Auftrag erhalten haben. Das ist nun eben der Fall des sog. Verlegers, wenn der Schriftsteller nicht etwa sein Buch selbst verlegt, sondern es einem Andern, der es in den Lebensverkehr bringen soll — einem Buchhändler — in Verlag gegeben hat. Dieser vertritt nun, was den bloßen Lebensverkehr, Handel und Wandel betrifft, die Stelle des Verfassers beim Publicum kraft eines Bevollmächtigungsvertrags. Er vervielfältigt die Urschrift, sei's durch bloße Abschriften, wie vor Erfindung der Buchdruckerkunst, sei's durch gedruckte Exemplare, wie jetzt gewöhnlich; denn dieser Unterschied betrifft nur das Mechanische der Vervielfältigung und bringt daher keinen Unterschied in der Sache selbst, also auch keine Veränderung des Rechtsverhältnisses hervor. Dieses Rechtsverhältniß darf demnach kein Dritter stören, indem er sich eigenmächtig an die Stelle des Verfassers oder des von demselben

angenommenen Verlegers setzt, um gegen den Willen und zum Schaden des Einen oder des Andern oder Beider zugleich das Buch von neuem zu vervielfältigen und in den Handel zu bringen. Es ist auch gar nicht nöthig, daß dieses bei der Herausgabe einer Schrift ausdrücklich verbeten oder beim Verkauf eines Exemplars derselben ausbedungen werde. Das versteht sich ganz von selbst, weil vernünftiger Weise nicht angenommen werden kann, daß Verfasser und Verleger etwa stillschweigend in eine Handlung willigen werden, die sie um die Früchte ihres Fleißes und ihres Aufwandes bringt. Im Gegentheile muß (nach dem Grundsatze: Quisque praesumitur bonus etc.) angenommen werden, daß der Käufer eines Exemplars nur einen rechtlichen Gebrauch davon machen wolle und werde. Es wäre daher sogar beleidigend für ihn, wenn man sich dieß erst ausbedingen wollte. Mit Recht könnt' er darauf erwidern: Hältst du mich denn für einen Dieb? wie der Käufer eines Schwerts zum Verkäufer desselben, wenn dieser sich ausbedingen wollte, ihn nicht damit zu ermorden, nicht ohne Entrüstung sagen würde: Hältst du mich denn für einen Mörder? — Aber, entgegnen die Vertheidiger des Nachdrucks, werd' ich denn nicht durch den Kauf eines Buches rechtmäßiger und vollständiger Eigenthümer desselben? Kann ich es nicht lesen oder vernichten? verschenken oder verkaufen? sogar für Geld verleihen? warum soll ich es denn nicht auch nachdrucken dürfen? — Darum, weil dieß nicht par ratio, weil das Nachdrucken eine ganz andre Handlung ist, als alle vorher genannten. Diese haben es nur mit dem gekauften Exemplare zu thun, das Nachdrucken aber mit der Urschrift selbst, deren Repräsentant jedes einzele Exemplar ist. Denn durch den Nachdruck wird die Urschrift von neuem vervielfältigt, und zwar zu einem Gebrauche, der dem Verfasser und dem Verleger in Ansehung der rechtmäßigen vollen Benutzung ihres Eigenthums Abbruch thut. Hierin allein liegt das Unrecht. Wenn daher jemand eine Schrift nur zu seinem Privatgebrauche oder zu seinem Zeitvertreibe, sei's durch Abschreiben oder durch Abdrucken, vervielfältigte, ohne die Exemplare in den Lebensverkehr zu bringen, so wäre die Handlung nur unklug, aber nicht ungerecht. Denn sie wäre kein Eingriff in ein fremdes Freiheitsgebiet. — Wenn man sich nun streng an diesen rechtsphilosophischen Grund gegen den Nachdruck hält, so braucht man sich gar nicht auf Abwägung der Vortheile einzulassen, die der Nachdruck den Wissenschaften oder dem Staate bringen soll. Denn diese Vortheile sind entweder nur erdichtet, oder unbedeutend, oder von der Art, daß sie wieder durch eben so große Nachtheile aufgewogen werden. Auf keinen Fall aber soll man um des bloßen Vortheils willen das Recht verletzen. Und da der Staat auch die Pflicht hat, das Recht zu schützen und zu dem Ende jede Rechtsverletzung zu

verbieten und zu bestrafen: so ist auch der Nachdruck von Rechts wegen zu verbieten und zu bestrafen. Die Staaten, welche dieß nicht thun und den Nachdruck wohl gar um eines kleinen finanzialen Vortheils willen ordentlich hegen und pflegen, machen sich der Theilnahme an einem groben Verbrechen gegen das Eigenthum schuldig und schwächen dadurch selbst das Rechtsgefühl in ihrem Volke, das sie vielmehr um des weit höhern moralischen Vortheils willen schärfen sollten. — Auf gewisse Nebenfragen, den Nachdruck ausländischer und alter Schriften betreffend, können wir uns hier nicht einlassen. Es wird daher auf des Verf. beide Schriften verwiesen: Schriftstellerei, Buchhandel und Nachdruck, rechtlich, sittlich und klüglich betrachtet. Lpz. 1823. 8. und: Kritische Bemerkungen über Schriftstellerei, Buchhandel und Nachdruck. Lpz. 1823. 8. Hier sind auch zugleich andre neuere Schriften über diesen Gegenstand angezeigt und geprüft. — Es kann übrigens wohl keine größere Sophisterei geben, als wenn man sich zur Vertheidigung des Nachdrucks auf die Druck- oder Pressfreiheit beruft, da es nimmermehr eine Freiheit geben kann, welche die Befugniß in sich schlösse, Andern Unrecht zu thun. Denn das wäre ja ein Recht zum Unrechte. S. Denkfreiheit und Recht.

Nacheiferung (aemulatio) ist das Streben, einen Andern, den man in irgend einer Hinsicht (an Kenntniß, Tugend, Geschicklichkeit, Vermögen ꝛc.) als uns selbst überlegen betrachtet, zu erreichen oder gar zu übertreffen. Gewöhnlich wird es im guten Sinne genommen. Doch lässt es sich wohl denken, daß jemand einem Andern auch im Bösen (z. B. im unmäßigen Trinken) nacheifere. Er wird aber dann doch selbst dieses Böse als einen Vorzug (wenigstens als einen Beweis von vieler Kraft — weshalb man auch solche Trinker tapfere Zecher oder Zechhelden nennt) betrachten. Die Nacheiferung kann auch wechselseitig sein und die Leidenschaft der Eifersucht erwecken, wie wenn Ehrgeizige einander nacheifern, indem alsdann das Streben des Einen dem des Andern Abbruch zu thun droht. Vergl. Eifer und Eifersucht.

Nachforschung s. Erforschung. Doch könnt' es wohl sein, daß jemand trotz aller Nachforschung nichts erforschte. Jenes bedeutet also nur ein Streben zur Erforschung.

Nachgiebig heißt derjenige, welcher nicht streng auf seinen Ansprüchen oder Foderungen besteht, sondern etwas davon ablässt, folglich fremden Ansprüchen oder Foderungen mehr oder weniger gewährt, soweit es die Pflicht erlaubt. Die Nachgiebigkeit kann also wohl im Allgemeinen zu den Tugenden gezählt werden. Es wird aber doch im Besondern allemal auf die Umstände ankommen, um zu beurtheilen, ob das Nachgeben auch wirklich der Pflicht gemäß sei und wie weit man dabei gehen dürfe. Wer dem Ver-

breiter des Irrthums oder dem Unterdrücker des Rechts dergestalt nachgeben wollte, daß er gar keinen Widerstand leistete oder wohl selbst auf Ansuchen des Andern den Irrthum verbreiten und das Recht unterdrücken hülfe, der würde auf eine pflichtwidrige Weise nachgiebig, seine Nachgiebigkeit also auch keine Tugend sein. Solche Nachgiebigkeit stiftet oft eben so viel Unheil, als die Bosheit selbst, indem diese ohne jene ihre bösen Absichten selten würde durchsetzen können.

Nachlaß bedeutet bald das Abstehn von gewissen Foderungen, wo man dafür auch Erlaß (z. B. einer Schuld, ganz oder theilweise) sagt, bald die Verlassenschaft eines Verstorbenen. Wegen jenes Nachlasses s. Billigkeit, wegen dieses s. Erbfolge.

Nachlässig heißt derjenige, welcher bei seinem Thun und Lassen weniger Kraft und Aufmerksamkeit beweist, oder doch zu beweisen scheint, als man wohl erwarten könnte. Die Nachlässigkeit wird daher gewöhnlich als etwas Fehlerhaftes angesehn, besonders wenn von moralischen Handlungen die Rede ist. Daher pflegen die Moralisten von Nachlässigkeitssünden zu sprechen und sie den Bosheitssünden entgegenzusetzen. S. Bosheit und Sünde. Die Aesthetiker aber betrachten dieselbe nicht immer als einen Fehler, indem sie auch von einer anmuthigen Nachlässigkeit sprechen und darunter die Abwesenheit einer zu strengen Correctheit verstehn. S. correct.

Nachmachen ist ein Nachahmen, wobei man sich streng an ein gewisses Vorbild hält. Man nennt daher auch die sklavischen Nachahmer (imitatorum servum pecus) Nachmacher. S. Nachahmung.

Nachricht s. Bericht.

Nachrichten s. richten.

Nachruhm s. Ruhm.

Nachsatz s. Satz.

Nachschluß s. Schluß und Episyllogismus.

Nachschoß oder Nachsteuer ist soviel als Abschoß. S. d. W.

Nachsicht wird sowohl in sittlicher als in rechtlicher Hinsicht gebraucht. In jener bedeutet es ein mildes oder schonendes Urtheil und Benehmen in Bezug auf die Fehler und Schwachheiten der Menschen. Diese Nachsicht ist eine Pflicht der Humanität, da kein Mensch von allen Mängeln frei ist und daher jeder dieser Nachsicht bedarf, wenn auch der Eine mehr als der Andre. Nur gegen offenbare Frechheit und Bosheit soll man nicht nachsichtig sein. — In der zweiten Hinsicht bedeutet es die Gewährung dessen, was dem Andern die Erfüllung seiner Rechtsverbindlichkeiten erleichtert, z. B. die Bewilligung von Zahlungsfristen für bedrängte Schuldner von Seiten ihrer Gläubiger. Diese Art der Nachsicht fällt unter den Begriff der Billigkeit. S. d. W.

Nächste, der, und Nächstenliebe s. nahe und Nähe.

Nachsteuer s. Nachschoß.

Nacktheit als physische Eigenschaft des menschlichen Körpers unterliegt keiner moralischen Beurtheilung. Denn der Mensch kann nichts dafür, daß die Natur die Oberfläche seines Körpers größtentheils unbedeckt gelassen. Ob der Mensch sie aber eben so unbedeckt lassen solle, ist eine Frage, die sich nicht so geradezu beantworten läßt. Denn es kommt hier zuvörderst auf das Klima an, welches in den meisten Gegenden der Erde dem Menschen die Bedekkung seines Körpers mehr oder weniger zum physischen Bedürfnisse gemacht hat. Wo ein solches Bedürfniß gar nicht stattfindet, fühlen die Menschen auch kein moralisches Bedürfniß der Art, so lange sie sich noch auf jener niedern Bildungsstufe befinden, welche man auch den Naturstand nennt. Sie gehen ganz oder größtentheils nackt, ohne daß dieß einen Anstoß erregte oder den Naturtrieb stärker reizte. Bei fortschreitender Bildung aber zeigt sich allerdings auch ein moralisches Bedürfniß der Bedeckung des Körpers, wenigstens gewisser Theile desselben, selbst in den heißesten Erdstrichen. Der Grund davon liegt jedoch nicht, wie Einige gemeint haben, in dem Sündenfalle der ersten Menschen, die sich gleich nachher mit Feigenblättern bedeckt haben sollen; denn dieser Grund wäre nicht nur zu hypothetisch und zu weit hergeholt, sondern auch zu viel umfassend, weil man dann überall dasselbe Bedürfniß der Bedeckung fühlen müßte; was doch, wie so eben bemerkt worden, nicht der Fall ist. Vielmehr liegt er darin, daß beim Fortschritte der Bildung auch die Phantasie des Menschen thätiger wird und durch Anticipation des Genusses in der Vorstellung den Trieb übermäßig reizt, mithin zu sittlichen Ausschweifungen verleitet. So entwickelt sich im Menschen ein Schaamgefühl in Bezug auf das Geschlechtsverhältniß, welches Gefühl die Geschlechter überhaupt zu einer gewissen Zurückhaltung gegen einander und also auch zur Verhüllung dessen nöthigt, was durch Vermittlung der Einbildungskraft den Trieb zu sehr reizen, und so die Herrschaft der Vernunft über denselben schwächen würde. Im Leben selbst kann daher die Nacktheit nicht mit der Sittlichkeit bestehn. Anders verhält es sich in der Kunst. Da diese das Leben idealisirt, so kann sie es auch so idealisiren, daß sie uns den menschlichen Körper in seiner ursprünglichen Nacktheit (gleichsam im Stande der Unschuld) und zugleich in seiner höchsten Schönheit zeigt. Sie kann dann mit Recht fodern, daß der Beschauer des Nackten in ihren Erzeugnissen so viel Gewalt über sich selbst habe, um der sinnlichen Begierde Stillschweigen zu gebieten und mit reinem Gemüthe wahrzunehmen, was ihm mit reinem Gemüthe dargeboten wird, nach dem Grundsatze: Dem Reinen ist alles rein. Aber freilich soll der Künstler, wenn er

das Nackte dem Blicke darbietet, alles aus seiner Darstellung entfernen, was die Sinnlichkeit nothwendig reizen und also auch das reine Gemüth verletzen würde, weil es aus einem unreinen Gemüthe käme, z. B. wollüstige Stellungen oder Lagen. Auch giebt es Gegenstände der Kunst, welche die Nacktheit durchaus nicht vertragen, wie eine Madonna, die wir nur als Muster der höchsten weiblichen Sittsamkeit denken können, oder eine Vestalin, die sich auch nur als bekleidet denken lässt; während der Anblick einer nackten Venus oder eines nackten Amors nichts Anstößiges hat, da wir mit diesen mythologischen Personen keinen Gedanken verknüpfen, der die Nacktheit ausschlösse. Es kommt also auch hier viel auf Ort, Zeit und Umstände an. Was in einer Bildergallerie oder einer Sammlung alter Kunstwerke nicht anstößig ist, würde freilich in einer Kirche nicht füglich stattfinden können. Ist aber ein großes Kunstwerk einmal da, so soll es auch nicht durch Vertilgung des Nackten entstellt werden, selbst wenn dieses etwas anstößig wäre. Die Achtung gegen die Kunst und den Künstler fodert dann, daß man gleichsam ein Auge zudrücke. Es war daher wohl eine übertriebne Delicatesse, wenn der Papst Paul IV. einige nackte Figuren in Michelangelo's jüngstem Gerichte durch den Maler Daniel von Volterra mit feinen Tüchern bekleiden ließ, weshalb Salvator Rosa und andre Maler jener Zeit diesen Künstler spöttisch einen Hosenmacher (brachettone) nannten. Doch sollen auch zwei spätre Päpste ihren heiligen Abscheu vor dem Nackten (das sie vielleicht in natura nicht so sehr verabscheuten) auf dieselbe Weise zu erkennen gegeben haben. S. Puhlmann's Beschreibung der Gemälde im königl. Schlosse zu Berlin. S. 106. Das Verhängen nackter Figuren, wenn sie wirklich auf eine anstößige Weise dargestellt sind, möchte man noch eher billigen, wenn nur nicht die Vorhänge eben die Neugierde reizten.

Nahe (Adj.) und Nähe (Subst.) sind Ausdrücke, die sich eigentlich auf räumliche Verhältnisse beziehn, wo man das Nahe dem Fernen oder die Nähe der Ferne entgegensetzt. Allein man hat diese Ausdrücke auch auf moralische Verhältnisse übergetragen. Wenn nämlich Menschen einander räumlich nahe stehn, wie die Bewohner eines Hauses, einer Stadt oder eines Landes, so hat dieß natürlich auch Einfluß auf ihr Pflichtverhältniß. Denn sie machen nun eine bestimmte Gesellschaft aus und sind als Glieder derselben einander gegenseitig zu gewissen Leistungen verpflichtet. Je inniger aber das gesellschaftliche Band ist, desto stärker sind sie einander verpflichtet. Man kann also von ihnen auch in moralischer Hinsicht sagen, daß sie einander näher stehen, als andern Menschen. Nun giebt es aber kein innigeres Gesellschaftsband als das häusliche und in demselben wieder das eheliche. S. Ehe und Haus. Die

Glieder einer Familie und namentlich die Ehegatten würden also moralisch einander am nächsten stehn, wie's auch bei den meisten räumlich der Fall ist. Wenn jedoch die Moral vom Nächsten und von der Liebe des Nächsten (amor erga proximum) spricht, so erhebt sie sich über diese besondern Rücksichten und sieht auf das ganze Menschengeschlecht. Sie urtheilt also, daß alle Menschen für einander die Nächsten (proximi) seien, weil sie alle denselben Wohnplatz und Wirkungskreis (die Erde) und dieselben geistigen Vorzüge vor den übrigen Erdbewohnern (Vernunft und Freiheit) haben. Weder andre vernünftige und freie Weltwesen noch die vernunftlosen und unfreien Erdenthiere sind ihnen so nahe in moralischer Hinsicht, und jene sind sogar auch räumlich so weit von ihnen entfernt, daß nicht einmal eine Wechselwirkung möglich ist. Die Nächstenliebe ist also nichts anders als die allgemeine Menschenliebe, welche aber keineswegs die besondre und ebendarum innigere Liebe ausschließt, die man zu denen hegt, welche uns in gesellschaftlicher Hinsicht näher stehn, als Andre. Vergl. Menschenliebe.

Nahrung und Nahrungsmittel s. Ernährung und Fleischessen, auch Fasten und Mäßigkeit.

Naiv kommt her von nativus, woraus durch Abkürzung im Mittelalter zuerst das barbarisch lat. naivus, dann das franz. naif entstanden, welches endlich so wie das davon gebildete Subst. naiveté, Naivetät, durch Gellert und andre belletristische Schriftsteller auch ins Deutsche aufgenommen worden. Im Lat. bedeutet nun nativum alles Angeborne, Natürliche, Ungekünstelte, und steht daher dem Gemachten, Erworbnen, Erkünstelten entgegen (z. B. sal nativus, sal factitius, lepor nativus, lepor adscitus — Plin. hist. nat. 31, 4. Corn. Nep. 25, 4.). Das Naive wird aber nicht in so weiter Bedeutung genommen, sondern bloß auf menschliche Empfindungen, Gedanken, Reden und Handlungen bezogen. In diesen zeigt sich oft etwas der herrschenden Sitte und Gewohnheit, dem bloß Conventionalen Widerstreitendes, indem die Natur ihre Rechte geltend macht und so wider unsre Erwartung aus dem hervorbricht, was wir von solchen Menschen sehen oder hören, die entweder das Conventionale noch nicht kennen, oder sich noch nicht daran gewöhnt haben, oder sich in gewissen Augenblicken so vergessen, daß sie es nicht beachten. Das Naive entspringt daher aus dem Contraste zwischen dem Natürlichen und dem Willkürlichen, Angenommenen oder Erkünstelten in den Aeußerungsweisen der Menschen. Es kündigt sich in demselben einerseit eine kindliche Unschuld oder Unbefangenheit an, die immer etwas Erfreuliches ist, anderseit aber auch ein Verstoß gegen das, woran wir einmal gewöhnt sind und was wir daher auch überall erwarten oder vor-

aussetzen. Hieraus erklärt sich, warum die Naivetät vorzüglich bei jüngern, unerfahrnen, mit der Welt noch nicht bekannten Personen angetroffen und meistentheils belächelt wird, wie die bekannten 14 Jahre und 7 Wochen im Munde eines jungen Mädchens bei Gellert. Denn die Welt verlangt Zurückhaltung bei Mädchen und lacht daher über das Hervorbrechen der natürlichen Heirathslust, als über etwas Ungereimtes, durch dessen Wahrnehmung man überrascht wird, ohne daß es doch irgend eine nachtheilige Folge hat. Darum fällt das Naive oft unter den Begriff des Lächerlichen, ungeachtet es an sich gar nicht belachenswerth ist. S. lachen. Wenn man aber wirkliche Unziemlichkeiten, oder gar Grobheiten und Schlüpfrigkeiten Naivetäten nennt, so ist das ein Misbrauch des Worts. Denn dergleichen Dinge können keinem wohlgebildeten Gemüthe gefallen. Sie müssen in ihm vielmehr Unwillen, Abscheu oder Ekel erregen. — Vergl. Schiller's Aufsatz: Ueber das Naive; in den Horen. Jahrg. 1. St. 11.

Name (nomen) ist ein Wort als Zeichen für eine Sache, die entweder als etwas Einzeles oder als etwas Mehrfaches vorgestellt wird. Im ersten Falle heißt das Wort ein Eigenname (n. proprium), im zweiten ein Gemeinname (n. commune). Doch kann auch jener einer Mehrheit gemein sein, sobald dieselbe als eine Einzelheit bezeichnet wird, z. B. einer Familie oder einem Volke. Der bloße Gemeinname aber bezeichnet eigentlich nur einen Begriff, eine Art oder Gattung von Dingen, z. B. Mensch, Baum. Wegen des darüber von den Scholastikern geführten Streits s. Nominalismus. Auch vergl. Wort. — Wenn vom guten Namen die Rede ist, so versteht man darunter die gute Meinung (s. d. Art.), welche Andre von uns oder wir selbst von Andern haben. Wegen der Namenerklärungen und Nameneintheilungen s. Erklärung und Eintheilung. — Den Namen Gottes misbrauchen heißt ihn zu unwürdigen Zwecken, welche meist auf Aberglauben beruhen, anwenden, z. B. zu Beschwörungsformeln, indem man jenem Namen eine magische oder Wunderkraft beilegt. Vergl. Magie und Wunder.

Narr (stultus) heißt in der Sprache des gemeinen Lebens jeder in seinen Reden oder Handlungen von der gemeinen Regel dergestalt Abweichende, daß er (wirklich oder scheinbar) ins Ungereimte und somit ins Lächerliche fällt. Darum heißen auch solche Reden und Handlungen selbst närrisch oder Narrheiten. Es kann aber die Narrheit ebensowohl verstellt oder willkürlich angenommen als natürlich sein. Im ersten Falle kann der Narr viel Verstand und Witz haben, wie das Beispiel vieler Hof- und Schalksnarren beweist. Im zweiten Falle kann die Narrheit entweder in einem wirklichen Mangel an gesundem Menschenverstande, oder bloß in

einem Mangel an Erfahrung und Bekanntschaft mit dem, was die Regeln des gemeinen Lebens fodern, oder endlich in einer solchen Ueberspannung der Einbildungskraft liegen, daß der Mensch gleichsam in einer andern Welt lebt und daher nur dieser Phantasiewelt gemäß redet und handelt, mithin von den in der wirklichen Welt geltenden Regeln mehr oder weniger abweicht. Ist aber die Abweichung so stark und auffallend, daß man dabei eine Störung oder Zerrüttung des Innern voraussetzen muß, so fällt die Narrheit schon in das Gebiet der Seelenkrankheiten. S. d. W. Daher wird es auch als eine Beleidigung angesehn, wenn man jemanden schlechtweg einen Narren nennt. Zusätze aber vermindern das Beleidigende, wie wenn man jemanden einen Putznarren nennt, oder wenn man bedauernd sagt: der arme Narr! Noch mehr vermindert die Beleidigung das diminutive Närrchen, welches sogar liebkosend gebraucht wird. — Die vormaligen Narrengesellschaften und Narrenfeste gehören nicht hieher. Sie beweisen nur, wie gern der Mensch sich auch an der bald verstellten bald wirklichen Narrheit ergötzt. — Vergl. Erhard's Versuch über die Narrheit; in Wagner's Beiträgen zur Anthropologie. B. 1. — Bei dieser Gelegenheit aber will ich noch eine literarische Curiosität und Rarität bemerken, nämlich: Vernünftige Gedanken von der Narrheit und Narren; aufgesetzt und in hoher Versammlung behauptet von Salom. Jak. Morgenstern. (Frankf. a. d. O.) 1737. 8. Der Verf. war Hofnarr des Königs Friedrich Wilhelm I. von Preußen und zugleich Titular-Vicekanzler aller preußischen Universitäten. Auf Befehl und in Gegenwart des Königs wurde über jene Schrift eine förmliche Disputation in deutscher Sprache gehalten, wobei der Hofnarr als Respondent figurirte. Diese in ihrer Art wohl einzige Disputation war auch die erste, bei der man sich, statt der lateinischen, der deutschen Sprache bediente, weil der Herr Kanzler eben so wenig als der König in jener bewandert waren.

Nasse (Chsto. Frdr.) geb. zu Bielefeld, Prof. der Heilkunde, früher in Halle, jetzt zu Bonn, hat außer mehren medicinischen Schriften auch einige philosophische herausgegeben, in welchen er Schelling's naturphilosophische Ideen weiter entwickelt hat. Dahin gehören: Ueber Naturphilosophie in Bezug auf Physik und Chemie. Freiberg, 1809. 8. — Untersuchungen zur Lebensnaturlehre rc. Halle, 1819. 8. (B. 1. Abth. 1.). — Auch hat er an dem Archiv für thierischen Magnetismus (Altenb. u. Halle, 1817 ff. 8.) und an der Zeitschrift für psychische Aerzte (Lpz. 1818 ff.) bedeutenden Antheil genommen, so daß sich in beiden Journalen mehre psychologische und psychisch-medicinische Abhandlungen von ihm befinden.

Nassireddin von Tus, ein großer arabischer Philosoph und Astronom, der im J. 1273 starb und zwei berühmte metaphysische Werke hinterließ, das erste unter dem Titel Kawaidol-akaid (d. h. die Regeln oder Fundamente der Glaubensartikel), das andre unter dem Titel Teddschridol-kelam (d. h. die Entblößung des Worts oder die metaphysische Abstraction, indem die arabischen Philosophen die Metaphysik als eine Wissenschaft des Worts betrachten — s. Ilmi Kelam). Das letztere Werk ist von den arabischen Philosophen so geschätzt worden, daß sie es fast eben so fleißig als die Werke des Aristoteles commentirten. Hadschi-Chalfa in seiner bibliographischen Encyklopädie des Orients führt gegen 40 Commentare dieser Art an. Gedruckte Ausgaben oder Uebersetzungen davon sind mir aber nicht bekannt.

Natalis (Hervåus) s. Hervay.

Nation (von nasci, erzeugt oder geboren werden, dann überhaupt entstehen, daher natus, erzeugt oder geboren) ist eine durch physische Abstammung (daher auch durch Sprache, Sitte, Charakter ꝛc.) verwandte Menschenmenge, also eben das, was wir ein Volk nennen. S. d. W. National und Nationalität bezieht sich daher auf alles, was einem Volke zukommt, besonders wiefern es ihm eigenthümlich ist, z. B. Nationalbildung, Nationalcharakter, Nationalehre oder Ruhm, Nationalerziehung, Nationalinstitut, Nationallaster oder Tugend, Nationalreligion, Nationalsitte, Nationalsprache, Nationalstolz, Nationaltemperament, Nationalvermögen, Nationalvorurtheil, Nationalwirthschaft ꝛc. Der letzte Ausdruck wird auch in wissenschaftlicher Hinsicht gebraucht, wo man dann lieber Nationalökonomie sagt, um den Inbegriff der Lehren zu bezeichnen, welche die Gewinnung und Benutzung eines Nationalvermögens betreffen. Sie gehört zu den sog. Cameralwissenschaften. S. Cameralistik. Wegen der übrigen Zusammensetzungen sind die Hauptwörter zu vergleichen, mit welchen national verbunden wird. — Daß Nation etwas Größeres bedeute, als Volk, ist wohl eine willkürliche Behauptung. Doch wird jenes seltner als dieses im unedlen Sinne gebraucht. Nur im gemeinen Leben hört man zuweilen den Ausdruck schlechte Nation für schlechtes Volk zur Bezeichnung einer Mehrheit von niedriger Denkart und Handlungsweise.

Nativ (von derselben Abstammung) s. naiv. Wegen der astrologischen Nativitätstellung s. Astrologie und Horoskopie.

Natur (von ders. Abst.) ist ein weitschichtiger Ausdruck, der hauptsächlich in zwei Bedeutungen genommen wird, einer materialen und einer formalen. In jener versteht man darunter einen Inbegriff von wirklichen Dingen, und unterscheidet in dieser Hin-

sicht auch wohl die *sinnliche Natur* d. h. den Inbegriff der räumlichen und zeitlichen Dinge, und die *übersinnliche Natur* d. h. den Inbegriff von Dingen, die als erhaben über Raum und Zeit gedacht werden. In formaler Hinsicht aber versteht man darunter den Inbegriff der wesentlichen Bestimmungen eines Dinges (z. B. Natur Gottes, des Menschen, der Thiere, der Pflanzen, der Sonne, des Mondes ꝛc.) und nennt daher diese Natur auch wohl das *Wesen* eines Dinges, obgleich Manche hier noch einen Unterschied machen und unter der Natur eines Dinges diejenigen Bestimmungen verstehn, welche zu seiner Wirklichkeit, unter dem Wesen aber die, welche zu seiner Möglichkeit gehören. Auch unterschieden die Scholastiker **natura naturans** und **natura naturata**, unter jener Gott als Urgrund der endlichen Dinge (den Schöpfer), unter dieser den Inbegriff der endlichen Dinge selbst (die Geschöpfe) verstehend. — Die gewöhnlichste Bedeutung ist aber die erste, an welche daher immer zu denken, wenn der Zusammenhang der Rede oder die Verknüpfung des W. Natur mit andern Wörtern (s. die nächstfolgenden Artikel) nicht zur Annahme einer andern nöthiget. So ist auch das Wort zu verstehn, wenn der Natur die Kunst entgegengesetzt wird. S. *Kunst*. Ebenso, wenn das *Natürliche* dem *Uebernatürlichen* entgegengesetzt wird. *Natürlich* heißt dann, was durch die Kräfte und nach den Gesetzen der Natur geschieht; *übernatürlich* aber, was so gedacht wird, als geschehe es durch ganz andre Kräfte und nach ganz andern Gesetzen. S. *Naturalismus* und *Supernaturalismus*, auch *Wunder*. Wird aber das *Natürliche* dem *Widernatürlichen* entgegengesetzt, so denkt man an die formale Bedeutung des W. Natur und versteht also unter jenem, was der Natur eines Dinges angemessen ist (wie die Furcht vor dem Tode als Folge des Lebenstriebes), unter diesem, was derselben unangemessen ist (wie der Selbmord als Folge des Lebensüberdrusses, der dem Lebenstriebe entgegenwirkt oder ihn unterdrückt). Das Widernatürliche heißt auch *unnatürlich*. Doch nimmt man diesen Ausdruck auch in ästhetischer Bedeutung. Weil nämlich die Kunst des Menschen mancherlei hervorbringen kann, was der Natur mehr oder weniger entspricht, so setzt man 1. das *Natürliche* (z. B. eine wirkliche Frucht) dem *Künstlichen* überhaupt (z. B. einer gemalten Frucht) und 2. das *Künstliche* selbst wieder, wenn es *natürlich* d. h. der Natur treu oder angemessen ist, dem *Erkünstelten* oder *Verkünstelten* entgegen, und nennt dieses darum *unnatürlich*, weil es der Natur untreu oder unangemessen ist. In dieser Beziehung wird also die *Natürlichkeit* als etwas Lobenswerthes angesehn, obgleich die Kunst ein höheres (idealisches) Ziel vor Augen hat, als die bloße Natürlichkeit. S. *Ideal*. So heißt denn auch ein Mensch oder sein Benehmen

natürlich, wenn dieses ungezwungen (nicht geziert oder ängstlich) ist. Endlich wird auch das Natürliche dem Willkürlichen entgegengesetzt, wobei wieder die formale Bedeutung des W. Natur vorwaltet. Natürlich heißt nämlich dann, was durch die Natur des Menschen selbst mit einer gewissen Nothwendigkeit bestimmt und daher durch vernünftiges Nachdenken, also auch durch Philosophiren, leicht erkennbar ist; willkürlich (oder positiv, auch statutarisch), was irgend eine äußere Autorität oder Uebereinkunft, auch Sitte und Gewohnheit, auf eine solche Weise bestimmt hat, daß dabei die menschliche Willkür mehr oder weniger, oft auch nur scheinbar, wirksam gewesen, und daß man es ebendarum nur auf dem empirischen oder historischen Wege erkennen kann. In dieser Bedeutung ist das W. natürlich allemal zu nehmen, wenn von der natürlichen Moral, dem natürlichen Rechte und der natürlichen Religion die Rede ist. — Die Freude an der Natur ist ein sehr natürliches Gefühl des Menschen und bezieht sich zwar zunächst auf die sinnliche Natur; sie kann und soll aber auch den Menschen zum Uebersinnlichen erheben. Diejenigen Freunde oder Liebhaber der Natur also, welche immer nur am Sinnlichen haften, sind sehr befangen und einseitig, und können daher nicht auf den Titel echter Naturphilosophen Anspruch machen. S. Naturwissenschaft, auch Naturerscheinung.

Naturae convenienter vive — lebe der Natur gemäß! — s. Naturleben.

Naturale praesumitur, donec probetur contrarium — das Natürliche wird vorausgesetzt, bis das Gegentheil erwiesen — ist ein Grundsatz, der nicht bloß in Bezug auf die Naturwissenschaften gilt, damit man nicht in dieselben übernatürliche Ursachen als Erklärungsgründe einführe, weil dadurch gar nichts erklärt wird, sondern auch in Bezug auf das moralisch-religiose Bewusstsein des Menschen. Es muß nämlich auch hier vorausgesetzt werden, daß dasselbe unter dem Naturgesetze der allmäligen Entwickelung und Ausbildung stehe. Lässt man hier einmal übernatürliche Einwirkungen zu, so ist gar nicht abzusehn, wie weit das gehen könnte. Der größte Verbrecher könnte sich dann damit entschuldigen, daß ihn der Teufel zum Bösen verführt habe. Darum nimmt der Criminalrichter, wenn er auch sonst an den Teufel glaubt, mit Recht gar keine Notiz von solcher Berufung auf übernatürliche Einwirkungen. Diese müssten erst streng bewiesen werden, wenn man sie zulassen sollte; wozu aber das menschliche Erkenntnissvermögen nicht hinreicht, da wir die Natur sammt ihren Kräften und Gesetzen nur dem allerkleinsten Theile nach kennen, mithin auch nicht zu bestimmen vermögen, wo das Natürliche aufhöre und das Uebernatürliche beginne. Vergl. Wunder.

Naturalia non sunt turpia — das Natürliche ist nicht schändlich — ist ein Grundsatz, der wahrscheinlich aus der cynischen Schule stammt. S. Cyniker. Er ist aber nur insoferne wahr, als das bloß Physische nicht moralisch beurtheilt werden kann. Folglich kann auch die bloße Anschauung oder gar die wissenschaftliche Betrachtung desselben nicht schändlich sein. Wenn aber der Mensch sich alles erlauben wollte, was er natürlicher Weise kann, so würde am Ende auch wohl das Menschenfressen als etwas Natürliches nicht mehr schändlich zu nennen sein.

Naturalien s. Naturdinge.

Naturalismus hat dreierlei Bedeutung. Erstlich bedeutet es soviel als Studium der Natur, und zwar der sinnlichen. Daher werden Zoologen, Botaniker und Mineralogen oft schlechtweg Naturalisten genannt. Daß hierin nichts Böses liege, versteht sich von selbst. Zweitens bedeutet es soviel als Kunstlosigkeit oder Mangel an Schule. Daher werden Reiter, Fechter und Tänzer, welche die Künste des Reitens, Fechtens und Tanzens nicht schulmäßig erlernt haben, sondern sie nur so ausüben, wie es ihnen eigner Trieb und fremdes Beispiel an die Hand gegeben, gleichfalls oft Naturalisten genannt. (In besonderer Beziehung auf die Poesie nennt man dergleichen Naturalisten auch Naturdichter.) Hierin liegt zwar von Seiten der Kunstverständigen ein gewisser Tadel, weshalb sie auch auf solche Naturalisten mit einem gewissen Stolze herabsehn. Allein dieser Tadel hat doch wenig zu bedeuten. Denn zu geschweigen, daß alle erste Künstler solche Naturalisten waren und daß manche von ihnen auch Treffliches geleistet haben, so können und sollen auch nicht alle Menschen die Künste schulmäßig erlernen; daß man sie aber darum gar nicht ausüben dürfte, ist wenigstens nicht gesetzlich bestimmt. Nur in Ansehung der Heilkunst giebt es in gebildeten Staaten ein solches Verbot, weil die ärztlichen Naturalisten meistens Pfuscher sind, ihr Naturalismus also leicht lebensgefährlich werden kann. Es giebt aber noch eine dritte Bedeutung des W. Naturalismus, wo man an moralisch-religiose Wahrheiten denkt (weshalb man diesen Naturalismus auch selbst den moralisch-religiosen nennt) und gern damit die Nebenbedeutung des Immoralismus und Irreligiosismus oder Atheismus verknüpft, mithin auch die Hauptbedeutung dergestalt verschlimmert, daß man daraus die gehässigsten Folgerungen zieht. Hierüber aber wird im Art. Supernaturalismus das Nöthige gesagt werden. Denn die Supernaturalisten sind es eigentlich, welche dem W. Naturalismus diese schlechte Bedeutung untergelegt haben.

Naturbegebenheit oder Naturereigniß im weitern Sinne ist alles, was sich in der Natur zuträgt (begiebt oder ereignet), also alles Werden (Entstehn und Vergehn) oder jede Verändrung

in der Natur. In diesem Sinne gehören auch die Begebenheiten in der Menschenwelt mit zu den Naturbegebenheiten. Im engern Sinne aber pflegt man jene davon auszuschließen, sobald sie nicht bloß von der Wirksamkeit der Natur nach Gesetzen der Nothwendigkeit, sondern von der Thätigkeit des Menschen nach Gesetzen der Freiheit abhangen. In diesem Sinne nennt man wohl ein Erdbeben, welches das Leben von Tausenden zerstört, eine Naturbegebenheit, aber nicht den Krieg, der es gleichfalls thut, weil hier der Wille des Menschen an der Lebenszerstörung theilnimmt, dort nicht. Da indessen die Natur auch beim Kriege mitwirkt, theils durch den begehrlichen Naturtrieb der Menschen, der den Krieg veranlasst, theils durch die Naturkräfte, die der Mensch dabei in Bewegung setzt: so kann man das Erdbeben eine reine, den Krieg eine gemischte Naturbegebenheit nennen. Nennt man aber Begebenheiten überhaupt natürlich, so denkt man bloß daran, daß sie von Ursachen innerhalb der Natur abhangen, sie mögen übrigens mit oder ohne Zuthun des Menschen geschehen, und setzt ihnen dann die übernatürlichen entgegen, die von Ursachen außerhalb der Natur abhangen sollen. S. Natur und Wunder.

Naturbeschreibung (descriptio naturae) ist die Darstellung der Erzeugnisse der Natur (Thiere, Pflanzen und Mineralien) nach ihren charakteristischen (sowohl generischen als specifischen) Merkmalen, mithin nicht in ihrer Einzelheit (als Individuen), sondern in ihrer Gemeinsamkeit (als Gattungen und Arten). S. Geschlechtsbegriffe, Naturreich und Natursystem. Jene Beschreibung ist demnach etwas ganz andres als Naturgeschichte (historia naturalis), welche eine Darstellung von Begebenheiten ist, die sich in der Natur nach und nach zugetragen haben. S. Geschichte. Dergleichen Begebenheiten (Erdbeben, große Ueberschwemmungen, und andre zwar minder auffallende, aber doch in ihrer längern Fortdauer nicht minder wirksame Erscheinungen, wie die Verändrung der Schiefe der Ekliptik, die Vorrückung der Nachtgleichen, das Entstehn und Vergehn der Sonnenflecken rc.) haben natürlich auch Einfluß auf die Erzeugnisse der Natur gehabt und sie mehr oder weniger verändert. Die Naturgeschichte wird also freilich von der Naturbeschreibung und diese von jener in vielen Puncten berührt werden; und ebendeswegen wird auch der Naturforscher von beiden Kenntniß nehmen oder sie bei seinen Nachforschungen auf das Genaueste mit einander verbinden müssen. Aber dessen ungeachtet ist und bleibt es falsch, wenn man die Naturbeschreibung mit ihren verschiednen Zweigen oder Abtheilungen (Zoologie rc.) Naturgeschichte nennt, weil dieser Benennung eine Verwechselung ganz verschiedner Begriffe zum Grunde liegt.

Naturbetrachtung (contemplatio naturae) ist bloß physisch, wenn sie auf Erforschung der Natur abzweckt, religios aber, wenn der Mensch die Natur als ein Gotteswerk betrachtet und in der gesammten Einrichtung und Anordnung der Natur die Spuren der göttlichen Allmacht, Weisheit und Güte aufsucht. Diese Betrachtungsart ist auch der Vernunft völlig angemessen; nur kann sie nicht dazu dienen, das Dasein Gottes förmlich zu beweisen, indem sie selbst schon den Glauben an Gott voraussetzt und ihn nur bestätigt. S. Physikotheologie.

Naturdichter s. Naturpoesie.

Naturdienst (cultus naturae) nennen Manche den religiosen Cultus, wiefern er sich auf vergötterte Naturdinge (Sterne, Thiere rc.) bezieht S. Gottesverehrung und Polytheismus, auch Fetischismus.

Naturdinge (res naurales) sind alle Naturbegebenheiten, Naturerscheinungen und Naturerzeugnisse. S. diese Ausdrücke. Da die Naturforscher die Erzeugnisse der Natur gern sammeln und aufbewahren, so nennt man dergleichen Naturdinge auch vorzugsweise Naturalien; daher Naturaliensammlungen. Solche Sammlungen sind wohl gut für das Studium der Natur im Kleinen. Aber von der Natur im Großen geben sie noch weniger zu erkennen, als ein Todtengerippe vom Menschen.

Natureintheilung s. Naturreich und Natursystem.

Naturell ist das, was einem Menschen (oder überhaupt jedem lebendigen Wesen) von Natur eigen, ihm angeboren und dann aus der kunstlosen Entwickelung des Angebornen hervorgegangen ist. Beim Menschen nennt man es in psychischer und moralischer Hinsicht auch die natürliche Sinnes- und Denkart, die dann auch zugleich die natürliche Grundlage seiner Handlungsweise oder seines Charakters ist. Zum Naturell im ganzen Umfange des Worts gehört aber auch die natürliche Leibesconstitution und das zum Theil eben darin begründete Temperament. S. d. W. Der Mensch kann daher sowohl ein gutes als ein schlechtes Naturell haben. Letzteres zu besiegen kostet oft viel Anstrengung, und gelingt doch selten ganz. Darum sagt Horaz (ep. I, 10. 24.) nicht mit Unrecht: Naturam expellas furca, tamen usque recurret. Indessen darf es doch nicht für schlechthin unmöglich erklärt werden, auch ein schlechtes Naturell zu verbessern. Sonst würde der Mensch gar nicht als ein vernünftiges und freies Wesen angesehn werden können. Er stände dann unter einer absoluten Naturnothwendigkeit und wäre also keiner sittlichen Beurtheilung und Verantwortlichkeit unterworfen. S. Freiheit.

Naturereigniß s. Naturbegebenheit.

Naturerscheinung oder Naturphänomen ist alles

Einzele, was in der Natur wahrnehmbar ist, mithin alle räumlichen und zeitlichen Dinge. Die Natur als das Ganze dieser Erscheinungen ist aber auch selbst nur eine Erscheinung für uns; denn was sie an sich sei, wissen wir nicht. S. Ding an sich und Erscheinung. Darum sagte schon eine alte Inschrift zu Sais, daß noch kein Sterblicher den Schleier der Isis (der Naturgöttin) aufgehoben habe. Und eben so richtig sagte Haller: Ins Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist. Es ist auch nicht das Mindeste dadurch für die Erkenntniß der Natur gewonnen, wenn man mit den neuern Naturphilosophen sagt, die Natur sei eine unendliche, ewig fortschreitende oder sich stetig entwickelnde Selbsoffenbarung Gottes. Denn abgesehn davon, daß diese Erklärung nothwendig auf Vergötterung der Natur, mithin auf Pantheismus hinausläuft, so bleibt ja dabei eben die Hauptfrage unentschieden, wie und wodurch sich denn Gott in der Natur, das Unendliche im Endlichen, das Absolute in dem, was uns immer nur in gewissen Verhältnissen erscheint, also im Relativen offenbaren könne. In dem einen Puncte aber unterscheidet sich doch die Erscheinung des Naturganzen von den einzelen Erscheinungen in der Natur, daß diese immer in bestimmte Gränzen eingeschlossen sind, jene aber nicht. Wir können daher nicht sagen, wo die Natur anfange und aufhöre; sie ist für unsre Anschauung unendlich d. h. unbestimmbar (indefinit, nicht infinit) in Ansehung ihrer Größe oder Ausdehnung. Und so vermag auch niemand eine Zeit zu bestimmen, wo die Natur zu sein begonnen oder zu sein wieder aufhören möchte. Sie selbst entsteht und vergeht für uns nicht, obwohl alles in ihr im Werden oder im Wechsel begriffen ist. Sie ist, wenn man so sagen darf, eine Unendlichkeit von lauter Endlichkeiten, eine Unveränderlichkeit von lauter Veränderlichkeiten, ein Thier, das sich immerfort selbst verschlingt und wiedergebärt.

Naturerzeugniß oder Naturproduct im strengen Sinne ist nur dasjenige, was die Natur selbst und allein hervorbringt, wie Thiere, Pflanzen und Mineralien; was dagegen der Mensch durch seine Thätigkeit hervorbringt, heißt ein Kunsterzeugniß oder Kunstproduct. Wiefern aber der Mensch selbst mit allen seinen Kräften ein Erzeugniß der Natur ist und auch die Stoffe, an welchen er seine künstlerische Thätigkeit beweist, so wie die Vorbilder, nach welchen er arbeitet, aus den Händen der Natur empfängt, insoferne könnten auch alle menschliche Kunstwerke Naturerzeugnisse im weitern Sinne heißen. Es findet aber doch hier noch ein feinerer Unterschied statt. Wenn nämlich ein Kunstwerk aus der Seele des Künstlers wie auf höhere Eingebung, gleichsam bewusstlos oder instinctartig, hervorgegangen, so kann man es mit größerem Rechte als ein Erzeugniß der Natur, die in dem Künstler

wirkte und sich desselben nur als eines Werkzeugs bediente, betrachten, als wenn der Mensch etwas mit voller Besonnenheit und Ueberlegung, nach einem reiflich durchdachten Plane, mit vielem Fleiß und großer Anstrengung, vielleicht auch nach mehren mislungenen Versuchen, wie bei Erbauung einer sehr künstlichen Maschine, hervorgebracht hat. Im letzten Falle hat der Mensch mehr eignes Verdienst bei der Sache, so wie auch sein Product eine größere Brauchbarkeit oder Nutzbarkeit für ihn selbst oder Andre haben kann. Im ersten Falle aber kann das Werk, besonders wenn es aus dem ästhetischen Gesichtspuncte, mithin als ein schönes Kunstwerk, betrachtet wird, doch einen höhern Werth für den Beschauer und Genießer haben, indem es alsdann das Gepräge der höchsten Genialität an sich trägt. S. Genialität. Es ist übrigens eine Eigenheit der Sprache, daß man zwar Kunstwerk, aber nicht Naturwerk sagt, ungeachtet man doch außer der Zusammensetzung und in der Mehrzahl von einem Werke oder von Werken der Natur redet und darunter eben nichts anders als dasjenige versteht, was die Natur erzeugt oder hervorgebracht hat.

Naturforschung oder Naturstudium im vollen Sinne des Worts bezweckt nicht bloß die Erkenntniß der einzelen Naturdinge sammt deren Verändrungen, sondern auch die Erkenntniß der Natur überhaupt als eines gesetzmäßigen Ganzen, also der Kräfte, welche in der Natur überhaupt walten, und der Gesetze, nach welchen sie wirksam sind. Der echte Naturforscher beginnt daher sein Studium der Natur nicht sogleich mit allgemeinen Speculationen über die Natur — denn so würd' er nichts als Hypothesen zu Stande bringen, die, ohne feste Grundlage, bloße Träume über die Natur sein würden — sondern er geht von Beobachtungen und Versuchen aus, wiederholt und vergleicht dieselben mit einander, verknüpft damit auch mathematische Rechnung und Messung; und wenn er auf diese Art eine sichere Basis gewonnen hat, so umfasst er auch das Ganze der Natur mit seinem Nachdenken nach philosophischen Principien. Dieses ist also eigentlich die letzte Stufe der Naturforschung, obgleich Manche daraus die erste gemacht und so ein wissenschaftliches Hysteronproteron begangen oder, wie ein gemeines Sprüchwort sagt, die Pferde hinter den Wagen gespannt haben. S. ionische Philosophenschule. Es haben jedoch auch Philosophen andrer Schulen bis auf die neuesten Zeiten herab denselben Fehler begangen, ob er gleich jetzt weniger verzeihlich ist, als sonst, nachdem Baco schon vor mehr als 200 Jahren den Weg genau bezeichnet hat, welchen der wahre Naturforscher einschlagen soll. Wenn indessen ein Physiker mit bloßer Empirie eine echte Naturwissenschaft zu Stande bringen will, so ist er in einem eben so großen Irrthume befangen. Denn er lernt dann immer nur

eine Menge von Einzelheiten und Besonderheiten, aber nie das Allgemeine und Ganze kennen. S. Empirie und Empirismus. Daß die Naturforschung den Menschen irreligios mache, ist ein unstatthafter Vorwurf. Denn obgleich manche Naturforscher sich so verirrt haben, so ist das doch gar nicht nothwendig. Die echte Naturforschung kann sogar den Glauben an Gott unterstützen und beleben. S. Ethiko- und Physikotheologie. Daher empfahl Luther (s. d. Art.) selbst den Theologen dieses Studium.

Naturgaben sind eigentlich alle Dinge, welche uns die Natur zum Gebrauche oder Genusse darbietet, wie die Früchte der Erde. Man versteht aber darunter vorzugsweise die Fähigkeiten oder Kräfte des Menschen, besonders wieferne sie in dem Einzelen hervorstechen oder durch einen höhern Grad der Wirksamkeit ausgezeichnet sind. Diese natürlichen Vorzüge des Einen vor dem Andern sind schlechthin unbegreiflich, indem kein Mensch sagen kann, wie er selbst oder Andre dazu gekommen, warum die Natur den Einen so reichlich, den Andern so kärglich, ja fast stiefmütterlich begabt habe. Vergl. Genialität.

Naturganzes s. Natur und Naturerscheinung.

Naturgeist s. Weltseele.

Naturgeschichte s. Naturbeschreibung.

Naturgesetze sind die Regeln, nach welchen unser Verstand die mannigfaltigen Naturdinge zur Einheit verknüpft, mithin die Natur selbst als einen gesetzmäßigen Inbegriff von Erscheinungen denkt. Jene Gesetze können theils als empirische theils als transcendentale betrachtet werden. Die ersten lernt der Verstand durch Beobachtungen und Versuche kennen; ihre Gültigkeit beruht also auf Induction und Analogie. S. diese Ausdrücke. Die andern schöpft der Verstand aus sich selbst; denn sie sind nichts andres als ursprüngliche Erkenntnissgesetze, die der Verstand auf die Natur überträgt, so daß in dieser Hinsicht wohl gesagt werden kann, unser Verstand gebe der Natur Gesetze. Es gilt aber dieß doch nur von den transcendentalen Naturgesetzen, nicht von den empirischen. Diese empfängt er vielmehr von der Natur. Doch würde er auch diese nicht aufsuchen und finden, wenn er nicht dazu von jenen die Leitung oder Anweisung empfinge. So drückt der Satz, daß in der Welt nichts von ungefähr geschieht, sondern alles seine bestimmte Ursache hat, ein transcendentales Naturgesetz aus, das weit über alle Erfahrung hinausgeht; denn wir erfahren ja sehr wenig von dem Allen, was in der Welt geschieht, und noch viel weniger von den Ursachen, wodurch es geschieht. Aber ohne dieses transcendentale Naturgesetz würden wir auch nicht das empirische aufstellen können, daß die Sonne die Planeten und der Magnet das Eisen an sich zieht. — Wegen des Unterschieds zwi-

schen Naturgesetzen und Sittengesetzen aber, so wie zwischen natürlichen und willkürlichen oder positiven Gesetzen s. d. Art. Gesetz.

Naturglaube nennen Einige die natürliche oder Vernunftreligion. S. Naturreligion. Andre verstehen darunter den Glauben des Menschen an die Natur als etwas Göttliches, wie er den Polytheisten und Pantheisten eigen ist. S. Polytheismus und Pantheismus.

Naturkenntniß ist nicht minder nothwendig als Menschen- und Selbkenntniß. Denn sie bedingen einander wechselseitig, da der Mensch mit zur Natur gehört und die Natur eben nur vom Menschen erkannt wird. Auch zum Handeln gehört Naturkenntniß, obwohl jenes als freies Handeln nicht durch Naturgesetze, sondern durch Sittengesetze bestimmt ist. Denn wir handeln doch immer innerhalb der Natur, in Bezug auf und durch Naturdinge. Wollen wir also zweckmäßig handeln, so müssen wir auch von den natürlichen Gegenständen und Werkzeugen unsrer Handlungen eine richtige Kenntniß haben. Wir bleiben daher immer in einer gewissen Abhängigkeit von der Natur, ungeachtet wir uns als freie Wesen über die Natur zum Theil erheben können. Uebrigens vergl. Naturerscheinung, Naturforschung und Naturwissenschaft.

Naturkräfte im weitern Sinne sind alle innerhalb der Natur wirksame Kräfte, also auch die psychischen oder geistigen. Im engern Sinne aber versteht man darunter die somatischen oder materialen Kräfte, die sich zuletzt in lauter bewegende Kräfte auflösen. Denn am Ende reducirt sich doch alles, was wir in der materialen oder Körperwelt wahrnehmen, auf Anziehung und Abstoßung, Contraction und Expansion. S. Materie. Wegen des Begriffs der Kraft aber s. dieses Wort selbst.

Naturkunde s. Naturwissenschaft.

Naturlauf (cursus naturae) ist die Reihe der Naturbegebenheiten (s. d. W.), wieferne sie als Ursachen und Wirkungen zusammenhangen. Der Naturlauf ist also überhaupt durch das Gesetz der Ursachlichkeit bestimmt. S. Ursache.

Naturleben im weitern Sinne ist das in der Natur überhaupt verbreitete Leben, welches zwar immer nur in einzelen Erscheinungen (Menschen, Thieren, Pflanzen) hervortritt und daher beim Verschwinden dieser Erscheinungen aus der Reihe der lebendigen Dinge mit dem Tode immerfort zu wechseln oder gleichsam zu ringen scheint, aber dennoch beständig fortdauert, wegen des unerschöpflichen (uns freilich seinem letzten Grunde nach verborgnen) Lebensquells. S. Leben. Im engern Sinne aber versteht man darunter das Leben eines Menschen nach der Natur, nicht nach der Con-

venienz, welche im geselligen Leben herrscht; wie es die Cyniker im Sinne hatten. S. d. W. Darauf bezieht sich auch der Grundsatz: Lebe der Natur gemäß (naturae convenienter vive)! Menschen, welche so leben, pflegt man daher Naturmenschen zu nennen, wiewohl man darunter zuweilen auch solche versteht, die bei ihrer Entwickelung sich selbst überlassen sind. Doch lässt sich jenem Grundsatze noch eine höhere Deutung geben. Denn wenn man dabei vorzugsweise an die vernünftige und sittliche Natur des Menschen denkt, so heißt er im Grunde nichts anders als: Lebe vernünftig oder sittlich gut! Und so verstand ihn vielleicht auch Kleanth, als er diese Formel zur Bezeichnung des höchsten Gutes an die Stelle der Formel seines Lehrers Zeno setzte. S. Kleanth und Zeno.

Naturlehre s. Naturwissenschaft.

Natürlich s. Natur. Wegen der natürlichen Magie s. Magie; wegen des natürlichen Rechts s. Naturrecht; wegen der natürlichen Religion und Theologie s. Religion und Theologie.

Naturmensch s. Naturleben, und wegen eines angeblichen Naturmenschen, der die ganze Philosophie aus sich selbst entwickelte, s. Abubekr.

Naturnachahmung s. Nachahmung.

Naturnothwendigkeit (necessitas naturalis s. physica) wird entgegengesetzt der sittlichen Nothwendigkeit (n. moralis s. ethica). Jene ist durch bloße Naturgesetze, diese durch Freiheitsgesetze bestimmt und heißt auch Pflicht. S. d. W. und Gesetz.

Naturordnung (ordo naturae) ist die Regel- und Zweckmäßigkeit, welche wir in der Einrichtung und Verbindung der Naturdinge, so wie in der Stetigkeit des Naturlaufs bemerken. Was davon abzuweichen scheint, heißt außerordentlich, muß aber darum nicht gleich für ein Wunder im strengen Sinne erklärt werden, so sehr wir uns auch darüber wundern mögen. S. Wunder und wunderbar. Dem Religiosen aber kann die Betrachtung der Ordnung der Natur wohl dazu dienen, sich mit seinen Gedanken zur Gottheit zu erheben. S. Naturbetrachtung.

Naturphänomen s. Naturerscheinung.

Naturphilosophie s. Naturwissenschaft.

Naturpoesie ist eigentlich ein widersinniger Ausdruck; denn wiefern unter Poesie eine schöne Kunst verstanden und die Kunst der Natur entgegengesetzt wird, kann es keine Naturpoesie geben. S. Kunst, Dichtkunst und Poesie. Man muß also jenen Ausdruck in einem andern Sinne nehmen, wenn er etwas Wirkliches oder Wahrhaftes bedeuten soll. Er kann aber dann zweierlei bedeuten, was sorgfältig zu unterscheiden ist, nämlich 1. eine Poesie,

welche die Natur selbst zum Gegenstande hat. In dieser objectiven Bedeutung wäre also derjenige ein Naturdichter oder Naturpoet, welcher die Natur in irgend einer Beziehung dichterisch auffasste und darstellte. Solche Naturpoeten hat es zu allen Zeiten gegeben, weil die Natur stets viele Menschen so begeistert hat, daß sie das, was sie in der Natur anschauten und bei dieser Anschauung empfanden oder dachten, in poetischer Rede aussprachen. In gewisser Hinsicht könnte man auch manche der neuesten Naturphilosophen zu diesen Naturpoeten zählen, da ihre Philosopheme weit mehr das Gepräge der dichtenden Einbildungskraft als der philosophirenden Vernunft tragen, obgleich ihre Rede selbst nicht poetisch, sondern prosaisch, oder höchstens so gestaltet ist, daß man sie nur für eine dunkle, nebel- und räthselhafte, poetische Prosa halten könnte. Es kann aber auch 2. jenes Wort eine Poesie bedeuten, die ein natürliches d. h. scheinbar kunstloses Erzeugniß desjenigen Subjectes ist, welches eben etwas dichterisch darstellt. In dieser subjectiven Bedeutung waren alle erste Dichter eines Volkes Naturpoeten; denn sie hatten noch kein Muster vor sich, nach dem sie sich bilden oder von dem sie gewisse Kunstregeln abnehmen konnten. Ihre Poesie war also gleichsam ein Naturproduct, das aus ihnen bewusstlos oder instinctartig hervorging. Und so giebt es auch jetzt noch hin und wieder solche Naturpoeten. Denn obgleich Muster genug und selbst theoretische Anweisungen und Hülfsmittel zur Poesie vorhanden sind — artes poeticae, gradus ad Parnassum, prosodisch-metrische Werke, selbst Reimwörterbücher — so sind dieselben doch nicht Allen bekannt und zugänglich. Es ist also wohl möglich, daß jemand auch dann noch ganz von selbst zum Dichter werde, wenn ihm schon viele Dichter seines Volks vorausgegangen, obgleich in den meisten Fällen anzunehmen, daß ihm wenigstens einige Erzeugnisse jener Dichter bekannt geworden, daß er also auch durch sie schon einige Anregung und Bildung empfangen habe. — Wenn nun aber Manche behaupten, daß im Grunde alle wahre Poesie Naturpoesie sein müsse, so ist dieß nur insofern richtig, als die Natur beim Dichter, wie bei jedem schönen Künstler, innerlich wirksam sein, als sie ihn mit einem höhern Maße von Dichtungskraft ausgestattet haben muß, als andre Menschen. Darauf bezieht sich auch der bekannte Ausspruch, daß Dichter geboren, nicht gemacht werden (poetae nascuntur, non fiunt). Dieser Grundsatz gilt aber, wie gesagt, auch von andern schönen Künstlern; ja er gilt selbst von denen, die in mechanischen Künsten, in den Wissenschaften und im Leben Außerordentliches leisten sollen. Große Feldherren, Staatsmänner, Mathematiker, Philosophen ic. müssen auch geboren werden. Aber das, was ihnen angeboren oder von Natur gegeben ist, bedarf doch überall einer gehörigen Entwickelung

und Ausbildung, wenn sie wirklich etwas in seiner Art Vollkommnes leisten sollen. S. Genialität.

Naturproduct s. Naturerzeugniß

Naturrecht oder natürliches Recht (jus naturae s. naturale) ist der Gegensatz des positiven Rechts. Jenes hangt von der innern Gesetzgebung der Vernunft ab, wieferne dieselbe eine Rechtsgesetzgebung ist, dieses von irgend einer äußern Gesetzgebung, es mag sich nun dieselbe in wirklichen Gesetzen oder in bloßen Gewohnheiten (dem sog. Herkommen) aussprechen. Das W. Natur wird also hier nicht in der materialen, sondern in der formalen Bedeutung genommen; es bedeutet nämlich die vernünftige Natur des Menschen. Naturrecht heißt daher ebensoviel als Vernunftrecht (jus rationale). Es wäre auch viel besser gewesen, wenn man stets nur den letztern Namen gebraucht hätte. Denn es würden dadurch eine Menge von Misverständnissen und unnützen Streitigkeiten weggefallen sein. Da man nämlich das W. Natur auch in der materialen Bedeutung nahm, so kam man auf die seltsame Idee, daß das Recht der Natur kein andres sei als das sog. Recht des Stärkern, weil in der Natur das Stärkere überall sich des Schwächern bemächtige und es in seinen Nutzen verwende. So sagt Spinoza (Tract. theologico-polit. c. 16.), er verstehe unter dem Naturrechte nichts anders als die Naturgesetze, nach welchen jedes Einzelwesen auf eine nothwendig bestimmte Weise ist und wirkt; und führt als Beispiel ausdrücklich die Fische an, welche nach jenem Naturrechte im Wasser leben und einander auch fressen, nämlich die größern die kleinern. (Vergl. des Verf. Programm: Spinozae de jure naturae sententia denuo examinata. Lpz. 1825. 4.). Da man nun wohl einsahe, daß dieß eigentlich gar kein Recht (s. d. W.) sei, so meinten Andre, es gebe überhaupt kein Naturrecht, sondern bloß ein Positivrecht (ου φυσει δικαιον, αλλα νομῳ, wie die griechischen Sophisten sagten), indem die Menschen erst das Recht machten, entweder durch freiwillige Uebereinkunft, oder durch Gesetze, welche der Mächtigere dem Schwächern gebe. Im letzten Falle würde jedoch wieder nichts weiter als ein bloßes Recht des Stärkern herauskommen. Es muß aber schon darum ein natürliches oder Vernunftrecht geben, weil wir das positive Recht oft nach demselben beurtheilen und letzteres wohl gar für (an sich oder seinem innern Gehalte nach) Unrecht erklären, ob es gleich durch das Gesetz die äußere Form des Rechts erhalten hat. Daher kündigt sich ein solches von jeder äußern Gesetzgebung unabhängiges Recht schon in dem allen Menschen natürlichen Rechtsgefühle an. Aber freilich bedarf dieses Gefühl der Aufhellung und Entwickelung durch Nachdenken über das, was überhaupt Recht und Unrecht sei, wenn wir zu einer

klaren und deutlichen Erkenntniß jenes Rechts gelangen wollen. In der That haben auch die positiven Gesetzgeber sich stets mehr oder weniger nach dem natürlichen als einem Normalrechte gerichtet, je nachdem sie selbst mehr oder weniger gebildet waren und daher eine mehr oder weniger genaue Kenntniß von demselben hatten. Man kann es daher auch das ewige, unveränderliche, allgemeingültige, göttliche Recht nennen, während das positive bloß ein zeitliches, nach empirischen Umständen und Verhältnissen veränderliches, nur in besondern Gesellschaften geltendes, und bloß menschliches Recht ist, insoweit es nicht eben das, was die Vernunft als Recht bestimmt, in sich aufgenommen und ihm dadurch ein positives Gepräge aufgedrückt hat. — Die Meinung, welche Einige nach Hugo's Vorgange aufgestellt haben, daß das Naturrecht eine bloße Philosophie des positiven Rechts sei, ist schon darum falsch, weil man ohne Voraussetzung des Naturrechts über das positive Recht gar nicht würde philosophiren können. Und da das positive Recht sehr mannigfaltig ist (griechisch, römisch, deutsch, französisch ꝛc.), so muß es auch vielerlei Philosophien des positiven Rechts geben, während es nur Ein Naturrecht geben kann. — Uebrigens steht Naturrecht auch zuweilen für natürliche oder philosophische Rechtslehre, indem man den Gegenstand der Wissenschaft statt dieser selbst nennt. S. Rechtslehre, wo auch die Schriften über das Naturrecht zu suchen sind.

Naturreich heißt ein Inbegriff von Naturdingen, die unter einem gemeinsamen Hauptbegriffe stehen. Bei der Frage, wie viel es solcher Naturreiche gebe, wird es also darauf ankommen, wie viel man solcher Hauptbegriffe anzunehmen habe. Gewöhnlich nimmt man nach dem Vorgange des Aristoteles deren drei an, nämlich die Begriffe des Thiers, der Pflanze und des Minerals. Dann giebt es also drei Naturreiche: Thierreich, Pflanzenreich und Mineralreich, worauf sich auch drei besondre zur Naturgeschichte oder vielmehr zur Naturbeschreibung (s. d. W.) gehörige Wissenschaften beziehn: Thierkunde oder Zoologie (von ζωον, das Thier und λογος, die Lehre), Pflanzenkunde oder Phytologie, auch Botanik (von φυτον, βοτανη, Pflanze, Gewächs — daher man auch im Deutschen zuweilen Gewächskunde sagt) und Mineralienkunde oder Mineralogie, auch Oryktologie (von minera, die Erdader, ορυκτον, das Ausgegrabne — weshalb die Mineralien auch Fossilien [von fodere, graben] heißen, ungeachtet nicht alle Mineralien aus der Erde gegraben, sondern zum Theil auch frei auf der Erdoberfläche gefunden werden). Man kann aber auch nur zwei Naturreiche annehmen, ein organisches und ein unorganisches. Dann

würde jenes die beiden ersten wieder unter sich befassen. Manche haben dagegen vier Naturreiche angenommen, indem sie zu den ersten drei noch ein Reich der Atmosphärilien d. h. der Luft- oder dunstartigen Körper, welche sich in der Atmosphäre finden, hinzufügten (z. B. Hausmann in seinem Entwurf eines Systems der unorganischen Naturkörper, wo jedoch auch das Wasser in dieses Reich mit aufgenommen wird, und nicht mit Unrecht, da es oft die Form eines luft- oder dunstartigen Körpers annimmt, aber freilich auch die eines krystallartigen, so daß es bald als fest bald als flüssig und im letzten Falle bald als tropfbar- bald als elastisch-flüssig erscheint, mithin ein wahres Chamäleon ist). Welche von diesen drei Eintheilungen der Naturreiche die beste sei, ist schwerlich auszumachen, aus Gründen, welche der Art. Natursystem anzeigen wird. Wie man aber auch die Naturreiche eintheile, so vergesse man nur nicht, daß die Natur eigentlich ein untrennbares Ganze ist, daß es also im Grunde nur Ein Naturreich giebt, und unsre Eintheilung desselben in mehre bloß auf einer, freilich auch natürlichen und nothwendigen, Abstraction unsers Verstandes beruht. — Wenn übrigens die Moralisten und Theologen das Reich der Natur dem Reiche der Gnade entgegensetzen, so nimmt man jenen Ausdruck in einem ganz andern Sinne. Er bedeutet nämlich die Menschenwelt, wie sie physisch beschaffen und daher noch nicht durch eine höhere Heilsanstalt moralisch veredelt ist. Wo das Letztere der Fall ist, da befindet sich der Mensch im Reiche der Gnade, das aber freilich der Idee nach weit über die Menschenwelt hinausgeht, da der Mensch sich nicht für die einzige Art vernünftiger und freier, also der moralischen Veredlung oder sittlichen Vervollkommnung fähiger, Weltwesen halten kann. S. Gottesreich, Himmel und Kirche, auch Gnadenwahl.

Naturreligion. Mit diesem Ausdrucke hat es dieselbe Bewandniß wie mit Naturrecht. S. d. W. Nicht die Natur in materialer Bedeutung hat oder giebt uns Religion, wenn sie auch etwas zu Erweckung derselben in uns beitragen kann, sondern die Natur in formaler Hinsicht, die vernünftige Natur des Menschen. Die Natur- oder natürliche Religion ist also keine andre als die allgemeine Vernunftreligion, welcher die positiven Religionen eben so, wie die positiven Rechte dem natürlichen, entgegenstehn, mit welcher sie daher ebenfalls mehr oder weniger einstimmen können. Nach dieser Einstimmung ist auch der verhältnissmäßige Werth der positiven Religionen zu beurtheilen, so daß sie desto mehr oder weniger annehmlich sind, je mehr oder weniger sie mit jener einstimmen. Widerstreiten sie derselben geradezu, so sind sie schlechthin verwerflich. Die Natur- oder Vernunftreligion ist daher der Maßstab (Norm oder

Kriterium) jeder positiven, so daß man jene auch wohl eine Normalreligion nennen könnte. Folglich ist es ungereimt, irgend eine positive Religion anerkennen und doch keine natürliche oder Vernunftreligion zulassen zu wollen. Uebrigens s. Religion. Auch vergl. die Schrift von Harms: Daß es mit der Vernunftreligion nichts ist (Kiel, 1819. 8.) mit des Verf. Gegenschrift: Daß es mit der Vernunftreligion doch etwas ist (Lpz. 1819. 8.). — Manche nennen auch den Polytheismus und den Pantheismus (s. beides) eine Naturreligion, weil dann der Mensch die Natur entweder theilweise oder im Ganzen als etwas Göttliches betrachtet und verehrt. Das ist aber ein Misbrauch des Wortes. — Mit der Natur- oder natürlichen Theologie hat es dieselbe Bewandniß. Sie steht nämlich der positiven Th. entgegen, und kann ebenfalls mit ihr mehr oder weniger einstimmen. S. Theologie.

Naturstand (status naturae) hat eine dreifache Bedeutung, eine anthropologische, eine theologische, und eine juridisch-politische. In der ersten Hinsicht ist darunter zu verstehn der Stand der Uncultur oder natürlichen Roheit, welchem der Stand der Cultur oder Bildung entgegensteht. Daß jener besser sei als dieser und daß daher der Mensch in denselben zurücktreten solle, ist eine unstatthafte Behauptung. S. Bildung. In der zweiten Hinsicht versteht man darunter den Zustand des Sünders oder des ungebesserten Menschen und setzt ihm entgegen den Stand der Gnade, wo der Mensch bereits sittlich veredelt ist, sich also im Reiche der Gnade befindet. S. Naturreich a. E. In der dritten Hinsicht endlich versteht man darunter den außerbürgerlichen Rechtsstand und setzt ihm also den Bürgerstand oder das Leben im Staate entgegen. Manche Rechtslehrer haben zwar diese Idee als eine bloße Fiction verworfen, und manche Staatsmänner sie sogar als eine sehr gefährliche Idee verabscheut. Sie ist aber weder das Eine noch das Andre. Die meisten Menschen finden sich zwar von ihrer Geburt an im Bürgerthume. Es giebt aber noch immer Menschen, die außer demselben leben. Auch muß es eine Zeit gegeben haben, wo alle Menschen so lebten, weil unter ihnen noch kein Bürgerthum begründet war. Denn daß das Bürgerthum so alt als das Menschenthum sei oder daß mit dem Beginne des Menschengeschlechts sich auch schon Bürgervereine bildeten, lässt sich weder nach der Natur der Sache noch nach dem Zeugnisse der Geschichte annehmen. S. Hüllmann's Urgeschichte des Staats. Königsb. 1817. 8. Die Rechtsphilosophie muß also auch von jener Idee ausgehn; sie muß vorerst fragen, was unter Menschen Rechtens sei in Bezug auf jenen Naturstand, bevor sie untersuchen kann, was in Bezug auf den Bürgerstand Rechtens sei. Auch kann diese Untersuchung

keinem Menschen und keinem Staate Gefahr bringen. Vielmehr muß sich daraus als nothwendige Folgerung ergeben, daß der Mensch vernünftiger Weise nur im Bürgerthume leben könne, daß der Staat ein nothwendiges von der Vernunft selbst gefodertes Rechtsinstitut sei, und daß also auch der Mensch nicht etwa in den Naturstand zurücktreten solle, wenn er schon Bürger sei, sondern vielmehr, wenn er dieß noch nicht wäre, aus dem Naturstande heraus und in den Bürgerstand übergehn solle (non regrediendum in statum naturalem, sed egrediendum e statu naturali). Denn der Naturstand würde allerdings ein solcher Rechtszustand sein, wo der Mensch seinen Freiheitskreis nur durch eignen Willen zu bestimmen und durch eigne Kraft zu schützen hätte, wo also die Achtung gegen das Rechtsgesetz nur von dem guten Willen derer, die vermöge ihrer Kraft wohl es verletzen könnten, oder von der Ohnmacht derer, die es vermöge ihrer Neigung wohl verletzen möchten, mithin von zufälligen Umständen abhinge, wo mit einem Worte keine öffentliche das Recht handhabende Gerechtigkeit vorhanden wäre. Der Naturstand ist demnach zwar nicht an sich ungerecht (status per se injustus), weil es immer möglich ist, daß das Recht von den darin befindlichen Menschen geachtet werde, aber doch unsicher und rechtlos (status securitate et justitia vacuus), weil die Achtung des Rechts in demselben durch gar nichts verbürgt ist. S. Staat. Uebrigens haben freilich manche Rechtslehrer vom Naturstande solche Erklärungen gegeben, daß er als etwas Erdichtetes erscheinen musste. Wenn z. B. darunter ein völlig außergesellschaftlicher Zustand verstanden wird, so ist offenbar, daß die Natur den Menschen gleich bei seiner Geburt in die Gesellschaft (die häusliche) versetzt, daß er also, um in jenen Naturstand zu kommen, erst alle menschliche Gesellschaft verlassen und sich an einen Ort begeben müsste, wo gar niemand zu ihm kommen könnte. Denn sobald ihn jemand besuchte, befänd' er sich schon nicht mehr in jenem Naturstande. Ein solcher Zustand ist also gar nicht möglich, da selbst der Einsiedler nicht von der menschlichen Gesellschaft schlechthin ausgeschlossen ist, und überdieß widernatürlich, da die Natur selbst den Menschen zur Geselligkeit antreibt. S. gesellig. Eben so erdichtet und widernatürlich ist der sog. Naturstand, wenn man darunter einen Zustand versteht, wo der Mensch noch gar keinen Gebrauch von seiner Willkür gemacht (sich nichts angeeignet, keinen Vertrag geschlossen, keine Beleidigung zugefügt oder empfangen ꝛc.) hat, also einen absolut unwillkürlichen Zustand. Denn ohne irgend eine willkürliche Thätigkeit kann der Mensch gar nicht leben; er muß doch wenigstens sich bewegen und Nahrungsmittel zu sich nehmen, die er sich also auch durch die That selbst zugeeignet hat. Und noch weniger kann,

wenn vom Rechtszustande der Menschen die Rede ist, die anthropologische und theologische Bedeutung des W. Naturstand darauf bezogen werden. Denn in Ansehung der Frage, was an und für sich Rechtens sei, ist es völlig einerlei, ob der Mensch roh oder gebildet, sündhaft oder gebessert sei. Dieß hat nur Einfluß auf den Gebrauch, den er von seinen Rechten macht, oder auf sein Rechtsverhalten gegen Andre überhaupt. Man muß daher von der Idee des Naturstandes in juridisch-politischer Bedeutung freilich in Gedanken alles absondern, was keine unmittelbare Beziehung auf das Recht selbst und an sich hat, wenn man die Idee ganz rein auffassen will. Insoferne kann man wohl sagen, daß der Naturstand ein Abstractum sei; aber darum ist er noch kein Fictum d. h. kein Hirngespinnst, keine Chimäre. — Daß im Naturstande nur das Recht des Stärkern gelte, ist auch eine grundlose Behauptung. Es ist wohl möglich und sogar wahrscheinlich, daß in demselben Gewalt für Recht ergehen würde — was auch zuweilen im Bürgerstande geschieht, weil die Menschen immer zur Gewaltthätigkeit geneigt sind — aber es muß doch nicht so sein, und vielweniger soll es so sein. S. Recht des Stärkern.

Naturstudium s. Naturforschung.

Natursystem kann total und partial genommen werden. In jener Bedeutung ist darunter die gesammte Einrichtung und Anordnung der natürlichen Dinge zu verstehn, von der wir aber freilich nur wenig wissen, weil wir die Natur nur dem kleinsten Theile nach kennen und wir auch diesen Theil nur von unsrem Standpuncte aus betrachten. Darum ward es den Astronomen so schwer, nur unser Sonnensystem naturgemäß aufzufassen, indem uns dasselbe auf der Erde ganz anders erscheint, als es wirklich beschaffen ist. Es war also eine lange Reihe von Beobachtungen und von Schlüssen aus diesen Beobachtungen nöthig, ehe man mit einiger Zuverlässigkeit behaupten konnte, daß sich nicht die Sonne um die Erde, sondern diese um jene bewege. Was ist aber unser Sonnensystem im Verhältnisse zum ganzen Natursysteme! Und wie wie viel ist uns noch von jenem Sonnensysteme unbekannt, da wir ja im Grunde (mit Ausnahme der Erde und allenfalls ihres Mondes) nichts weiter von ihm wissen, als die Bewegung, die Größe und die Entfernungen einiger dazu gehörigen Körper! Folglich kann man wohl ohne Uebertreibung sagen, daß das Natursystem im Ganzen und objectiv genommen uns völlig unbekannt sei. Denn was Herschel und andre Astronomen von Fixsternensystemen, die schon gebildet sind oder sich noch bilden, gesagt haben, ist doch nur Vermuthung. — In der zweiten Bedeutung aber versteht man unter dem Natursysteme bloß das irdische und denkt dabei auch nur an eine gewisse Classification der irdischen Naturerzeugnisse nach ihren

Gattungen und Arten, wie man sie in allen sog. Naturgeschichten findet. S. Naturbeschreibung. Hier ist also die Bedeutung des Wortes ganz subjectiv, da die Natur selbst nur Einzeles hervorbringt, nicht classificirt, sondern dieses Geschäft unsrem abstrahirenden und reflectirenden Verstande überlässt. So nothwendig nun aber auch ein solches Natursystem ist, um die Erzeugnisse der Natur wissenschaftlich zu ordnen und gleichsam mit einem Blicke zu überschauen, so schwierig ist doch dessen Construction. Diese Schwierigkeit zeigt sich schon in den Grundeintheilungen oder Hauptclassen. Werden die Naturdinge zuerst in organische und unorganische eingetheilt, so kann niemand bestimmen, wo die eine Classe aufhöre und die andre beginne, da der organisirende Bildungstrieb durch die ganze Natur hindurchgeht. Werden ferner die organischen Naturdinge in Thiere und Pflanzen eingetheilt, so tritt dieselbe Unmöglichkeit ein, da es Mittelarten giebt, welche sowohl dem Thier- als dem Pflanzenreiche anzugehören scheinen, Thierpflanzen (Zoophyten) und Pflanzenthiere (Phytozoen), ja sogar solche, welche abwechselnd bald Thier bald Pflanze sein sollen, wie die Conferva bullosa nach Trentepohl's Beobachtungen. S. Flörke's Repertorium des Neuesten und Wissenswürdigsten aus der gesammten Naturkunde. B. 1. St. 1. Nr. 5. Darum hat man auch gestritten, ob die Gesammtheit der Naturproducte eine Stufenleiter oder eine Kette oder vielmehr ein Netz bilde, dessen Maschen sich überall mit einander verschlingen. Hiezu kommt, daß wir die zu classificirenden Naturproducte noch lange nicht vollständig kennen, sondern deren immerfort neue entdeckt werden, welche in die bisher aufgestellten Classen (Gattungen und Arten) nicht eingehen wollen und daher eine beständige Abänderung der bisherigen Classensysteme nothwendig machen. So sahe sich Blumenbach durch die Entdeckung des wunderbaren Schnabelthiers (ornithorhynchus paradoxus) in Neuholland genöthigt, sein früheres zoologisches System in Ansehung der Säugthiere völlig umzuändern, um, wie er selbst in der Vorr. zur 7. Aufl. seines Handbuchs der Naturgeschichte sagt, sein System mehr als vorhin der Natur anzupassen und zu vervollkommnen. Wie sehr man sich aber auch in dieser Hinsicht bemühe und wie große Verdienste der Art sich früher Aristoteles und Linné, neuerlich Oken, erworben haben, so wird doch immer wahr bleiben, was Pallas von diesen Natursystemen sagt: Non methodicorum scholis se adstringere voluit natura systemata artificialia nostra flocci faciens. Es ist zwar hier nur die Rede von den sog. künstlichen Natursystemen; allein dasselbe gilt auch von den sog. natürlichen. Denn der Unterschied beider ist nicht specifisch, sondern bloß gradual, da im Grunde alle unsre Classensysteme künstlich sind, weil sie auf einer künstlichen

Operation unsers Verstandes (Abstraction und Reflexion, Determination und Combination) beruhen. Wie künstlich sie aber auch sein mögen, so sollen sie doch zugleich natürlich d. h. der Natur möglichst angemessen sein. Dieser Foderung nähern sich nun allerdings diejenigen Systeme, welche nach dem Totalhabitus der Naturproducte classificiren, mehr als die, welche nach particularen Eigenthümlichkeiten als Unterscheidungsmerkmalen verfahren (z. B. in Ansehung der Thiere nach den Zehen und Klauen, wovon Aristoteles, oder nach den Zähnen, wovon Linné einen Eintheilungsgrund hernahm). Man kann daher wohl jene natürlich, diese künstlich nennen. Von Rechts wegen sollt' es aber heißen natürlicher und künstlicher. Uebrigens vergl. Geschlechtsbegriffe und Geschlechtscharakter. Wenn nämlich in den Natursystemen von Geschlechtern die Rede ist, so sind darunter nicht sexus, sondern genera zu verstehn, die man auch wohl Ordnungen, Familien, Sippen oder Sippschaften nennt, weil man wegen der Menge von Unterabtheilungen mit den Ausdrücken Gattung und Art nicht überall ausreicht. — Der von Kant (im Anfange der Abh. von den verschiednen Rassen der Menschen — s. verm. Schr. II, 609.) gemachte Unterschied zwischen einer Schuleintheilung, welche auf Classen gehe nach bloßen Aehnlichkeiten, und der Natureintheilung, welche auf Stämme gehe nach Verwandtschaften in Ansehung der Erzeugung, fällt eigentlich zusammen mit dem Unterschiede zwischen einem künstlichen und dem natürlichen Systeme der Naturproducte.

Naturtheologie s. Naturreligion.

Naturtrieb als Bildungstrieb gedacht findet sich in allen Naturwesen, besonders den organischen. S. Bildungskraft. Man braucht jedoch jenen Ausdruck vorzugsweise in Bezug auf die Thier- und Menschenwelt, und nennt ihn in dieser Beziehung auch Instinct. S. d. W. Wenn man bei den Thieren auch von Kunsttrieben spricht, so sind diese nur eigenthümliche Aeußerungsweisen des Naturtriebes selbst. Denn wenn z. B. die Schwalben ihre Nester, die Bienen ihre Zellen, die Biber ihre Wohnungen rc. auf eine scheinbar künstliche Weise bauen: so geschieht dieß mit solcher Nothwendigkeit, daß sie es immer auf dieselbe Weise, also bloß instinctartig thun. Wenn aber die Menschen sich Wohnungen bauen, so thun sie es auf so verschiedne Weise, daß sich ebendadurch eine Erhebung über den bloßen Instinct oder eine freie Thätigkeit offenbart, wodurch allererst eine wirkliche Kunst möglich wird. S. Kunst. Uebrigens kann man freilich von solchen Menschen, die eine besondre Anlage zu dieser oder jener Kunst haben, sagen, daß die Natur sie zu dieser Kunst antreibe, daß also ihr Kunsttrieb

zugleich eine Art von Naturtrieb sei. Aber der bloße Naturtrieb würde sie doch auch nicht zu wahrhaften Künstlern machen, wenn nicht noch eine höhere geistige Thätigkeit hinzukäme. S. Genialität.

Naturtypus (von τυπος, Eindruck, Gepräge, Gestalt, Bild, besonders Vorbild) nennt man die Grundgestalten der natürlichen Dinge, gleichsam die Musterformen, nach welchen die Natur sie hervorgebracht oder gebildet hat. So sind alle Pflanzen, alle Thiere und alle Menschen nach einem gewissen Typus gebildet, weshalb sie eben etwas Gemeinsames in ihrer Gestaltung zeigen. Manche Naturforscher haben sogar die Menschenform selbst für den ursprünglichen Naturtypus erklärt, so daß die übrigen organischen Formen bloße Variationen derselben wären, entstanden durch Vermehrung und Verminderung, Ausdehnung und Zusammenziehung, Umgestaltung ꝛc. Diese Idee ist nicht geradehin verwerflich, auch nicht unfruchtbar an Resultaten; aber sie lässt sich doch nicht überall auf eine ungezwungne Weise durchführen. Daher sind manche Naturforscher, indem sie in allen Naturproducten eine gewisse Analogie mit der Menschenform nachweisen wollten, mitunter auf sehr ungereimte Erklärungen und phantastische Spielereien verfallen; wie wenn man sagte, die Wurzeln der Pflanzen seien eigentlich eben das, was beim Menschen der Magen, nur daß jene ein auswärts gekehrter und zertheilter Magen seien, durch welchen sich die Pflanze ernähre, da doch die Pflanze durch die Wurzeln nur den Nahrungssaft an sich zieht, der alsdann in den übrigen Pflanzentheilen weiter verarbeitet wird. — Die platonischen Ideen waren gewissermaßen auch Naturtypen, nur daß dieselben im göttlichen Verstande als Musterformen der Dinge (παραδειγματα) von Ewigkeit her gewesen sein sollten. S. Plato.

Natur- und Völkerrecht (jus naturae et gentium) ist ein pleonastischer Ausdruck, da das Naturrecht auch das Völkerrecht nothwendig unter sich befasst. S. Naturrecht, Naturstand und Völkerrecht. Doch ist die philosophische Rechtslehre oft unter jenem Titel abgehandelt worden. S. Rechtslehre.

Natururſache hat eine doppelte Bedeutung. Einmal heißt es soviel als natürliche Ursache (causa naturalis), welche der angeblich übernatürlichen U. (c. supernaturalis) entgegensteht. Sodann heißt es soviel als nothwendige U. (c. necessaria), welche der freien U. (c. libera) entgegensteht. Jene wirkt nämlich mit Nothwendigkeit nach bloßen Naturgesetzen, diese mit Freiheit nach Sittengesetzen. S. Freiheit.

Naturwissenschaft überhaupt (scientia physica s. physiologia sensu generaliori) heißt der Inbegriff aller der Erkenntnisse oder Lehrsätze, welche sich auf die Natur beziehn. Da aber diese Beziehung selbst verschiedner Art ist und da auch jene Er-

kenntnisse auf verschiedne Weise in unser Bewusstsein treten können: so hat man das weite Gebiet der Naturwissenschaft überhaupt wieder in eine Mehrheit besondrer Naturwissenschaften zerlegt. Man unterscheidet also zuvörderst empirische und rationale Naturwissenschaften. Zu jenen gehört die Naturgeschichte (im eigentlichen Sinne) und die Naturbeschreibung mit ihren Unterabtheilungen. S. Naturbeschreibung und Naturreich. Zu diesen aber gehört die mathematische und die philosophische Naturwissenschaft. Beide stützen sich zwar auch auf Erfahrungen, da man ohne diese von der Natur gar nichts wissen würde. Allein die erste verknüpft damit Rechnung und Messung, die zweite metaphysische Speculation, um die Gesetze der Natur zu erforschen. Jene heißt auch schlechtweg Naturlehre und wird gewöhnlich wieder in Physik und Chemie zerfällt, obgleich die letztere, welche die Naturkörper in ihre Bestandtheile auflöst, nur ein Theil der erstern ist. Diese aber heißt Naturphilosophie und ist im Grunde nichts anders als (auf die Natur) angewandte Metaphysik; weshalb sie auch Manche Metaphysik der Natur oder metaphysische Naturwissenschaft nennen. Die Naturphilosophie ist demnach keineswegs eine neue Erfindung, sondern sie ist so alt, als die Philosophie selbst, da die ersten Philosophen eben über die Natur zunächst speculirten. S. Thales, und die übrigen ionischen Philosophen, desgleichen Pythagoras, Xenophanes, Empedokles, Heraklit, Demokrit. In neuern Zeiten haben sich vornehmlich Schelling, Oken, Steffens u. A. damit beschäftigt. Die vornehmsten Schriften aber, welche sich auf diese vorzugsweise zur Philosophie gehörige Naturwissenschaft beziehn, sind folgende und zwar zuerst einleitende: Schelling über das Verhältniß der Naturphilos. zur Philos. überhaupt; in Dess. und Hegel's krit. Journ. der Philos. B. 1. St. 3. S. 1. ff. vergl. mit der Schrift über den Begriff der specul. Physik und die innere Organisation eines Syst. dieser Wissenschaft. Jena u. Lpz. 1799. 8. — Liebsch über das Verhältniß der Philos. zur Physiol. Gött. 1803. 8. — Link über Naturphilos. Lpz. u. Rost. 1806. 8. vergl. mit Dess. Natur und Philos. (Lpz. 1811. 8.) und Ideen zu einer philos. Naturkunde (Bresl. 1814. 8.) — Nasse über Naturphilos. in Hinsicht auf Physik und Chemie. Freiberg, 1809. 8. — Ueber den Begriff der Naturphilos. (eine krit. Abh. in der Leipz. Lit. Zeit. 1813. Nr. 58.). — Von abhandelnden Schriften aber bemerken wir (außer dem berühmten Werke von Newton: Philosophiae naturalis principia mathematica, welches zuerst 1687 zu London erschien und zwar mehr mathematisch als philosophisch ist, aber doch auch der Naturphilos. im eigentlichen Sinne manche neue An- und Aussicht öffnete) nur folgende: Wolff's vernünftige Gedanken

von der Wirkung der Natur. Halle, 1723. 8. A. 3. 1734. vergl. mit Dess. vern. G. von den Absichten natürlicher Dinge (Halle, 1724. 8.) und v. G. von dem Gebrauche der Theile des menschl. Leibes, der Thiere und Pflanzen (Frkf. u. Lpz. 1725. 8.). — Boscovichii theoria philosophiae naturalis. Wien, 1763. 8. — Kant's metaphyss. Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Riga, 1786. 8. A. 3. 1800. (K. trat hier offenbar in Newton's Fußtapfen, vielleicht auch in die des eben genannten Boskowich; denn dieser versuchte bereits die Naturerscheinungen aus zwei ursprünglichen Kräften der Materie, einer anziehenden und einer zurückstoßenden, jedoch über die Berührung etwas hinauswirkenden, abzuleiten). — Schmid's (K. Ch. E.) Physiol. philosophisch bearbeitet. Jena, 1798 ff. 3 Bde. 8. — Schulz's (Joh.) Anfangsgründe der reinen Mechanik, die zugleich die Anfangsgründe der reinen [philos.] Naturwissenschaft sind. Königsb. 1804. 8. (mehr mathemat. als philos., übrigens nach Kant, wie Schmid). — Schelling's Ideen zu einer Philos. der Natur. Lpz. 1797. 8. A. 2. Landsh. 1803. vergl. mit Dess. erstem Entwurf eines Systems der Naturphilos. (Jena u. Lpz. 1799. 8.) und der Schrift von der Weltseele, e. Hypoth. der höhern Physik zur Erklärung des allg. Weltorganismus (Hamb. 1798. 8. A. 2. 1806). — Oersted's Ideen zu einer neuen Architektonik der Naturmetaphysik. Herausg. von Mendel. Berl. 1802. 8. — Bouterwek's Anleitung zur Philos. der Naturwissenschaften. Gött. 1803. 8. — Wagner von der Natur der Dinge. Lpz. 1803. 8. vergl. mit Dess. Schrift über das Lebensprincip (Lpz. 1803. 8.) und mathemat. Philos. (Erlang. 1811. 8.). — Krause's Anleitung zur Naturphilos. Jena, 1804. 8. — Steffens's Grundzüge der philos. Naturwiss. Berl. 1806. 8. vergl. mit Dess. Beiträgen zur innern Naturgesch. der Erde. Freiberg, 1801. 8. — Oken's Abriß der Naturphilos. Gött. 1805. 8. vergl. mit Dess. Lehrbuch der Naturphilos. (Jena 1809—11. 3 Thle. 8.) und den Schriften über die Zeugung (Bamb. u. Würzb. 1805. 8.) und über das Universum (Jena, 1808. 4.). — Sinclair's Versuch einer durch Metaphys. begründeten Physik. Frkf. a. M. 1813. 8. — Tieftrunk, das Weltall nach menschlicher Ansicht; Einleitung und Grundlage zu einer Philos. der Natur. Halle, 1821. 8. — St. Martin vom Geist und Wesen der Dinge, oder philos. Blicke auf die Natur der Dinge und den Zweck ihres Daseins. A. d. Franz. von Schubert. Lpz. 1811. 8. vergl. mit des Uebersetzers eignen naturphiloss. Schriften: Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens (Lpz. 1806—7. 2 Thle. 8.) und Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften (Dresd. 1808. 8. A. 2. 1818. 8.) — Von Zeitschriften gehören besonders hieher: Schelling's

Zeitschr. für speculative Physik. Jena u. Lpz. 2 Bde. in 4 Hften. 1800 — 1. 8. und Dess. neue Zeitschr. f. sp. Ph. B. 1. in 3 Stcken. Tüb. 1802. 8. — Auch enthält Oken's Isis oder encyklopädische Zeitung viel naturphiloss. Aufsätze, unter andern eine Kritik der vorzüglichsten, auf die Wiederherstellung und Fortbildung der Naturphilos. einflussreichsten, seit 1801 erschienenen Werke, von B. H. Blasche; im Jahrg. 1819. H. 9. S. 1420 ff. — Uebrigens ist zwar auf der einen Seite nicht zu verkennen, daß die neueste (durch Schelling vorzüglich begründete) Naturphilosophie das Studium der Natur befördert und demselben einen höhern Schwung gegeben hat; auf der andern Seite kann aber auch nicht geleugnet werden, daß dieselbe hin und wieder ins Phantastische und Transcendente verfallen ist und theils dem Pantheismus theils dem Mysticismus sich genähert hat. Besonders ist ihre angebliche Construction oder Deduction der Natur a priori aus dem Absoluten oder Identischen, das Einige sogar geradezu für das Nichts erklärten, s durchaus überschwenglich, daß man es den echten Naturforschern nicht verdenken kann, wenn sie keinen Geschmack daran gefunden haben und sich lieber an Werke halten, wie Alexander's von Humboldt Ansichten der Natur, mit wissenschaftlichen Erläuterungen. A. 2. Stuttg. 1826. 2 Bde. 8. Denn hier befindet man sich doch auf einem sichern Boden, während dort alles hin und her schwankt.

Naturzweckmäßigkeit oder System der natürlichen Zwecke s. Teleologie.

Naucydes s. den folg. Art.

Nausiphanes von Tejos, ein Philosoph des 4. Jh. vor Chr., der anfangs Pyrrho's Schüler war, weshalb ihn auch Einige zu den Skeptikern rechnen, nachher aber ein Anhänger Demokrit's und als Demokriteer Epikur's Lehrer wurde. Diog. Laert. I, 15. (wo zugleich mit ihm ein gewisser Naucydes oder Naukydes als ein Demokriteer genannt wird) IX, 64. 102. coll. Cic. N. D. I, 26. Besondre Philosopheme sind nicht von ihm bekannt; auch ist von seinen Schriften nichts mehr übrig, obgleich der erstgenannte Schriftsteller deren gedenkt.

Nazion s. Nation.

Nearch (Nearchus) ein pythagorischer Philosoph des 3. Jh. vor Chr., von dem weiter nichts bekannt ist, als daß er mit dem ältern Cato (dem strengen Censor) nach der Einnahme von Tarent, wo er sich aufhielt, in genaue Verbindung trat und diesen berühmten Römer, der sich der Einführung der griechischen Philosophie in Rom als einer gefährlichen Neuerung vergeblich widersetzte, selbst in die Geheimnisse der Philosophie einweihete.

Neben-Arten, Gattungen, Geschlechter sind diejenigen, welche neben einander unter einem höhern Geschlechtsbegriffe

stehn, wie Vögel und Fische unter dem Begriffe Thier. S. Geschlechtsbegriffe. Folglich sind Nebenbegriffe überhaupt niedere Begriffe, die unter einem höhern stehn, der ihr gemeinsames Merkmal ist; und Nebensätze sind besondre Sätze, die als unter einem allgemeinen stehend gedacht werden. So stehen unter dem allgemeinen Satze: Alle Menschen sind entweder gelehrt oder ungelehrt, die beiden Nebensätze: Einige Menschen sind gelehrt und einige sind ungelehrt. Dieß Verhältniß heißt daher auch selbst Nebensetzung (juxtapositio) und ist keine wirkliche, sondern nur eine scheinbare Entgegensetzung (oppositio). S. subcontrar. Doch nennt man auch zuweilen Sätze, die einem andern als Hauptsatze bloß beigefügt werden, Nebensätze. Und so nennt man auch Erklärungen und Eintheilungen, die einer andern hinzugefügt werden, Neben-Erklärungen und Eintheilungen. S. die letzten beiden Ausdrücke. Auf gleiche Weise sind Neben-Gründe, Ursachen und Zwecke solche, die den Haupt-Gründen, Ursachen und Zwecken zur Seite stehen. S. Grund, Ursache und Zweck.

Necessarianismus (von necessarius, nothwendig) nennen Einige den Determinismus und den Fatalismus. S. beide Ausdrücke.

Necessitas non habet legem s. Noth.

Nechonia Ben Elkana, ein jüdischer Gelehrter oder Rabbi des 1. Jh. vor Chr., welchen Einige für den Urheber der kabbalistischen Philosophie (s. d. A.) halten, indem sie ihm das kabbalistische Werk Habbahir (liber illustris s. elucidarius cabbalisticus) beilegen, welches er ums J. 40. vor Chr. geschrieben haben soll. Doch wird es von Manchen für unecht gehalten. Es ist nur zum Theile gedruckt. Amsterdam, 1651. u. Berlin, 1705. 4. S. Wolfii bibl. hebr. P. I. p. 905.

Neeb (Joh.) geb. 1767 zu Steinheim, war zuerst Prof. am Gymnasium zu Aschaffenburg, dann (seit 1792) ord. Prof. der Log. und Met. zu Bonn, und privatisirt jetzt als Oekonom zu Niedersaalheim bei Mainz, wo er auch unter französischer Herrschaft Maire war. Als Philosoph hat er sich in mehren wohlgeschriebnen, meist im Geiste der kritischen Philosophie abgefassten, Schriften gezeigt. Dahin gehören: Verhältniß der stoischen Moral zur Religion. Mainz, 1791. 4. — Ueber Kant's Verdienste um das Interesse der philosophirenden Vernunft. Bonn, 1794. 8. A. 2. Frkf. a. M. 1795. 8. — Ueber den in verschiednen Epochen [Perioden] der Wissenschaften allgemein herrschenden Geist. Frkf. a. M. 1795. 8. — System der krit. Philos. auf den Satz des Bewusstseins gegründet. Bonn u. Frkf. 1795—6. 2 Thle. 8. — Widerlegung des demonstrativen Beweisgrundes für das Dasein Gottes und Darstellung des moralischen. Frkf. a. M. 1795. 8. — Ueber

die Unmöglichkeit eines speculativen Beweises für das Dasein der Dinge; Widerlegung des Idealismus aus Gründen der prakt. Vernunft (in Niethammer's philos. Journ. 1795. H. 6. S. 118 ff.). — Vernunft gegen Vernunft, oder Rechtfertigung des Glaubens. Frkf. a. M. 1797. 8. — Brief über die Freigeisterei der heutigen Erziehung. Mainz, 1812. 8. — Vermischte Schriften. Frkf. a. M. 1817. 2 Thle. 8.

Negation (von negare, leugnen) ist Verneinung d. h. Aufhebung eines andern in Gedanken Gesetzten. Sie bezieht sich also allemal auf eine vorausgegangene Position. Ein **Begriff** und ein **Urtheil** heißen daher **negativ**, wenn sie etwas schlechthin aufheben, wie nichtrund, der Mond hat kein eignes Licht. **Negative Größen** aber sind solche, die andern Größen entgegengesetzt sind, + a und — a, + 4 und — 4. Diese sind also nicht schlechthin aufhebend, sondern sie setzen etwas, das aber durch seine Entgegensetzung aufhebt, wenn es mit einem Andern combinirt wird. In Ansehung der Größen bezeichnet nur die Null das absolute Verneinen, während das von den Mathematikern sog. Negative bloß relativ verneint. Daß man, wenn man einmal die Mathematik auf philosophische Gegenstände anwendet, auch von dem mathematischen Begriffe der negativen Größe Gebrauch machen könne, leidet keinen Zweifel. S. **Kant's** Versuch den Begriff der negativen Größen in der Weltweisheit einzuführen; in **Dess.** verm. Schr. von **Tieftrunk**. B. 1. S. 611 ff. — Daß man aus lauter negativen Merkmalen keinen Begriff, aus lauter negativen Begriffen kein Urtheil, aus lauter negativen Urtheilen oder Sätzen keinen Schluß bilden könne, versteht sich von selbst. Tausend Nullen geben keine Zahl, wenn man nicht wenigstens 1 vorsetzt. — Was den logischen Grundsatz anlangt: Neganti incumbit probatio (dem Verneinenden liegt der Beweis ob), so ist er nur insoferne gültig, als jemand etwas allgemein Angenommenes leugnet, z. B. daß ein alter Schriftsteller die ihm beigelegten Schriften geschrieben, oder daß das copernicanische Weltsystem das wahre sei. Außerdem muß auch der Bejahende beweisen, z. B. der, welcher jemanden eines Verbrechens beschuldigt oder überhaupt etwas behauptet, was noch nicht erwiesen ist. Sonst könnte man alles in der Welt behaupten und dann nach jenem Grundsatze dem Gegner die Verbindlichkeit des Beweises zuschieben. Es könnte z. B. jemanden einfallen zu behaupten, daß irgendwo ein wirkliches Wunder (etwas Uebernatürliches) geschehen sei, und nun von Andern, die es nicht glauben wollen, fodern, daß sie beweisen sollen, es sei kein Wunder geschehen. Hier muß der Bejahende beweisen; denn das Uebernatürliche hat allemal die Präsumtion gegen sich, weil es die Vernunft gleichsam zu Boden schlägt, und weil die Bejahung desselben eigentlich eine Verneinung des in der Regel im-

mer vorauszusetzenden Natürlichen ist. Daher muß der Supernaturalist allerdings erst beweisen, daß hier oder dort etwas Uebernatürliches geschehen sei, ehe man seinem Systeme vernünftiger Weise Beifall schenken kann. In wissenschaftlichen Lehrbüchern muß überhaupt jeder nur erweisliche (bejahende oder verneinende) Lehrsatz erwiesen werden, selbst ein schon längst erwiesener. Wer z. B. ein geometrisches Lehrbuch schreibt, muß den pythagorischen Lehrsatz auch beweisen, ob er gleich schon tausendmal bewiesen und über allen Zweifel erhaben ist. Denn ohne den Beweis erlangt der, welcher das Buch liest, um sich mittels desselben zu unterrichten, gar keine wahrhafte Erkenntniß von jenem Satze. — Wegen des sog. Negationsweges, um zur Erkenntniß der Eigenschaften Gottes zu gelangen, s. Gott.

Neid ist ein egoistischer Affect, der hauptsächlich aus dem Hange des Menschen entspringt, seinen Zustand mit dem seiner Nebenmenschen zu vergleichen und sich unglücklich zu fühlen, wenn er nicht eben das besitzt und genießt, was Andre. Daher braucht das, was den Neid erweckt, gar nicht von Bedeutung zu sein. Ganz unnütze, sogar ihrem Besitzer lästige Dinge können ihn erwecken. In den Zeiten, wo ungeheure Pluderhosen, lange Schnabelschuhe, Allongenperücken und Reifröcke für eine große Zierde des menschlichen Körpers galten, mögen Manche, die solchen Schmuck nicht tragen konnten oder durften, ihre vermeintlich glücklichern Zeitgenossen, die sich damit groß und breit machten, beneidet haben. Solcher Neid scheint freilich nur thörig und lächerlich zu sein. Allein er hat auch etwas Unsittliches an sich, weil er die Gesinnung des Menschen verdirbt, und selbst zur herrschenden Leidenschaft werden kann, so daß der Neidische keinem Menschen mehr etwas Gutes gönnt und das Gute wohl gar bloß darum verhindert oder zerstört, weil er es nicht hat. Misgunst und Schadenfreude sind dann die unzertrennlichen Gefährten eines solchen Neidharts oder, wie man gewöhnlich sagt, Neidhammels.

Neigung ist eigentlich die Richtung zweier Linien oder Flächen gegen einander, vermöge der sie irgendwo zusammentreffen müssen, vorausgesetzt daß ihre Ausdehnung soweit reicht. So neigen sich die Schenkel eines Dreiecks und die Seiten eines Würfels gegen einander. Dieß hat man aber auf das Geistige übergetragen, wo man dann das Wort bald im weitern bald im engern Sinne nimmt. In jenem versteht man darunter überhaupt alle Aeußerungen des Triebes, die man daher auch in der Mehrzahl Neigungen nennt, z. B. die Neigungen der Geschlechter gegen einander, der Eltern und Kinder, der Trinker, der Spieler ꝛc. Im engern Sinne aber versteht man darunter das Gegentheil der Abneigung, welches daher bestimmter Zuneigung heißt. Denn die Abneigung ist doch auch eine Neigung, nur eine solche, welche

uns nach der entgegengesetzten Richtung treibt, wie die Schenkel eines Winkels auf der andern Seite immer weiter aus einander gehen. Daher ist denn auch im menschlichen Gemüthe Zuneigung stets mit Abneigung gepaart; und beides ist oft ganz unwillkürlich, nach Gesetzen der innern Anziehung und Abstoßung, einer geistigen Wahlverwandtschaft oder Affinität, die uns selbst meistentheils ganz unerklärlich ist; weshalb sie auch mit den Namen der Sympathie und Antipathie belegt wird. S. d. W. Daß unsre Neigungen eben so oft auf unsre Urtheile als auf unsre Handlungen einen tyrannischen Einfluß ausüben, ist eine bekannte Sache. Es soll aber doch nicht so sein. Die Neigung soll verstummen vor der Hoheit der Wahrheit und der Würde der Tugend. Darum soll eben der Mensch seine Neigungen durch Vernunft zu beherrschen (wenn auch nicht ganz auszurotten) suchen, damit sie sich nicht zum Schiedsrichter aufwerfen, wenn gefragt wird, was wahr und gut sei.

Neleus von Skepsis, ein Peripatetiker, Verwandter und Schüler Theophrast's, für die Geschichte der Philosophie bloß dadurch bemerkenswerth, daß er als Erbe seines Lehrers auch in den Besitz der aristotelischen Büchersammlung mit Einschluß der eignen Handschriften des Aristoteles kam, wodurch die Werke dieses Philosophen in den traurigen Zustand geriethen, in welchem sie sich größtentheils noch heute befinden. S. Aristoteles.

Nemesius, Bischof von Emesa in Phönicien (Nemesius Emesenus) ein christlicher Philosoph und Theolog des 4. Jh. (bl. um 380), welcher zum Theile schon nach aristotelischer Weise philosophirte, wie man aus einer anthropologischen Schrift (über die Natur des Menschen) sieht, die er hinterlassen hat. S. Nemes. περι φυσεως ανθρωπου. Ed. Ch. F. Matthaei. Lpz. 1802. 8.

Neminem laede — beleidige niemanden! S. Rechtsgesetz.

Nemo ante mortem beatus (niemand ist vor seinem Tode selig) ist ein angeblicher Weisheitsspruch Solon's, dessen sich auch Crösus bei seinem Sturze durch Cyrus erinnert haben soll. Nimmt man jedoch den Begriff der Seligkeit streng, so ist auch niemand nach seinem Tode selig. Gott allein ist selig, weil er der absolut Vollkommne ist. Der Mensch wird immer nur in dem Maße selig, als er Gott ähnlicher wird. Um selig zu sein, müsst' er Gott gleich sein, was nie der Fall sein kann. S. Gott und Seligkeit. Jener Ausspruch hatte aber wohl nur den Sinn, daß man keinen Menschen vor seinem Tode glückselig preisen soll, weil das Glück ein veränderliches Wesen ist und den Menschen, wenn es ihm auch noch so lange gelächelt hat, doch noch vor seinem Tode verlassen kann.

Nemo iudex — nemo testis — idoneus in pro-

pria causa (niemand kann in eigner Sache Richter oder Zeuge sein) ist ein Ausspruch, der sich darauf gründet, daß der Mensch in den Urtheilen und Aussagen, welche sich auf ihn selbst und seine Angelegenheiten beziehn, selten oder nie ganz aufrichtig und unparteiisch ist. Wenn er daher auch nicht Andre täuschen will, so täuscht er sich oft selbst, sieht alles, was ihn betrifft, im bessern Lichte; und daher ist er freilich kein tauglicher Richter oder Zeuge, wenn er mit Andern in einen Rechtsstreit verwickelt ist. Uebrigens aber mag er wohl sich selbst beurtheilen und über sich selbst etwas aussagen; denn das thun alle Menschen täglich und stündlich, ohne daß es ihnen jemand wehren dürfte.

Neokles s. Aristobul.

Neologie und Neologismus s. alter Glaube.

Neophyt (von νεος, neu, und φυειν, zeugen, pflanzen — wovon φυσις, die Natur, und φυτον, die Pflanze) ist eigentlich alles neu Erzeugte oder Gepflanzte. Vornehmlich aber werden diejenigen Neophyten genannt, die sich in wissenschaftlicher, moralischer oder religioser Hinsicht einer andern Denkart oder Handlungsweise ergeben haben. Wenn von Philosophen gesagt wird, sie seien Apostaten des Wissens und Neophyten des Glaubens geworden, so heißt dieß soviel als, sie haben allem philosophischen Wissen entsagt und sich dem Glauben in die Arme geworfen. Dawider ist nun subjectiv nichts weiter zu sagen. Denn jeder kann es für sich selbst mit Wissen und Glauben halten, wie es ihm eben beliebt. Wenn aber diese Neophyten des Glaubens ihre Denkart objectiv machen, also die Philosophie selbst ganz und gar in eine Glaubenslehre verwandeln wollen, so fallen sie mit sich selbst in Widerspruch. Denn sie müssten ja doch erst durch wissenschaftliche Forschung zu der Einsicht gelangt sein, daß man in der Philosophie nichts wissen könne und sich also mit dem Glauben begnügen müsse. Das hieße aber nichts anders als ein Wissen vom Nichtwissen, welches doch immer auch ein Wissen wäre. Die Philosophie selbst auf bloßen Glauben erbauen wollen, ist ein widersinniges Unternehmen. S. Glauben, Wissen und Philosophie.

Nepotismus (von nepos, eigentlich Enkel, dann Neffe [was wahrscheinlich selbst damit stammverwandt ist], auch wohl Verwandter überhaupt) ist das Bestreben, seine Verwandten mehr als Andre zu begünstigen. Das wäre nun an sich nicht zu tadeln, da die Sorge für Verwandte als Glieder derselben Familie sogar pflichtmäßig ist. Allein jenes Streben kann auch sehr leicht eine solche Richtung nehmen und so übertrieben werden, daß es dem öffentlichen Wohle Abbruch thut und dadurch sehr fehlerhaft wird. Wenn nämlich diejenigen, welche an der Regierung des Staats mehr oder weniger theilnehmen, ihr Ansehn und ihren Einfluß dazu benutzen,

ihre Verwandten ohne alle Rücksicht auf Verdienst und Würdigkeit zu begünstigen, ihnen die wichtigsten und einträglichsten Aemter zu verleihen, und daher verdienstvollere und würdigere Männer zurückzusetzen: so wird der Nepotismus sogar ein Verbrechen gegen den Staat. Und da die Päpste sich dieses Verbrechens oft schuldig gemacht haben — indem sie als vorübergehende Wahlfürsten nur ihre Familie, selbst ihre natürlichen Kinder, zu erheben und zu bereichern suchten — so denkt man gewöhnlich vorzugsweise an diesen päpstlichen Nepotismus, wenn man auch das Wort ohne weitern Beisatz braucht.

Neptunisten (vom Wassergotte Neptun) und Vulcanisten (vom Feuergotte Vulcan) sind die beiden einander entgegengesetzten Parteien der Naturphilosophen, Kosmologen und Mineralogen, welche die Bildung des Weltalls oder wenigstens des Erdkörpers entweder von der Wirksamkeit des Wassers oder von der des Feuers vorzugsweise ableiten. Daß beide Theorien einseitig seien, leidet wohl keinen Zweifel, obwohl in beiden etwas Wahres enthalten ist, das man nur zu sehr generalisirt hat. Denn in der Natur wirkt alles zusammen; welches aber das Urelement, wie es ursprünglich gestaltet und wirksam war, möchte sich schwerlich nachweisen lassen. Unter den griechischen Philosophen kann man als Väter des Neptunismus und des Vulcanismus — welche Systeme jedoch, was den ersten Keim derselben betrifft, wohl älter als die griechische Philosophie sind — Thales und Heraklit betrachten. S. diese Namen. In gewisser Hinsicht könnte man auch Moses oder (wer sonst Urheber des bekannten Schöpfungs-Mythos ist) einen Neptunisten nennen, da er ursprünglich alles vom Wasser bedeckt sein läßt.

Nerv oder Seele des Beweises (nervus probandi) heißt der Beweisgrund, weil in ihm die eigentliche Beweiskraft liegt, wie in den Nerven unsers Körpers die eigentliche Lebenskraft. S. beweisen. Darum haben auch manche Anthropologen und Physiologen den sog. Nervengeist (angeblich eine sehr feine und flüchtige, aber unsichtbare, Flüssigkeit, welche das Nervensystem durchströmen und das eigentliche Princip der Sensibilität sein soll) als das Medium angesehn, welches die Gemeinschaft zwischen Leib und Seele (s. d. Art.) vermitteln, also gleichsam das Band zwischen diesen beiden Bestandtheilen des Menschen sein soll. Das sind aber lauter Hypothesen, durch welche am Ende doch nichts erklärt wird. Uebrigens gehört die Theorie des Nervensystems nicht in die Philosophie, sondern in die Anatomie und Physiologie.

Nessas oder Nessus von Chios, ein Schüler Demokrit's und Lehrer Metrodor's von Chios, der sich weiter nicht ausgezeichnet hat. Diog. Laert. IX, 58.

Nett (franz. net) ist soviel als reinlich. In der Logik nennt man die Begriffe nett, wenn sie so genau bestimmt sind, daß ihnen nichts Fremdartiges beigemischt ist. Eben so nennt man in der Aesthetik ein Kunstwerk nett, wenn es sauber und correct gearbeitet ist. Jenes wäre also logische, dieses ästhetische Nettigkeit. Jenes befriedigt den Verstand, dieses den Geschmack. S. beides.

Nettelbladt (Dan.) ein berühmter Jurist des vorigen Jh. (geb. zu Rostock 1719 und gest. 1791 als Prof. der Rechte zu Halle) der sich auch als Philosoph, besonders durch Anwendung der wolfischen Philosophie auf das natürliche und positive Recht, bemerklich gemacht hat. S. Dess. systema elementare universae jurisprudentiae naturalis usui jurisprudentiae positivae accommodatum. Halle 1749. 8. A. 5. 1785.

Nettesheim s. Agrippa von N.

Neue Philosophie s. alte Philosophie.

Neuer Glaube s. alter Glaube.

Neugier ist an sich nicht tadelnswerth; denn das Bestreben, etwas Neues zu sehn, zu hören, zu lernen, oder auch selbst hervorzubringen, ist jedem Menschen natürlich, und es beruht auch darauf die Vervollkommnung unsres Geschlechts. Man kann daher in dieser Hinsicht die Neugier wohl als eine Folge der menschlichen Wissbegier und Vervollkommnungsfähigkeit ansehn. Sie wird aber freilich fehlerhaft und folglich auch tadelnswerth, wenn der Mensch mit einer Art von Wuth (worauf auch das Wort Gier als ungestüme Begierde deutet) nach Neuigkeiten hascht und sie als solche schätzt, wären es auch nur Kleinigkeiten oder gar Falschheiten und Schlechtigkeiten. Denn das Neue als solches hat noch keinen Werth, wenn es nicht zugleich von einiger Bedeutung und vor allen Dingen wahr und gut ist. Ist das Neue falsch oder schlecht, so kann es durch den eigenthümlichen Reiz der Neuheit wohl die Aufmerksamkeit erregen und zum Nachdenken auffodern; aber es verliert alsdann bei genauerer Betrachtung und Prüfung alles Interesse, weil nun auch jener Reiz wegfällt. So ist es vielen neuen Erfindungen und Entdeckungen, neuen Kunstwerken, neuen Systemen gegangen. Sie erregten anfangs zwar die Aufmerksamkeit, fanden auch wohl Bewundrer, Lobredner, Anhänger, weil das Vorurtheil der Neuheit um jenes Reizes willen viele Menschen beherrscht. Aber sie hielten die Prüfung nicht aus, fanden daher keinen dauernden Beifall und geriethen bald wieder in Vergessenheit. — Daß überhaupt nichts Neues geschehe, gemacht oder erdacht werde, ist nur insoferne wahr, als alles Neue eine Folge, Entwickelung oder Umgestaltung des Alten ist. Es kann aber doch die Entwickelung oder Umgestaltung so bedeutend sein, daß eben da-

durch wirklich etwas Neues hervortritt, was in der Art noch gar nicht dagewesen. Wenn daher der menschliche Geist nach solchem Neuen strebt oder danach begierig ist, so muß man dieß nicht als Neuigkeitskrämerei oder gar als Neuerungssucht verschreien.

Neuplatoniker s. Plato, Akademiker und Alexandriner. Auch vergl. die Artikel: Ammonius Saccas, Plotin, Porphyr, Jamblich und Proclus, indem diese Männer die Vornehmsten unter den Neuplatonikern waren.

Neupythagoreer s. Pythagoras und pythagorischer Bund, desgl. Anaxilas, Apollonius, Moderatus, Nikomachus, Secundus, Sextius und Sotion, welche sämmtlich zu den Neupythagoreern gehören.

Neutralität (von neuter, keiner von beiden) findet überall statt, wo ein Drittes (C) sich zu zwei Andern (A und B) so verhält, daß es sich weder zu dem Einen noch zu dem Andern hinneigt. Das Dritte heißt dann selbst neutral. So sprechen die Chemiker sogar von Neutralsalzen d. h. solchen Salzen, welche sich weder als Alkalien noch als Säuren in ihren Eigenschaften und Wirkungen zeigen. Man braucht jedoch jenen Ausdruck meist in Bezug auf die Menschenwelt, und da kann es eine doppelte Neutralität geben, eine theoretische und eine praktische. Jene besteht darin, daß man, wenn über irgend etwas (einen Satz, eine Hypothese, ein System) logisch gestritten wird, sich für keine der streitenden Parteien erklärt, mithin den Streit seinerseit unentschieden lässt. Eine solche Neutralität kann dann entweder darauf beruhen, daß man selbst noch unentschieden ist, oder darauf, daß man völlig gleichgültig gegen Wahrheit und Irrthum ist, oder auch darauf, daß man es nicht rathsam findet, sein Urtheil offen auszusprechen. Nun muß es zwar allerdings jedem freistehn, theoretisch neutral zu bleiben; es ist aber doch nicht zu billigen, wenn es aus Gleichgültigkeit oder Furchtsamkeit geschieht. Denn man soll nicht gleichgültig gegen Wahrheit und Irrthum sein und auch den Muth haben, seine Ueberzeugung vor der Welt zu bekennen. Das ängstliche Zurückhalten des als wahr Erkannten hat der Erkenntniß der Wahrheit, wenigstens in Hinsicht auf deren Verbreitung, vielleicht noch mehr geschadet, als die offenbare Bekämpfung der Wahrheit, wodurch die Gemüther doch zum Nachdenken gereizt werden. — Die zweite Art der Neutralität besteht darin, daß man bei einem äußern Kampfe den bloßen Zuschauer macht, mithin an dem Kampfe keinen wirksamen (zur Entscheidung desselben dienlichen) Antheil nimmt. Denn innerlich oder durch die Gesinnung könnte man wohl theilnehmen, indem man einem der Kämpfenden den Sieg wünschte; wodurch aber nichts entschieden wird. Diese Neutrali-

tät kann zwar auch bei Privatkämpfen vorkommen; man bezieht sie aber doch gewöhnlich auf die großen Staats- und Völkerkämpfe, welche schlechtweg Kriege heißen. In dieser Beziehung heißt sie daher auch die völkerrechtliche Neutralität. Hier ist nun zuvörderst offenbar, daß jedes Volk das Recht der Neutralität hat, wenn zwei andre Völker Krieg führen, d. h. daß es von keinem der Kriegführenden zur Theilnahme am Kriege gezwungen werden darf. Denn woher sollte die Befugniß zu einem solchen Zwange kommen? Wäre auch die Sache, für welche ein Volk Krieg führte, noch so gerecht nach seiner Ueberzeugung, so könnte doch ein andres Volk eine andre Ueberzeugung haben; und wenn es auch jene Sache für gerecht hielte, so müsste doch immer seinem freien Entschlusse anheim gestellt werden, ob es dieser Ueberzeugung folgen oder praktischen Effect geben wollte. Eine innere Verbindlichkeit, dem ungerecht Bekriegten beizustehn, könnte wohl dasein; auch könnte die Klugheit dazu rathen, um nicht nachher selbst von dem übermüthigen und übermächtigen Sieger eben so ungerecht bekriegt und vielleicht ganz überwältigt zu werden. Allein ein rechtlicher Zwang zur Theilnahme am Kriege kann daraus immer nicht abgeleitet werden. Wo indessen ein Recht ist, da ist auch eine Pflicht. Wer daher das Recht der Neutralität für sich anspricht, der übernimmt ebendadurch die Pflicht der Neutralität d. h. die Verbindlichkeit, sich auch durch die That als theilnahmlos zu beweisen, mithin keinen von beiden kriegführenden Theilen in seinem Kampfe gegen den andern zu unterstützen, weder öffentlich noch heimlich. Sonst entsteht augenblicklich ein Bruch der Neutralität. Der andre kriegführende Theil braucht sich also dann auch nicht mehr an die angebliche Neutralität des Dritten zu kehren, sondern ist berechtigt, ihn ebenfalls als Feind zu behandeln, wenn er sich nur stark genug dazu fühlt. Denn freilich könnten ihn wohl Klugheitsgründe abhalten, so zu verfahren; wie in allen Fällen, wo man nicht Macht genug hat, sein Recht gegen Andre geltend zu machen. Aber das Recht an sich bleibt dennoch in Kraft. Wer also im Kriege neutral bleiben will, muß seine Neutralität nicht bloß in Worten, sondern auch durch die That beweisen. Er darf daher nicht den einen Theil durch Truppen, Waffen und Kriegsbedürfnisse unterstützen, ihm auch nicht den Durchmarsch durch sein Gebiet erlauben, wofern er dieß nicht dem andern Theile auf gleiche Weise gestattet. So ist es auch in Ansehung der Zuführung von Lebensmitteln, wenn dieß im Wege des friedlichen Handelsverkehrs geschieht und nicht etwa eingeschlossne Plätze dadurch verproviantirt werden. Doch kommen hiebei oft einzele Fälle vor, welche zweifelhaft sind und sich im Allgemeinen nicht entscheiden lassen. Daher entstehen dann Contestationen von beiden Seiten,

welche zuletzt wohl gar einen wirklichen Friedensbruch herbeiführen. Vergl. Galiani's Recht der Neutralität. Aus dem Ital. übers. mit Zusätzen von Cäsar. Lpz. 1780—90. 2 Bde. 8. — Wegen der Ausdrücke Neutralgebiet und Neutralgeschlecht s. Gebiet und Geschlecht. — Wenn man neuerlich von einer neutralen Philosophie gesprochen hat, so ist darunter nichts anders zu verstehn, als eine eklektische, indem sich dieselbe nicht an ein bestimmtes System hält. S. Eklekticismus, auch Pölitz.

Newton (Isaak) geb. 1642 zu Cambridge (nach Andern zu Walstrope in Lincolnshire), wo er auch seit 1660 studirte, Magister, Baccalaureus und Mitglied des Dreieinigkeitscollegiums, seit 1669 auch Prof. der Mathematik an der Stelle seines Lehrers Isaak Barrow wurde. Da er 1688 zum Repräsentanten der Universität, deren Rechte er mit vielem Eifer gegen Jacob's II. Eingriffe vertheidigt hatte, im brittischen Parlemente gewählt wurde und sich deshalb längere Zeit zu London aufhielt, so wählte ihn auch 1703 die dasige Akademie der Wissenschaften zu ihrem Präsidenten, welche Ehrenstelle er bis zu seinem Tode 1727 bekleidete; und da ihm auch der Staat 1696 die oberste Aufsicht über das Münzwesen anvertraut hatte und diese Stelle sehr einträglich war, N. aber keinen großen Aufwand machte, auch weder Frau noch Kinder hatte, so hinterließ er ein großes Vermögen. Noch weit größer aber war sein Ruhm und sein Ansehn, welchem auch sein Leichenbegängniß entsprach. Denn dasselbe war nicht nur überhaupt sehr prachtvoll, sondern es trugen sogar die stolzen Lords des Oberhauses N.'s Leichnam auf ihren Schultern zu Grabe nach der Westminsterabtei, wo er neben den Ueberresten der Könige und andrer großen Männer Britanniens beigesetzt ward. Da sich N.'s Geist durch frühe Lesung der Werke von Euklid, Cartes, Keppler (dem er wohl am meisten verdankte) u. A. so schnell entwickelt hatte, daß man in ihm kaum das Knabenalter bemerkte, so verglich man ihn mit dem Nile, dessen Quellen das Alterthum nicht kannte, und wandte daher den bekannten Vers Lucan's: Non licuit populis parvum te, Nile, videre, auf ihn an. Wiewohl nun dieser große Geist vorzüglich als Mathematiker und Physiker sich ausgezeichnet hat, in welcher Beziehung hier nichts über ihn zu sagen ist, so hat er sich gleichwohl auch um die Philosophie verdient gemacht. Denn von ihm datirt sich eigentlich die neuere Naturphilosophie. Daß in der Natur Anziehung und Abstoßung, Liebe oder Freundschaft und Haß oder Feindschaft, überhaupt entgegengesetzte Principien walten, hatten zwar schon ältere Naturphilosophen (z. B. Heraklit und Empedokles) geahnet. Aber keiner von ihnen hatte die Gesetze nachgewiesen, welchen die Wirksamkeit jener Principien unter-

worfen ist; keiner von ihnen hatte gezeigt, daß aus der gesetzmäßigen Wirksamkeit einer anziehenden oder centripetalen und abstoßenden oder centrifugalen Kraft die Gestalt und Bewegung der Weltkörper, so wie die Ordnung des ganzen Weltsystems erklärbar sei. Uebrigens hielt er sich bei seinen Untersuchungen meist an die durch mathematische Rechnung und Messung unterstützte Erfahrung; weshalb er auch ausrief: „O Physik, hüte dich vor der Metaphysik!“ ungeachtet der Physik gewisse metaphysische Principien (z. B. das der Causalität) zum Grunde liegen, nach welchen sich alle Physiker wenigstens stillschweigend richten. Doch blieb er selbst jenem Ausrufe nicht ganz treu, indem seine Ansicht vom unendlichen Raume, daß derselbe das göttliche Empfindungsorgan (**sensorium divinum**) sei, durchaus metaphysisch, und noch dazu eben so falsch als dunkel ist. Auch von andern Verirrungen war dieser große Geist nicht frei, wie seine **Fundamenta chronologiae**, die (jedoch wider seinen Willen durch die Indiscretion eines venetianischen Edelmanns, Namens Conti) zu London 1714, und seine **Annotationes in vaticinia Danielis, Habacuci et Apocalypseos**, die ebendaselbst ein Jahr früher erschienen, beweisen. Sein Hauptwerk aber ist: **Philosophiae naturalis principia mathematica**. Lond. 1687. 4. verm. Cambr. 1713. Amst. 1714 u. 1723. herausg. von Lesfeur und Jaquier. Genf, 1760. 3 Bde. 4. — Seine sämmtlichen Werke erschienen unter dem Titel: **I. N. opera quae extant omnia. Commentariis illustr. Sam. Horsley.** Lond. 1779—85. 4 Bde. 4. Auch kamen heraus: **I. N. opuscula mathematica, philosophica et philologica, collecta partimque latine versa ac recensita a Joh. Castillioneo.** Lauf. u. Genf, 1744. 4 Bde. 4. — Von Erläuterungs- und Streitschriften in Bezug auf N.'s Philosophie führen wir bloß an: **Pemberton's view of N.'s philosophy.** Lond. 1726. 4. — **Gravesandii introductio ad philosophiam newtonianam** (auch unter dem Titel: **Physices elementa mathematica etc.**) Leiden, 1720—1. 1742. auch Genf, 1748. 2 Bde. 4. **Ejusd. philosophiae newtonianae institutiones.** Leid. 1723. 8. 1766. 2 Bde. 8. — **Voltaire, élémens de la philosophie de Newton mis à la portée de tout le monde.** Amsterd. 1738. und: **La métaphysique de N. ou parallèle des sentimens de N. et de Leibnitz.** Ebend. 1740. 8. Dagegen: Vergleichung der leibnitzischen und newtonischen Metaphysik, angestellt und dem Hrn. v. Voltaire entgegengesetzt von Ludw. Mart. Kahle. Gött. 1740. 8. Franz. Haag, 1747. 8. — **Maclaurin, exposition des découvertes philosophiques de N.** 1748. Lat. von Gr. Falk. Wien, 1761. 4. — **Beguelin, essais d'une conciliation de la métaphysique de Leibnitz avec la physique de N.** (in den **Mém. de l'Acad. de Berl.** 1756. Deutsch in Hissmann's Magaz. B. 5.) — **Recueil**

de diverses pièces sur la philosophie, la religion etc. par Leibnitz, Clarke et N. (von Des Maizeaux). Amst. 1719. A. 2. 1740. 2 Bde. 8. Deutsch mit einer Vorr. von Wolff, von J. H. Köhler. Frkf. 1720. 8. — Eine Biographie N.'s von einem Ungen. erschien unter dem Titel: The life of I. N. Lond. 1728. 12. und eine Lobschrift auf ihn von Fontenelle im 3. B. von Dess. Werken, die auch ins Engl. übersetzt ist. — N.'s schriftstellerische Arbeiten sind übrigens nicht ganz auf die Nachwelt gekommen, indem sein Lieblingshund Diamant durch Umwerfung eines Lichtes Ursache ward, daß ein Theil seiner Papiere, welche die Ergebnisse vieljähriger Untersuchungen enthielten, vom Feuer verzehrt wurde. N. verlor jedoch auch bei dieser Gelegenheit seinen Gleichmuth nicht, indem er bloß ausrief: „O Diamant, Diamant, du „weißt nicht, was für Schaden du mir zugefügt hast!" — Daß der Fall eines Apfels ihm, während er sich wegen einer ansteckenden Krankheit im J. 1666 auf dem Lande aufhielt, Anlaß zur Erfindung seines Gravitationssystems gegeben, ist wohl nur so zu verstehn, daß dieser Zufall seine eben mit keinem andern Gegenstande beschäftigte Aufmerksamkeit auf das Phänomen der Schwere richtete, um die natürliche Ursache desselben genauer zu erforschen. Denn das Phänomen musste ihm ja längst bekannt sein, auch hatte er gewiß schon früher (wenn gleich nicht so ernstlich) darüber nachgedacht, so wie ihm auch das nicht unbekannt sein konnte, was andre Naturforscher vor ihm darüber gesagt hatten. Die Geschichte der Wissenschaften enthält aber mehre Beispiele der Art, indem der menschliche Geist auch bei der höchsten Selbthätigkeit doch immer unter dem Einflusse äußerer Umstände und Zufälligkeiten steht.

Nicanor, ein Adoptiv-Sohn des Aristoteles, den Einige auch zu den Peripatetikern zählen, der sich aber durch nichts ausgezeichnet hat. Er ward auch Schwiegersohn des A., indem er dessen Tochter Pythias heirathete.

Nicephorus Blemmydas s. Blemmydas.

Nicetas s. Hicetas.

Nichtich s. Ich.

Nichtig ist soviel als vergänglich, wobei jedoch zugleich an den Unwerth dessen gedacht wird, was so vergänglich ist, weshalb nichtig auch oft für eitel steht, wie wenn man von der Nichtigkeit aller irdischen Herrlichkeit spricht. Das menschliche Erdenleben selbst ist aber darum keineswegs nichtig; denn es hat einen sittlichen Werth, den wir durch eigne Thätigkeit erhöhen können und sollen. S. Erde und Menschenleben.

Nichtphilosophie s. Aphilosophie und Philosophie.

Nichts (nil, nihil, nilum, nihilum, von hilum, ein schwarzes Fleckchen oder unbedeutendes Ding, also zusammengezogen aus

ne oder non hilum) ist das Gegentheil vom Etwas oder Dinge, kommt also in allen den Bedeutungen oder Beziehungen vor, in welchen von diesem die Rede ist. S. Ding. In dem bekannten Satze: Aus Nichts wird Nichts und zu Nichts wird auch Nichts (ex nihilo nihil fit, in nihilum nihil potest reverti) ist das Nichts absolut zu nehmen. Denn aus dem relativen Nichts (was nicht ein Andres oder noch nicht das ist, was es sein oder werden soll) kann wohl etwas entstehn, wie aus dem Samen eine Pflanze, aus dem Ei ein Huhn, aus dem Block eine Bildsäule, aus einem ungeordneten Steinhaufen ein Gebäude. Und ebenso kann etwas wieder in ein relatives Nichts übergehn, wie Wasser in Dunst, ein Gebäude in einen Schutthaufen. Wenn daher von einer Schöpfung aus Nichts (creatio ex nihilo) die Rede ist, so würde vorerst gefragt werden müssen, ob hier das absolute oder ein relatives Nichts gemeint sei. Eine Schöpfung aus diesem wäre aber nichts weiter als Bildung aus einem gegebnen Stoffe, der durch Annahme einer bestimmten (eigentlich bestimmteren d. h. vollkommnern) Form dieses oder jenes bestimmte Etwas würde. Solche Schöpfungen geschehen täglich und stündlich, theils durch die Wirksamkeit der Natur, theils durch die des Menschen. Eine Schöpfung aus dem absoluten Nichts aber, wenn dieses als ein Stoff (materia ex qua) gedacht werden sollte, wäre eine contradictio in adjecto. Denn wie roh oder unförmlich auch ein Stoff gedacht werden möge, er ist doch immer ein Etwas, könnte also nur im relativen Sinne ein Nichts heißen. Wird demnach von Gott gesagt, er habe die Welt aus Nichts geschaffen, so muß dieß einen ganz andern Sinn haben. Es bedeutet nämlich, daß Gott der Urgrund aller Dinge sowohl in materialer als in formaler Hinsicht sei. Dann muß aber diese Schöpfung nicht als zeitlich, sondern als ewig gedacht werden, d. h. Gott ist der ewige Urgrund aller Dinge. Die Frage also, was Gott vor der Weltschöpfung gemacht, ob er etwa (wie ein persischer Theolog, der ein Liebhaber vom Schachspielen war, meinte) mit sich selbst von Ewigkeit her Schach gespielt habe, um sich die Zeit zu vertreiben, ist absurd, weil dabei Gott nicht nur wie ein menschlich beschränktes Wesen gedacht, sondern auch Zeit und Ewigkeit mit einander verwechselt werden. S. Gott und ewig; auch vergl. die Schrift von Heydenreich: Num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo. Lpz. 1790. 4. — Der sinesische Weise Fo, den Einige mit Budda für eine Person halten, soll das Nichts geradezu für den Ursprung oder das Princip alles Seienden erklärt und daher (im Gegensatze mit den alten griechischen Philosophen) behauptet haben: „Aus Nichts entsteht Alles und Alles wird wieder zu Nichts." Es fragt sich aber, ob dieß auch

historisch erweislich sei. S. Meiners's verm. Schr. Th. 3. S. 223.

Nichtsthun ist die Glückseligkeit der Müßiggänger, die es daher süß nennen — il dolce far niente — im Grunde aber als Quelle der langen Weile die größte Plage für den gebildeten Menschen. S. faul und Langweil. Epikur legte aber diese Art der Glückseligkeit auch seinen Göttern bei, indem sie nach seiner Meinung in den Intermundien ein ganz unthätiges Leben führen sollten. S. Epikur.

Nichts von ungefähr heißt so viel als; Nichts ohne Ursache. S. Ursache.

Nichtswissen bedeutet eine völlige Unwissenheit, Nichtwissen aber nur eine theilweise, daß man nämlich dieses oder jenes nicht weiß. Das Nichtwissen giebt auch der Dogmatiker zu, da der Mensch nicht alles wissen kann; das Nichtswissen aber, oder daß der Mensch gar nichts wisse, weil ihm das Vermögen dazu fehle, wie der Skeptiker behauptet, giebt er nicht zu. S. Dogmatismus und Skepticismus. Auch vergl. Agnosie und Ignoranz.

Nichtunmöglichkeit bedeutet eigentlich soviel als Möglichkeit, indem hier die doppelte Verneinung bejaht. Indessen drückt jener zusammengesetzte Ausdruck gleichsam einen schwächern Grad der Möglichkeit aus. Es ist nicht unmöglich, sagt man oft, aber ich bezweifl' es doch. Man will also eigentlich dadurch zu erkennen geben, daß die Sache sich wohl denken lasse oder logisch möglich sei, es aber doch an den realen Bedingungen fehle, wovon deren physische Möglichkeit abhange. Uebrigens s. möglich.

Nichtwissen s. Nichtswissen.

Nichtzuunterscheidendes (indiscernibile). Dieser Ausdruck bezieht sich auf einen Satz, welchen Leibnitz und andre Metaphysiker unter dem Titel: Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden (principium indiscernibilium s. identitatis indiscernibilium) aufgestellt haben. Man behauptete nämlich, es könne in der gesammten Natur nicht zwei Dinge geben, die einander völlig gleich und ähnlich, in Ansehung ihrer Größe (quantitativ) und sonstigen Beschaffenheit (qualitativ) einerlei (absolut identisch) wären. Und zwar behauptete man dieß darum, weil sie alsdann gar nicht als zwei Dinge unterschieden werden könnten. Dieser Grund ist aber nicht hinreichend, einen so allgemeinen Satz als ein metaphysisches Erkenntnissprincip aufzustellen. Jene beiden Dinge würden nur nicht vom Verstande durch bloße Begriffe, wohl aber vom Sinne durch die Anschauung zu unterscheiden sein. Denn die Anschauung ist an Raum und Zeit gebunden. Folglich würde man solche Dinge schon räumlich oder zeitlich unterscheiden (als zwei anerkennen) können, wenn man sie an verschiednen Oertern oder zu

verschiednen Zeiten wahrnähme. Man denke z. B. zwei Baumblätter, auf welches Beispiel man sich immer berufen hat. Wären sie auch von gleicher Größe, Gestalt, Farbe ꝛc., so würde man sie doch immer als zwei Blätter unterscheiden, weil sie entweder auf verschiednen Bäumen oder auf verschiednen Zweigen desselben Baums oder doch an verschiednen Stellen desselben Zweiges wahrzunehmen wären. Darum behauptete auch Demokrit, es lasse sich wohl denken, daß unter den unzähligen Welten (Weltkörpern), die es zugleich oder nach einander geben könne, einige ganz gleiche und ähnliche angetroffen würden. Wahrscheinlich ist dieß freilich nicht; aber denken lässt es sich allerdings. Denn jene Welten würden doch räumlich oder zeitlich verschieden sein. Der Satz des Nichtzuunterscheidenden kann also höchstens als ein empirisches, auf Induction gegründetes, Naturgesetz gelten und müsste eigentlich so ausgedrückt werden: Man hat bisher noch nicht zwei absolut identische Dinge in der Natur gefunden, oder: Alle Individuen, die man bisher wahrgenommen, unterscheiden sich mehr oder weniger durch gewisse eigenthümliche Merkmale. Insoferne könnte man ihn auch das Princip der Individualität oder Individuation nennen. Denn jene Verschiedenheit beruht eigentlich auf der allseitigen Bestimmtheit der Einzeldinge. S. Einzelheit. Auch vergl. Merian's Abh. sur le principe des indiscernibles im 10. B. der Memoiren der Berl. Akad. der Wissenschaften.

Nicolai (Chsto. Frdr. — gewöhnlich bloß Frdr.) geb. 1733 zu Berlin und ebendaselbst gest. 1811. Obwohl nur Buchhändler, erwarb er doch sowohl durch eignes Studium als durch Reisen, freundschaftlichen Umgang und literarischen Briefwechsel mit Lessing, Engel, Mendelssohn, Teller, Gedike, Zöllner, Biester, Ramler, Göckingk, Weiße, Eschenburg u. A. soviel Kenntniß und Bildung, daß er auch als Schriftsteller, selbst als philosophischer, auftrat und ein gewisses Ansehn in der gelehrten Welt erlangte. Auch hat er durch Beförderung der Aufklärung und Denkfreiheit überhaupt, durch Züchtigung vieler Thorheiten seiner Zeit, besonders des hyperorthodoxen Zelotismus (in: Leben und Meinungen des Magisters Sebaldus Nothanker — Geschichte eines dicken Mannes — Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz) und durch Begründung mehrer für jene Zeit ersprießlicher literarischer Institute (als: Bibliothek der schönen Wissenschaften — Briefe die neueste Literatur betreffend — Allgemeine deutsche Bibliothek — Berliner Monatsschrift) sich manches Verdienst um die Wissenschaften und namentlich um die Philosophie erworben, so daß ihn auch die Akademie der Wissenschaften in Berlin unter ihre Mitglieder aufnahm und die philosophische Facultät in Helmstädt aus eigner Bewegung mit dem philosophischen Doctordiplome be-

ehrte. Dennoch war er minder glücklich in seinen Versuchen, an der Cultur der Philosophie selbst unmittelbar Theil zu nehmen. An eine bloß populare Art zu philosophiren gewöhnt, wollt' er an der kritischen Philosophie, deren Anhänger wohl auch durch manche Thorheit und Derbheit seine Galle reizten, zum Ritter werden, und schrieb daher einen satyrisch-philosophischen Roman gegen dieselbe unter dem Titel: Leben und Meinungen Sempronius Gundibert's, eines deutschen Philosophen, nebst zwei Urkunden der neuesten deutschen Philosophie (Berl. u. Stett. 1798. 8.), womit auch die Gespräche zwischen Wolff und einem Kantianer (von Schwab, mit einer Vorr. von N. Berl. 1798. 8.) in Verbindung stehn, desgleichen die Schriften: Ueber meine gelehrte Bildung, über meine Kenntniß der krit. Philos. und meine Schriften dieselbe betreffend, und über die Herren Kant, J. B. Erhard und Fichte; eine Beilage zu den neun Gesprächen zwischen Wolff ꝛc. (Berl. u. Stett. 1799. 8.) und: Ueber die Art, wie vermittelst des transcendentalen Idealismus ein wirklich existirendes Wesen aus Principien construirt werden kann; nebst merkwürdigen Proben der Wahrheitsliebe, reifen Ueberlegung, Bescheidenheit, Urbanität und gutgelaunten Großmuth des Stifters der neuesten (fichteschen) Philosophie (Ebend. 1801. 8.). Die letzte Schrift bezieht sich insonderheit auf Fichte's Schrift: F. Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen, herausg. von A. W. Schlegel (Tübing. 1801. 8.), worin N.'s philosophische Blößen allerdings auf eine Art dargestellt sind, welche den übrigen Verdiensten des Mannes und seinem keineswegs unedlen Charakter zu wenig Gerechtigkeit widerfahren lässt. Außerdem gab N. auch heraus: Philosophische Abhandlungen, meistens vorgelesen in der königl. Akad. der Wiss. zu Berl. Ebend. 1808. 2 Bde. 8. — Seine Autobiographie findet sich in Löwe's Bildnissen jetzt lebender berliner Gelehrten. B. 3. Nr. 3. womit zu vergleichen: F. Nicolai's Leben und literarischer Nachlaß, herausg. von L. F. G. v. Göckingk. Berl. 1820. 8. Hierin ist auch ein (nicht ganz vollständiges) Verzeichniß seiner Schriften enthalten.

Nicolaus Oramus oder Oresmius, ein Scholastiker des 14. Jh. (gest. 1382 als Bischof zu Lisieux), der sich zur Partei der Nominalisten hielt, sich aber als Philosoph nicht weiter ausgezeichnet hat.

Nicolaus von Autricuria, ein scholastischer Philosoph und Theolog, welcher um die Mitte des 14. Jh. zu Paris lehrte und als Nominalist sich dem Idealismus näherte; weshalb auch seine Lehren angefochten wurden. S. Boulay's Hist. Univ. Paris. T. IV. p. 308 sq.

Nicolaus von Clemange (N. de Clemangis) ein Scholastiker des 14. und 15. Jh. (1393 Rector der Univers. zu Paris, gest. um 1440) der sich aber der spitzfindigen Scholastik sei-

ner Zeit widersetzte und überhaupt ein freier Denker war. S. Dess. Opp. Ed. Joh. Mart. Lydius. Leiden, 1613. 4.

Nicolaus von Cuß oder Cusel, einem Dorfe im Trierischen (N. Cusanus — auch N. Chrypffs) wo er im Anfange des 15. Jh. (nach Einigen 1401) geboren wurde. Er zeichnete sich durch Genie, Gelehrsamkeit und Geschmack sehr vor seinen Zeitgenossen aus, ward Doct. der Theol., Bisch. von Brixen, und endlich Cardinal, und starb 1464. Als Philosoph ist er vorzüglich dadurch merkwürdig, daß er Skepticismus oder Probabilismus, Pythagorismus und Pantheismus auf eine freilich etwas seltsame Weise mit einander verknüpfte und auch als Gegner der Scholastik auftrat. Er hielt nämlich eine gewisse oder zuverlässige Erkenntniß der Wahrheit dem Menschen für unerreichbar (praecisio veritatis inattingibilis); man müsse sich also mit einer mehr oder weniger wahrscheinlichen Meinung (conjectura) begnügen; was er auch die gelehrte Unwissenheit (docta ignorantia) nannte. Deshalb verspottete er die Scholastiker als Leute, die alles zu wissen glaubten und daher auch über solche Dinge disputirten, welche weit über die menschliche Erkenntnißkraft hinausgingen. Da er indessen für jene Zeiten nicht gemeine mathematische Kenntnisse besaß, so faßt' er eine Vorliebe für das pythagorische, auf die Zahlenlehre gebaute, System, erklärte die Zahlen für die entwickelte Vernunft (ratio explicata), indem in den Zahlenverhältnissen die Principien des Erkenntnißvermögens enthalten seien, und bediente sich auch der mathematischen Symbole zur Bezeichnung der philosophischen Lehren. Das göttliche Wesen betrachtete er als das Größte überhaupt (maximum), welches aber auch als absolute Einheit das Kleinste (minimum) sei, und als Vater aus sich die Gleichheit und die Verbindung der Gleichheit mit der Einheit, den Sohn und den Geist, erzeugt habe. Die Welt sei daher nichts anders als das zusammengezogene oder endlich gewordene Maximum, Schöpfer und Schöpfung im Grunde Eins, obgleich diese Einheit von dem Menschen nur unvollkommen und auf symbolische Weise erkannt werde, weil alle Erkenntniß durch die Zahl vermittelt sei. Nach diesen mystisch-pantheistischen Ansichten sucht' er auch die Geheimnisse der positiven Religion (Dreieinigkeit, Menschwerdung des Sohnes rc.) zu erklären, verwickelte sich aber freilich dabei in unauflösliche Schwierigkeiten, so daß auch sein Vortrag oft ins Dunkle und Ueberschwengliche fiel. S. Dess. Opera (unter welchen sich die Schriften: De docta ignorantia — Apologia doctae ignorantiae — De conjecturis libb. II. — De sapientia libb. III — befinden) Paris, 1514. u. Basel, 1565. Beide Ausgaben in drei Foliobänden.

Nicolaus von Damask (N. Damascenus) ein Philosoph des 1. Jh. vor und nach Chr., der sich auch als Redner,

Dichter und Geschichtschreiber ausgezeichnet hat, und mit Herodes und Augustus in genauen Verbindungen stand. Im Ganzen hielt er sich an die Philosophie des Aristoteles, wiewohl er auch Plato's Schriften hochschätzte; weshalb ihn Suidas in s. Wörterbuche (s. v. *Νικολαος*) entweder einen Peripatetiker oder einen Platoniker nennt. Doch war er offenbar mehr jenes als dieses, da er die Philosophie und die Schriften des Aristoteles vorzugsweise commentirte. (S. Simplic. in Arist. physica p. 32. post. et in Arist. de coelo p. 97. ant. — Averrh. in Arist. metaph. XII. com. 44. et in Arist. de anima III. com. 14.). Es ist aber von seinen philosophischen Schriften keine mehr übrig. Denn daß er Verf. der unter den aristotelischen Werken befindlichen Schrift von der Welt (*περι κοσμου*) sei, wie Einige vermuthet haben, ist unerweislich. Die Bruchstücke seiner Schriften (besonders der historischen) hat am besten und vollständigsten herausgegeben Joh. Konr. Orelli. Lpz. 1804. 8. nebst einem Suppl. Ebend. 1811. 8. Vergl. Hug. Grotii ep. 262. s. ad Gallos 110. (wo vieles aus den Alten über diesen N. gesammelt ist) und Franç. Sevin, recherches sur l'histoire de la vie et des ouvrages de Nicolas de Damas (in den Mém. de l'acad. des inscr. und daraus in der eben angeführten orellischen Ausg. der Bruchstücke). Das ihm ebenfalls beigelegte Drama Sosanis oder Sosannes hat wahrscheinlich den Johann von Damask zum Verf. S. Fabric. bibl. gr. II. p. 312. III. p. 500. et 742. IX. p. 684.

Nicole (Pierre N.) ein Moralphilosoph des 17. Jh. (gest. 1695) zur strengen jansenistischen Partei und zu den Messieurs de Port-royal gehörig, welche sowohl die probabilistische Moral der Jesuiten als auch die eudämonistische Moral Montaigne's bekämpften. Doch zeigte sich N. dabei nicht unbefangen genug, indem er sich auf die Seite eines schwärmerischen Rigorismus hinneigte. S. Dess. essais de morale. Par. 1671. 6 Bde. 12. u. öfter. — Instructions théologiques et morales. Par. 1709. 12. — Seine gesammten Oeuvres moraux erschienen zu Par. 1718. 24 Bde. 12. Er nannte sich auch Wendrock. Vergl. Pascal.

Nicoloch von Rhodus (Nicolochus Rhodius) ein skeptischer Philosoph, Timo's Schüler, der sich nicht weiter ausgezeichnet hat. Diog. Laert. IX, 115.

Nicomach (Nicomachus) Sohn des Aristoteles (von der zweiten Gattin Herpyllis aus Stagira, die er nach dem Tode der ersten, Pythias, genommen hatte), an welchen die aristotelische Hauptschrift über die Moral (*ηθικα νικομαχεια* s. ethica ad Nicomachum libb. X.) gerichtet ist. Einige behaupten, er habe auch selbst eine Ethik in 6 Büchern und einen Commentar zur Physik seines Vaters geschrieben und sei vornehmlich von Theo-

phrast zum Philosophen gebildet worden. Wäre dieß gegründet, so könnt' er nicht als ein sehr junger Mann im Kriege geblieben sein, wie Aristokles beim Eusebius berichtet. Von seinen Schriften ist nichts mehr übrig, und von eigenthümlichen Philosophemen desselben nichts bekannt. Vermuthlich blieb er den Lehren seines Vaters und Theophrast's völlig treu.

Nicomach von Gerasa (Nicomachus Gerasenus) ein im 2. Jh. nach Chr. (wahrscheinlich unter oder bald nach Trajan) lebender Neupythagoreer, der sich hauptsächlich (wie sein Vorgänger Moderat — s. d. Art.) mit Erklärung und Entwickelung der pythagorischen Zahlenlehre beschäftigte. Zu dem Ende schrieb er eine Einleitung in die Zahlenlehre in 2 Büchern (Introduct. in arithmet. Gr. Par. 1538. 4. auch von Ast — s. nachher) welche späterhin Jamblich commentirte (Jambl. in Nicom. introd. arithm. Gr. et lat. ed. a Sam. Tennulio. Acc. Joach. Camerarii explicatio in II libb. Nicom. Arnheim, 1668. 4.) und ein musikalisches Werk in 2 Büchern (Enchirid. harmon. Gr. et lat. ed. a M. Meibomio — inter antiquae musicae auctores VII. Amst. 1652. 4.). Seine Theologumena arithmetica, worin er die Zahlenlehre insonderheit auf physische und moralisch-religiose Gegenstände anwandte, sind nur noch im Auszuge bei Photius (bibl. cod. 187.) vorhanden. Denn das unter jenem Titel (Par. 1643. 4.) herausgegebne und von Meursius (im Denar. Pythag.) commentirte Werk ist nicht von diesem N., sondern vielleicht von Jamblich. S. Thom. Gale ad Jambl. de myst. Aegypt. p. 201. Eine neuere und bessere Ausgabe ist: Theologumena arithmetica et Nicom. Geras. institutio arithmetica. Ed. Frdr. Ast. Lpz. 1817. 8.

Nicomed und Nicostrat (Nicomedes et Nicostratus) sind zwei Commentatoren des Aristoteles, deren Commentare aber verloren gegangen. Doch sollen von dem Ersten noch Scholien zu Arist. analytica priora handschriftlich existiren. Den zweiten erwähnt Simpl. ad Arist. categorias fol. 14. b. 32. b. 108. b. Von ihrer Persönlichkeit ist sonst nichts bekannt.

Niederes als Gegensatz vom Höhern wird philosophisch in verschiedener Beziehung genommen. Niedere Begriffe heißen in der Logik die Artbegriffe im Verhältnisse zu den Gattungsbegriffen als höheren. S. Geschlechtsbegriffe. In der Moral heißen niedere Pflichten diejenigen, welche im Collisionsfalle andern als höhern nachstehn. S. Collision. In der Aesthetik werden ebenso niedere und höhere Künste, auch in besondrer Beziehung auf die redenden Künste, unterschieden. S. Künste und Schreibart. Desgleichen werden in ästhetischer sowohl als anthropologischer Hinsicht niedere nnd höhere Sinne od. Vermögen unterschieden. S. Sinn. Auch vergl. niedrig.

Niederländische Philosophie s. holländische Philos.

Niederträchtig s. Niedrig.

Niedlich heißt alles Kleine, wiefern es zugleich schön ist, wenn auch im niedern Grade, wo man es hübsch nennt. So heißt das Vergissmeinnicht ein niedliches Blümchen. Eben so nennen wir Kinder niedlich, wenn sie hübsch sind. An erwachsenen Personen können aber auch einzele Theile, wie Hände und Füße, niedlich heißen, wenn sie nur nicht allzuklein sind, weil sie dann so unverhältnissmäßig (disproportionirt) sein würden, daß sie ins Misgestaltete, folglich Hässliche fielen. Niedlichkeit könnte daher auch für Schönheit im verjüngten Maßstabe oder kleinere Schönheit im Kleinen erklärt werden. Die größere oder höhere Schönheit fodert immer auch größere Formen. Wer daher ein großer Künstler werden will, darf sich nicht immer mit kleinen Gegenständen beschäftigen, weil er dann stets nur Niedliches hervorbringen würde. Es erhellt hieraus von selbst, daß es widersinnig ist, wenn man große oder gar erhabene Gegenstände, wie den gestirnten Himmel, niedlich nennt. Wirft sich der Geschmack eines Menschen vorzugsweise auf das Niedliche, so ist dieß allemal Beweis eines verdorbnen Geschmacks, vielleicht auch einer kleinlichen oder niedrigen Denkart. S. den folg. Art.

Niedrig ist zusammengezogen aus niederig. Das Niedrige ist also mit dem Niederen verwandt und deutet daher ebenfalls auf ein Höheres, dem es entgegensteht. S. Niederes. Allein jenes wird meist in einem schlechten oder verächtlichen Sinne genommen. Besonders ist dieß der Fall, wenn von einer niedrigen Gesinnung oder Denkart die Rede ist; denn man versteht darunter nichts anders als eine gemeine, eigennützige, pöbelhafte, knechtische, und setzt ihr die edle oder erhabne entgegen. Will man eine solche Gesinnung als sehr niedrig bezeichnen, so heißt sie niederträchtig, obwohl gemeine Leute zuweilen vornehme Herren, die sich zu ihnen herablassen, so nennen. Wenn man dem Hochkomischen das Niedrigkomische entgegensetzt, so denkt man zwar nicht an etwas Schlechtes. Man sollt' es aber ebendarum lieber das niedere Komische oder zusammengezogen das Niederkomische nennen. Denn wenn das Komische ins Niedrige (Gemeine, Platte, Pöbelhafte) fällt, so hört es auf, ein Geschmacksobject im bessern Sinne oder ein Gegenstand des ästhetischen Wohlgefallens zu sein, weil es einem Gebildeten ekelhaft wird. S. komisch und Posse.

Niemeyer (Aug. Herm.) geb. 1754 zu Halle, wo er auch studirte und 1777 sich als Magister habilitirte, 1780 außerord. und 1784 ord. Prof. der Theologie, späterhin auch Aufseher des

Pädagogiums, Oberconsistorialrath und Kanzler der Universität wurde, hat sich als Philosoph vornehmlich durch seine oft aufgelegten Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts (Halle, 1796. 8. A. 7. 1818. 3 Bde.) um die Pädagogik verdient gemacht. Damit sind noch zu verbinden: Deff. Leitfaden der Pädagogik und Didaktik. Halle, 1803. 8. A. 2. 1814. — Ansichten der deutschen Pädagogik und ihrer Geschichte im 18. Jh. Halle, 1801. 8. — Originalstellen griechischer und römischer Classiker über die Theorie der Erziehung. Halle und Berl. 1813. 8. — Seine Leistungen und Verdienste als Theolog, Kanzelredner, religiöser Dichter und praktischer Erzieher gehören nicht hieher. Im J. 1827 feierte er sein Lehrerjubelfest mit großer Theilnahme von allen Seiten.

Nießbrauch oder umgekehrt Nutznießung (usus fructus) findet zwar bei jedem Eigenthume statt, wiefern es gebraucht oder genossen wird. Allein man versteht darunter vorzugsweise das Recht der Benutzung eines fremden Eigenthums. Ein solches Recht kann natürlicher Weise (ohne positive Gesetze) nur mit Einwilligung des Eigenthümers, also durch einen Vertrag entstehn, es mag nun dieser ausdrücklich oder stillschweigend abgeschlossen worden sein. Es kann nämlich wohl der Fall sein, daß jemand sein Eigenthum nicht selbst benutzen kann oder will; er überlässt also dann einem Andern die Benutzung desselben, der ebendaher der Nießbraucher oder Nutznießer (usufructuarius) heißt. Gewöhnlich geschieht dieß gegen eine gewisse Entgeltung, wie bei Darleihung eines Capitals gegen gewisse Zinsen oder bei Verpachtung eines Grundstücks gegen irgend eine Abgabe in Geld oder Früchten. Doch kann man auch jemanden den Nießbrauch einer Sache ganz unentgeltlich überlassen. Man behält sich dann nur das rechtliche Eigenthum vor. — Der wahre Eigenthümer heißt auch dominus directus, der Nutznießer aber dominus indirectus s. utilis. Jener hat das Obereigenthum, dieser bloß ein Untereigenthum.

Niethammer (Frdr. Imman.) geb. 1766 zu Beilstein im Würtembergischen, seit 1793 außerord. Prof. der Philos. und seit 1797 Doct. und außerord. Prof. der Theol. zu Jena, seit 1804 ord. Prof. der Theol. und baierscher Consistorialr. zu Würzburg, seit 1807 Central- Schul- und Studienrath zu München. Als Philosoph hat er sich in folgenden, theils im kantischen theils im fichteschen Geiste abgefassten, aber auch mannigfaltige Beweise des Selbdenkens enthaltenden, Schriften gezeigt: De vero revelationis fundamento diss. II. Jena, 1792. 4. — Ueber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Jena, 1792. 8. — Versuch einer Ableitung des moralischen Gesetzes aus der Form der reinen Vernunft. Jena, 1793. 8. (Auch in Schmid's und Snell's philos. Journ. B. 2. H. 2. S. 1 ff.) — Ueber Reli-

gion als Wissenschaft, zur Bestimmung des Inhalts der Religionen und der Behandlungsart ihrer Urkunden. Neustrel. 1795. 8. — Versuch einer Begründung des vernunftmäßigen Offenbarungsglaubens. Lpz. u. Jena, 1798. 8. (Ist eine deut. Umarbeitung einer 1797 herausg. lat. Inauguralschrift: Doctrina de revelatione etc.) — Ueber Pasigraphik und Ideographik. Nürnb. 1808. 8. — Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit. Jena, 1808. 8. — Auch gab er erst allein (Neustrel. 1795—6), dann mit Fichte (Jena, 1797—8. in mehren Bden u. Hften. 8.) ein philos. Journ. heraus, welches verschiedne (meist moralisch-religiose) Abhandlungen von ihm enthält. Hierauf bezieht sich Dess. Verantwortungsschrift als Mitherausgebers des philos. Journ. in den von Fichte herausgegebnen gerichtlichen Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus (Jena, 1799. 8.) S. 121 ff.

Nieuwentydt oder —tyt (Bern. van N.) geb. 1654 und gest. 1718, ein holländischer Arzt, der sich, wie sein Zeitgenosse Derham, vorzüglich mit der Physikotheologie beschäftigte. Doch sind seine physikotheologischen Betrachtungen minder fasslich, weil er zu viel physiologische und anatomische Kenntnisse voraussetzt, indem er vorzüglich aus dem innern Organismus des thierischen Körpers das Dasein Gottes beweisen will, während sich jener mehr an das äußerlich Wahrnehmbare hält. S. Dess. regt gebruyk der weereld beschovwinge. Amsterd. 1716. 4. Deutsch mit Anmerkk. von Joh. Andr. Segner. Jena, 1747. 4.

Nihil (oder nihilum) das Nichts, wovon der Nihilismus seinen Namen hat. S. Nichts und nihil est.

Nihil (oder nil) admirari —, nichts bewundern — s. Athaumasie.

Nihil appetimus, nisi sub ratione boni, et nihil aversamur, nisi sub ratione mali — wir begehren nichts, als weil es gut, und verabscheuen nichts, als weil es bös — ist ein Grundsatz, der ganz richtig ist, wenn er bloß auf das relativ Gute und Böse d. h. auf das Angenehme und Unangenehme, Nützliche und Schädliche bezogen wird. Denn wenn wir uns gleich im Urtheile über beides irren können, so ist es doch gewiß, daß, wenn wir etwas begehren, wir es für angenehm oder nützlich halten, und wenn wir etwas verabscheuen, wir es für unangenehm oder schädlich halten, und daß ebendadurch unser Begehren und Verabscheuen bestimmt wird. Auf das absolut oder sittlich Gute und Böse aber darf der Satz nicht geradezu bezogen werden; denn dieses ist nicht Gegenstand des begehrenden und verabscheuenden Triebes, sondern d s Willens, der auch wollen kann, was der Trieb verabscheut, und nicht wollen, was der Trieb begehrt. S. Trieb und Wille,

auch bös und gut. Es kann aber das sittlich Gute zuweilen dem Triebe widerstreiten und so als bös verabscheut, oder das sittlich Böse dem Triebe schmeicheln und so als gut begehrt werden. Dann bezieht sich also indirect (durch Vermittelung des Triebes) jener Satz auch hierauf.

Nihil est — es ist nichts — ist eine in sich selbst zerfallende Behauptung, die man auch Nihilismus genannt hat. Denn wenn gar nichts wäre, so könnte man auch gar nichts behaupten. Das Ich, welches etwas behauptet, muß sich doch wenigstens selbst als etwas setzen. Indessen würde freilich ein durchaus consequenter Idealismus wenigstens mit dem Nihilismus beginnen müssen. Denn indem er ein Ideales als das Erste oder Ursprüngliche setzt, setzt er ein Ideales ohne irgend ein Reales, weil dieses erst aus jenem abgeleitet werden soll. Er muß also dann mit dem absoluten Nichts anfangen, was auch wirklich einige neuere Naturphilosophen (z. B. Oken) gethan haben. Zwischen jenem Nichts aber und dem Etwas ist eine solche Kluft, ein solcher Abgrund für die Vernunft, daß ihn keine Speculation ausfüllen kann. Vergl. Idealismus. — Der Sophist Gorgias schrieb ein eignes, jetzt aber nicht mehr vorhandnes, Buch darüber, daß nichts sei (ουδεν ειναι). S. Gorgias.

Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu — Nichts ist im Verstande, was nicht vorher im Sinne war — ist der Grundsatz der Sensualisten und Empiristen, der aber schon darum nicht gelten kann, weil er weit über alle Erfahrung hinausgeht und daher das System selbst über den Haufen wirft. Ein consequenter Anhänger dieses Systems dürfte eigentlich nur sagen: Nihil equidem invenio in meo intellectu, quod non ante fuerit in meo sensu — Ich für meine Person finde nichts in meinem Verstande, was nicht vorher in meinem Sinne war. In dieser Beschränkung auf das Individuum könnte man den Satz wohl zugeben. Denn jeder muß am besten wissen, was er in sich findet. Aber dann enthielte der Satz auch nichts weiter, als das Geständniß, daß man noch ganz in der Sinnlichkeit befangen sei, also auf einer so tiefen Bildungsstufe stehe, wo der Mensch noch kein Bewusstsein von demjenigen hat, was über den Kreis der unmittelbaren Wahrnehmung hinaus liegt. Aus einem solchen Individualsatze einen allgemeinen Lehrsatz machen und diesen als Princip einem ganzen Systeme der Philosophie zum Grunde legen, ist wohl eine der größten Anmaßungen, die sich Philosophen je erlaubt haben. Uebrigens vergl. Empirismus und Sensualismus.

Nihil sciri potest, ne id ipsum quidem — Nichts kann man wissen, nicht einmal dieses selbst, nämlich daß man nichts weiß — s. Skepticismus und skeptische Formeln.

Nik... s. Nic...

Nimbus (nimbus) bedeutete ursprünglich wohl nur Dunst, Nebel, Wolke, dann auch Lichtschimmer, wie er sich in den Wolken zeigt. Da man sich nun die Götter von Lichtwolken umgeben dachte, so mag daher die Sitte entstanden sein, die Häupter der Götterbilder, späterhin auch der Bilder von vergötterten Menschen (Fürsten und Heiligen) mit einem Lichtschimmer oder Strahlenkranze, wie mit einer Stirnbinde, zu umgeben, um sie vor andern Bildern auszuzeichnen. Die Bedeutung, Stirnbinde, ist also wohl erst davon abzuleiten. Die Geschichte der Philosophie berichtet auch von einigen Philosophen, deren Haupt von Strahlen eines göttlichen Lichts umflossen gewesen, wie Plotin und Proclus. Dieser Nimbus ist jedoch, wie so mancher andre, mit welchem Menschen sich selbst oder Andre umgeben hatten, mit der Zeit wieder verschwunden.

Niphus s. Augustinus N.

Nitsch oder richtiger Nitzsch (Karl. Ludw.) geb. 1751 zu Wittenberg, seit 1790 Doct. und Prof. der Theologie, auch Generalsup. daselbst, hat außer mehren theologischen Schriften auch folgende philosophische (besonders in die Moral und Religionsphilos. einschlagende und in dieser Beziehung manches Eigenthümliche enthaltende) herausgegeben: Historia providentiam divinam quatenus et quam clare loquatur. Wittenb. 1776. 4. — Commentatt. XI de judicandis morum praeceptis in N. T. a communi omnium hominum ac temporum usu alienis. Ebend. 1791 — 1802. 4. — Neuer Versuch über die Ungültigkeit des mosaischen Gesetzes und den Rechtsgrund der Eheverbote. Witt. u. Zerbst, 1800. 8. — De peccato homini cavendo, quamquam in hominem non cadente. Wittenb. 1802. 4. — De discrimine legislationis et institutionis divinae in universum. Ebend. 1802. 4. wozu noch in demselben J. ein Nachtrag unter dem Tit. erschien: Discr. legisl. et instit. div. ab ipso Jesu agnitum. — De revelatione religionis externa eademque publica commentatt. VI. Ebend. 1805 — 7. 4. Zusammengedruckt: Lpz. 1808. 8. — Diss. II de mortis a J. Ch. oppetitae necessitate morali. Witt. 1810 — 1. 4. — Diss. II. de gratiae dei justificantis necessitate morali. Witt. 1812 — 3. 4. — Ueber das Heil der Welt, dessen Gründung und Förderung. Witt. 1817. 8. — Ist nicht zu verwechseln mit demjenigen Nitsch, welcher a general and introductory view of Kant's principles concerning man, the world and the deity (Lond. 1796. 8.) herausgegeben hat und mir nicht weiter bekannt ist.

Nizolius (Marius) aus Bersello gebürtig, ein italienischer Gelehrter des 16. Jh. (st. 1540), der die scholastische Barbarei so glücklich bekämpfte und eine bessere Art zu philosophiren so kräftig

empfahl, daß selbst Leibnitz für gut fand, dessen darauf bezügliches Werk wieder ins Leben zurückzurufen. S. M. Nizolii Antibarbarus s. de veris principiis et vera ratione philosophandi contra Pseudophilosophos. Libb. IV. Parma, 1553. 4. Ed. G. W. Leibnitz. Frkf. a. M. 1674. 4. Eine neue, unsern Zeiten angepaßte, Auflage dieses Werks könnte nichts schaden, würde aber auch vielleicht nichts helfen, da unsre Pseudophilosophen sie schwerlich lesen möchten.

Nomaden (von νεμειν, weiden, daher νομη, auch νομος, die Weide) sind Menschen, welche mit ihren Viehheerden umherziehn, um sie da, wo sie eben Nahrung finden, weiden zu lassen. Sind solche Menschen mit einander stammverwandt, so daß sie ein größeres Ganze bilden, welches ungeachtet jenes Umherziehens zusammenhält und auch wohl ein Oberhaupt an seiner Spitze hat, so heißt dieses Ganze ein Nomaden- oder Hirtenvolk. Ein nomadisches Leben ist also eigentlich ein Hirtenleben, dann überhaupt ein umherschweifendes, an keinen bestimmten Wohnplatz gebundnes Leben. Dieses Leben hat manche Reize; es findet daher nicht bloß bei rohen Völkern statt, sondern auch bei solchen, die schon einen gewissen Grad von Bildung erlangt haben, wie bei den Arabern. Ja es giebt mitten unter gebildeten Völkern noch einzele Nomaden, wie die Zigeuner, die ursprünglich wohl ein ganzes Nomadenvolk waren, jetzt aber so zerstreut sind, daß sie nur noch in kleinern Familien oder truppweise umherziehn. Allein die Vernunft kann ein solches Leben doch nicht billigen, weil, wenn alle Menschen oder Völker so leben wollten, die Menschheit nicht nur in der Bildung sehr zurückbleiben, sondern auch bald Mangel an Subsistenzmitteln leiden uud mit sich selbst in einen Kampf auf Leben und Tod gerathen würde. Nur dadurch, daß die Menschen und Völker feste Wohnsitze annehmen, den Boden ordentlich bebauen und sich eine regelmäßige bürgerliche Verfassung geben, ist es möglich, daß das Menschengeschlecht auf der Erde gedeihe, daß es sich physisch, intellectual, ästhetisch und moralisch so entwickle und ausbilde, wie es den Foderungen der Vernunft gemäß ist. Das Nomadisiren kann daher immer nur auf einer niedern Bildungsstufe statt finden und verschwindet ebendeswegen mit der fortschreitenden Ausbreitung und Bildung des Menschengeschlechts von selbst. Folglich ist vorauszusehn, daß eine Zeit kommen muß, wo kein Nomadenvolk mehr auf der Erde ist, weil es eben an Platz dazu fehlen wird. Denn Nomadenvölker brauchen viel Platz, wenn sie nicht mit ihren Heerden verhungern sollen. Daher sind auch viele Kriege auf diese Art entstanden, indem Nomadenvölker entweder auf einander oder auf solche Völker stießen, die schon feste Wohnsitze angenommen hatten.

Nomen (nomen) Name oder Wort. S. beides.

Nominal (vom vorigen) heißt alles, was den Namen einer Sache oder das sie bezeichnende Wort betrifft, wofür dann auch **verbal** (von verbum, das Wort) gesetzt wird — zuweilen aber auch das, was nur den Namen, aber nicht die Sache selbst hat, was also nicht **real** ist. So heißt der Adel ein **Nominal-Adel**, wenn er ein bloßer Titel ohne wesentliche Vorrechte ist. (S. **Adel**). So heißen Erklärungen und Eintheilungen **Nominal-** oder auch **Verbal-Definitionen** und **Divisionen**, wenn nicht der Begriff selbst seinem Wesen nach erklärt und eingetheilt wird, sondern bloß das Wort, welches denselben bezeichnet. S. **Erklärung** und **Eintheilung**. Eben so unterscheidet man den **Nominal-** oder **Nennwerth** einer Sache (besonders der Staatspapiere) von ihrem **Realwerthe** oder dem Werthe, den sie wirklich im Lebensverkehre hat. — Was aber den schlechtweg sogenannten **Nominalismus** und die daher benannten **Nominalisten** betrifft, so vergl. den folgenden Artikel.

Nominalismus (von demselben) ist diejenige Ansicht von den Geschlechtsbegriffen (den Begriffen der Gattungen und Arten, welche die Scholastiker auch allgemeine Dinge, entia universalia, oder schlechtweg Universalien nannten), vermöge der man annimmt, jene Begriffe seien nichts weiter als **Namen der Dinge** oder **Wörter** (nomina rerum s. flatus vocis), deren wir uns bedienen, um die Aehnlichkeiten der Einzeldinge zu bezeichnen und so eine Mehrheit derselben unter einem gemeinschaftlichen Titel zu befassen, z. B. unter dem Titel eines Thiers oder einer Pflanze oder eines Steins u. s. w. Diese Ansicht von den Geschlechtsbegriffen, welche zuerst der scholastische Philosoph **Roscellin** im 11. Jahrh. bestimmt aussprach, fand zwar (trotz der kirchlichen Verdammung derselben zu Soissons 1092) späterhin (besonders seit dem 14. Jh. durch **Occam's** erneuerte Darstellung derselben) viele Anhänger unter den Scholastikern, die deshalb **Nominalisten** hießen, aber auch viele Gegner, deren einige so weit gingen, die Geschlechtsbegriffe oder Universalien für **wirkliche Dinge** (res) zu erklären. Darum nannte man eben diese Gegner der Nominalisten **Realisten** und ihre Meinung **Realismus**; welcher Realismus also mit dem, der dem Idealismus entgegensteht, nicht zu verwechseln ist, obgleich beide aus derselben Wurzel stammen. (S. **Idealismus** und **Realismus**). Der oft sehr heftige und sogar zuweilen blutige Kampf zwischen den Nominalisten und den Realisten, von welchen jene meistentheils einen freieren Geist als diese zeigten, zieht sich übrigens durch das ganze Mittelalter hindurch und wurde eigentlich nie beendigt, sondern man ermüdete nur zuletzt und gab so den Streit auf, weil man sich über den Ursprung und die wahre

Bedeutung der sogenannten Universalien auf dem Wege, den man einmal eingeschlagen hatte, nicht vereinigen konnte. S. Begriff und Geschlechtsbegriffe. Auch vergl. Joh. Salaberti philosophia Nominalium vindicata s. logica in Nominalium via. Par. 1651. 8. — Ars rationis ad mentem Nominalium. Ebds. 1673. 12. — Thomasii oratio de secta Nominalium; in seinen Oratt. Leipzig, 1685. 8. — Meiners de Nominalium ac Realium initiis; in den Commentatt. soc. Gotting. T. XII. Class. hist. p. 12 ss. — Baumgarten-Crusius de vero Scholasticorum realium et nominalium discrimine etc. Jena, 1821. 4. — Man würde sich übrigens sehr irren, wenn man meinte, der Nominalismus sei überhaupt erst im Mittelalter entstanden. Spuren davon finden sich schon weit früher. S. Stilpo.

Nominativ (casus nominativus) bedeutet die Grundform oder den ersten Endfall eines Nennwortes (nomen), wodurch etwas schlechtweg bezeichnet oder geradezu benannt wird. Mit ihm hat der Vocativ oder Rufefall die meiste Aehnlichkeit, weil auch durch diesen etwas ohne weitere Beziehung, nur in unmittelbarer Anrede, bezeichnet wird. Darum klingt er auch meist jenem gleichlautend. Beide heißen ebendeshalb gerade Fälle (casus directi), die übrigen, Genitiv, Dativ, Accusativ und Ablativ, bezügliche (indirecti s. obliqui). Die Grammatik lehrt hierüber das Weitere.

Nomothesie (von νομος, das Gesetz, und θεσις, die Aufstellung) ist Gesetzgebung; daher Nomothetik, die Gesetzgebungskunst oder auch die Theorie derselben. S. Gesetzgebung.

Non datur tertium — es giebt kein Drittes — ist ein logischer Grundsatz, der sich auf das Verhältniß unmittelbar (direct oder contradictorisch) entgegengesetzter Begriffe und Urtheile bezieht. Das Dritte bedeutet also hier ein Mittleres zwischen zwei widersprechenden Begriffen oder Urtheilen (medium inter duo contradictoria). S. Ausschließung und Widerspruch.

Non entis nulla sunt praedicata — ein Unding hat keine Merkmale, die man von ihm aussagen (prädiciren) könnte — ist eben so, wie der vorige, ein logischer Grundsatz; denn das Unding, von welchem hier die Rede, ist das logische, welches gar nicht gedacht werden kann, weil es durch einen Begriff gedacht werden müsste, der sich in keinem Bewusstsein construiren ließe, indem seine Elemente sich selbst zerstören oder wechselseitig aufheben würden; wie der Begriff eines viereckigen Kreises oder eines runden Vierecks. Von einem solchen Undinge lässt sich weder die Rundung, noch die Viereckigkeit, noch überhaupt irgend ein Merkmal prädiciren, weil es gar nichts ist. Wollte man aber jenen Satz als einen ontologischen oder metaphysischen betrachten, so wär' er unrichtig. Denn alsdann würd' er sich auf das Nichtwirkliche

(auf das Unding in realer Bedeutung) beziehn, was doch immer durch einen im Bewusstsein construirbaren (aus einstimmigen Elementen zusammengesetzten) Begriff gedacht werden kann, mithin als logisches oder Gedankending durch gewisse Merkmale bestimmbar ist, folglich auch seine Prädicate hat. So ist ein Palast in der Luft ein Unding in dieser Bedeutung; er existirt nirgend und kann auch nach den Gesetzen der Schwere nicht existiren. Und doch lässt er sich wohl denken und als Gedankending durch mancherlei Prädicate (rund, eckig, groß, schön ꝛc.) bestimmen. Sollte jener Satz dennoch in ontologischer oder metaphysischer Hinsicht gelten, so müsste man ihn so verstehn: Das Nichtwirkliche hat auch keine wirklichen (realen) Prädicate. Das wäre aber nichts anders als der identische Satz: Was nicht real ist, das ist nicht real. Uebrigens vergl. Ding.

Non existentis nulla sunt jura — der Nichtseiende hat keine Rechte — ist ein juridischer Grundsatz, der eine doppelte Bedeutung hat und daher auch in zwei besondern Formeln ausgesprochen werden kann; nämlich 1. Nondum existentis nulla sunt jura — Wer noch nicht ist, hat keine Rechte. Das Sein ist hier als ein selbständiges und persönliches in der Welt der Erscheinungen zu verstehn, indem dasselbe die alleinige Bedingung ist, unter welcher jemand als ein berechtigtes Subject betrachtet werden kann. Darum hat die ungeborne Leibesfrucht noch keine Rechte, wenigstens nach dem natürlichen Rechtsgesetze, ob uns gleich die Moral Pflichten in Bezug auf dieselbe auflegt, welche das positive Gesetz auch zu Rechtspflichten erheben kann. S. Embryo. Auch die Präexistenz der Seele würde in dieser Beziehung keinen Unterschied begründen, weil die Seele doch nicht für uns existirt, so lange sie nicht durch einen organischen Körper wirksam erscheint, und weil wir überhaupt nichts von einem frühern Dasein der Seele wissen. S. Präexistenz. 2. Non amplius existentis nulla sunt jura — Wer nicht mehr ist, hat keine Rechte. Auch hier ist von derselben Art des Seins die Rede. Mit dem Tode des Menschen hören also alle Rechte desselben in dieser Welt auf. Ob er in einer andern Rechte haben oder von neuem erwerben werde, ist eine Frage, um welche sich die Rechtslehre gar nicht bekümmert, selbst wenn die Postexistenz der Seele als Glaubenssache betrachtet wohl begründet wäre. S. Unsterblichkeit.

Non liquet — es ist nicht klar — eine Formel, mit welcher die Skeptiker ihre philosophische Denkart bezeichnen oder den Grund andeuten, warum sie keinem Dogma Beifall geben. S. Skepticismus, auch skeptische Argumente und Formeln.

Non multa, sed multum — nicht vieles oder vielerlei, sondern viel — ist eine Regel, die gewöhnlich auf das Lesen bezogen

wird und sagen will, daß man nicht vielerlei unter einander, sondern das Gute vielmal lesen solle. Es kann aber jene Regel auch auf das Handeln bezogen werden. Denn wer vielerlei thut oder unternimmt, wird selten viel ausrichten.

Non numeranda, sed ponderanda argumenta — man soll die Gründe nicht (bloß) zählen, sondern (auch und vorzüglich) wägen — ein logischer Grundsatz, der schon unter Abwägung erklärt ist. Auch vergl. Grund und beweisen.

Non omne licitum honestum — nicht alles Erlaubte ist auch ehrenhaft, anständig oder sittlich gut — ist ein Satz, der sich darauf gründet, daß das Tugendgesetz, welches zugleich das Gesetz der wahren Ehre für jedes vernünftige Wesen ist, unser Thun und Lassen mehr beschränkt, als das Rechtsgesetz, weil jenes auch auf die innern Triebfedern unsrer Handlungen Rücksicht nimmt, dieses aber nur eine äußere Einstimmung derselben bezweckt. Nach dem bloßen Rechtsgesetze kann daher manches erlaubt d. h. nicht verboten sein, was das Tugendgesetz nicht gestattet oder verbietet. Wer hartherzig sein will, darf auch dem Hülfsbedürftigen, dem er helfen könnte, die erbetene Hülfe verweigern, obgleich seine Hartherzigkeit unsittlich ist. Und so verbietet auch der äußere Anstand und das damit verbundne Ehrgefühl in Bezug auf die Gesellschaft manches an sich Erlaubte. Ein Gelehrter würde sich z. B. sehr entehren, wenn er wie ein Büchertrödler seine Schriften selbst zu Markte tragen und jedem zum Verkaufe anbieten wollte, obwohl manche Subscribenten- und Pränumerantensammler im Grunde nichts anders thun, wenn sie mit ihren Listen umherlaufen und jeden ersuchen, seinen werthesten Namen einzuzeichnen. Man sollte daher solchen Hausirern obigen Satz gleich mit in die Liste schreiben.

Non regrediendum in statum naturalem etc. s. Naturstand.

Non sapientia regitur mundus, sed fortuna — nicht durch Weisheit wird die Welt regiert, sondern durch Zufall oder Glück — ist das Princip des Casualismus. S. d. W. und Zufall. In der Menschenwelt sieht es freilich oft so aus, als wenn in den Angelegenheiten derselben nicht die Weisheit den Vorsitz führte, weil die Menschen häufig nur den blinden Antrieben ihrer Affecten und Leidenschaften folgen; weshalb auch Manche jenen Satz so ausdrücken: Non sapientia, sed stultitia regitur mundus. Aber daraus folgt weder jener noch dieser Satz. Denn wenn es auch nicht die menschliche Weisheit ist, welche die Menschenwelt regiert, so ist es doch die menschliche Thorheit eben so wenig als der Zufall. Vielmehr steht die Menschenwelt mit aller ihrer Weisheit und Thorheit und scheinbaren Zufälligkeit unter der Führung einer höhern Weisheit, welche auch die Thorheit und selbst

die Lasterhaftigkeit der Menschen zum Guten zu lenken weiß. S. Gott und Fürsehung.

Nordische (besonders altnordische) Philosophie s. Edda. Die neuere nord. Philos. ist meist deutscher Art und Kunst. S. deutsche Philos.

Norm (von norma, das Richtmaß) ist alles, was einem Andern zur Regel oder Richtschnur dient. Daher bedeutet es auch ein Muster. Normal ist daher soviel als regelmäßig oder musterhaft. So heißt das Natur- oder Vernunftrecht ein Normalrecht, und so könnte man auch die Vernunftreligion eine Normalreligion nennen. Ebenso sollen Normalschulen eigentlich Musterschulen sein, ob sie es gleich öfters nicht sind. — Abnorm heißt, was von der Norm abweicht, und enorm, was dieselbe dergestalt überschreitet, daß es ans Uebermäßige oder Ungeheure gränzt. — Etwas normiren heißt ebensoviel, als es nach einer Regel oder einem Muster einrichten. Normativ ist mithin einerlei mit Regulativ.

Norris s. Lee.

Nosce te ipsum, (γνωθι σαυτον) erkenne dich selbst! s. Selbkenntniß.

Nosologie (von νοσος, Krankheit, und λογος, die Lehre) ist Krankheitslehre. Als psychologische Nosologie ist sie eine Theorie von den Seelenkrankheiten. S. d. W.

Nota notae est etiam nota rei s. Schlussarten Nr. 1.

Noth bricht Eisen oder Noth hat kein Gebot (necessitas non habet legem) ist ein Grundsatz, der eine verschiedne Auslegung und Anwendung zulässt. Erstlich kann er heißen: Was sein oder geschehen muß, das kann weder geboten noch verboten werden; denn es steht gar nicht unter moralischen, sondern bloß unter physischen Gesetzen. In diesem Sinne ist der Grundsatz ganz richtig, weil es ungereimt wäre, das physisch Nothwendige durch moralische Vorschriften bestimmen zu wollen. So lassen sich Hunger und Durst weder gebieten noch verbieten; sie kommen von selbst, wenn das natürliche Bedürfniß der Nahrung empfunden wird, und verschwinden von selbst, wenn dieses Bedürfniß befriedigt ist. Aber jener Grundsatz kann auch so gedeutet werden: Wenn der Mensch sich in Noth befindet, so ist ihm alles erlaubt. Und so deuten ihn auch alle Mörder und Räuber; denn sie entschuldigen sich immer mit der Noth, in der sie sich befunden haben. Aber schon dieser Umstand beweist, daß der Grundsatz, so allgemein ausgesprochen, falsch sei. Er kann daher nur unter der Bedingung gelten, daß jene Noth eine dringende Lebensgefahr und daß alsdann eben nur so viel erlaubt sei, als zur Abwendung derselben durchaus nöthig

ist. Man kann daher bleß auch ein Nothrecht nennen, und den gegebnen Fall, auf den es sich bezieht, einen Nothfall. Wer in Gefahr ist zu verhungern, darf so viel nehmen, als zur Sättigung eben erfodert wird, wenn es auch fremdes Eigenthum wäre. Wer in Gefahr ist zu ertrinken, darf das nächste beste Rettungsmittel (ein Bret oder Boot) ergreifen, wenn es auch schon ein Andrer ergriffen hätte. Die Natur hat nämlich den Menschen in solchen Fällen in eine Lage versetzt, wo der Naturtrieb ganz instinctmäßig wirkt, mithin die Handlung als eine physisch nothwendige zu betrachten ist, auf welche das moralische Gesetz sich nicht beziehen lässt. Und so ist es auch bei der sog. Nothwehr d. h. der Vertheidigung gegen mörderischen Angriff. Denn wenn man sagen wollte, der Mensch solle sich dagegen nicht vertheidigen, sondern sich bloß leidend verhalten, so würde solch ein Gebot den Menschen noch unthätiger, hülfloser und werthloser machen, als das vernunftlose Thier, welches sich instinctmäßig vertheidigt, ohne durch irgend eine moralische Vorschrift gebunden zu sein. Die Moral kann überhaupt keine so absolute Passivität fodern, daß der Mensch dadurch völlig unthätig würde, da sie eben die Thätigkeit des Menschen durch Vernunftgesetze regeln soll. Sie widerspräche sich dadurch selbst, machte sich selbst ganz unnütz oder überflüssig. Fodert sie also in irgend einem Falle Aufopferung des Lebens, so muß sie dieß selbst als die höchste Art der Lebensthätigkeit um der Pflicht willen fodern, wie bei dem, der sich eher tödten lässt, als daß er die Wahrheit verleugnete.

Nothfall s. den vor. Art.

Nothgedrungen und darum unverschuldet heißt die Selbhülfe (inculpata tutela), wieferne sie als Nothwehr gedacht wird. S. den vor. Art. Das Recht dazu (jus inculpatae tutelae) findet aber nicht bloß im Naturstande (s. d. W.), sondern auch im Bürgerthume statt, sobald der Fall eintritt, daß der Staat nicht helfen kann oder auch nicht helfen will. Denn dadurch stößt der Staat den Menschen gleichsam von sich, versetzt ihn in den Naturstand und verweist ihn so auf sich selbst. Aber freilich findet das Letztere nur bei absoluter Verweigerung der Rechtshülfe von Seiten des Staates statt; welcher Fall jedoch in keinem gebildeten Staate so leicht eintreten wird. Denn in einem solchen sind überall Gerichte vorhanden, vor welchen der Bürger seine Klage anbringen kann. Wird er mit derselben zurückgewiesen, so muß präsumirt werden, daß die Klage entweder gar nicht gegründet, oder nicht in der rechtlichen Form und vor dem competenten Gerichte angebracht war. Sie muß also dann auf andre Weise und vor einer andern Behörde angebracht werden. Da indessen eine absolute Justizverweigerung doch immer ein möglicher Fall bleibt, so muß

auch in gebildeten Staaten dem Bürger ein Mittel gegeben sein, darüber auf eine wirksame Art Beschwerde zu führen und sich Recht zu verschaffen. Und dieses Mittel ist eine Versammlung von Volksvertretern oder eine synkratische Verfassung. S. Staatsverfassung.

Nothhülfe ist entweder ebensoviel als nothgedrungene Selbhülfe (s. den vor. Art.) oder Beistand in der Noth, wiefern er von Andern geleistet wird. Dieser fällt dann unter den Begriff der Wohlthätigkeit. S. d. W.

Nöthigung ist entweder physisch oder moralisch. Jene fällt unter den Begriff des Zwanges, diese unter den Begriff der Pflicht. S. beide Ausdrücke.

Nothlüge s. Wahrhaftigkeit.

Nothrecht s. Noth.

Nothwehr s. Noth und nothgedrungen.

Nothwendigkeit (necessitas) ist ein Modalitätsbegriff (s. Modalität), welcher zwei andre Begriffe der Art voraussetzt, die der Wirklichkeit und der Möglichkeit. Wenn nämlich etwas als so wirklich gedacht wird, daß es nicht anders möglich sei, so heißt es nothwendig (necessarium). Wird dabei gar keine anderweite Bedingung vorausgesetzt, so heißt es schlechthin, unbedingt (absolut) oder auch innerlich nothwendig, weil alsdann der Grund, warum es so gedacht wird, in ihm selbst und allein liegt. So ist ein Kreis mit unbedingter Nothwendigkeit rund; denn er kann seinem Begriffe nach, welcher eben sein Wesen ausdrückt, nicht anders als so gedacht werden. Und wenn wir an Gott glauben, so werden wir auch diesen als ein unbedingt nothwendiges Ding denken müssen, weil wir keine anderweite Bedingung seines Daseins voraussetzen können, ohne den Begriff oder die Idee von Gott wieder aufzuheben. Es könnte also wohl nach dem Grunde unsers Glaubens an Gott gefragt, und dieser könnte außer Gott, in uns selbst, gesetzt werden, aber nicht der Grund von Gott selbst, da er eben der Urgrund aller andern Dinge sein soll. Sobald demnach etwas zwar als nothwendig seiend gedacht, aber zugleich eine anderweite Bedingung seiner Wirklichkeit gesetzt wird, so heißt es bedingt (hypothetisch) oder auch äußerlich nothwendig, weil dann jene Bedingung eben als eine außer ihm liegende gedacht wird. Auf diese Art erscheint uns jedes Naturereigniß als nothwendig, sobald wir an die natürlichen Bedingungen denken, wodurch das Dasein dieser Dinge in der Zeitreihe bestimmt wird. Diese Nothwendigkeit steht daher unter dem Gesetze der Ursachlichkeit. Denn alles, was als Wirkung vorhergehender Ursachen oder als Product gewisser Factoren (wie der von seinen Eltern erzeugte Mensch) betrachtet wird, wird auch insofern als nothwendig gedacht. Weil wir nun diese Nothwendigkeit bei den Einzeldingen,

die wir in der Natur genauer kennen lernen, überall antreffen, so heißt dieselbe auch die natürliche oder Naturnothwendigkeit. Und weil wir uns nicht vorstellen können, daß, wenn alles Einzele bedingt, das aus allem Einzelen bestehende Ganze unbedingt nothwendig sein sollte, so können wir auch die gesammte Natur, wieferne sie uns erscheint, oder die Sinnenwelt nur für bedingt nothwendig halten; wobei es freilich dahin gestellt bleiben muß, was es mit dem nicht erscheinenden Grunde derselben für eine Bewandniß habe. S. Ding an sich. Von dieser natürlichen oder physischen Nothwendigkeit unterscheiden wir aber noch die sittliche oder moralische, welche sich in den Foderungen des Gewissens oder, was eben soviel heißt, in den Gesetzen der Vernunft für den freien Willen offenbart, indem in diesen Gesetzen von einem Sollen die Rede ist, das gar keinen vernünftigen Sinn hätte, wenn überall nur ein Müssen stattfände, wenn also der menschliche Wille nicht frei wäre. Wie aber eben diese Willensfreiheit mit jener Naturnothwendigkeit vereinbar sei, ist und bleibt freilich für den Menschen selbst ein Geheimniß. S. Freiheit.

Nothzucht (stuprum violentum) ist nicht nur eine des Menschen durchaus unwürdige Handlung, weil sie brutal oder bestialisch ist, sondern auch ein Verbrechen, weil dadurch eine fremde Persönlichkeit unmittelbar verletzt wird. Die Bestrafung einer solchen Rechtsverletzung mit dem Tode, wenn sie geschehen, ist zwar zu hart; aber die Abwehrung derselben, wenn sie eben beabsichtigt wird, durch Tödtung des Angreifers ist erlaubt, weil niemand verbunden sein kann, ein Verbrechen an sich selbst vollziehen zu lassen, und zwar um so weniger, da die Folgen dieses Verbrechens sich weit hinaus erstrecken und sogar lebensgefährlich werden können. Der Nothzüchter trägt also nur die Folge seiner eignen Schuld, wenn er in dem Augenblicke getödtet wird, wo er einen thierischen Trieb auch thierisch befriedigen will. — Wenn man die Nothzucht als Entehrung des Weibes betrachtet, so ist dieß zwar nicht unrichtig, weil die Ehre des Weibes immer etwas dabei leidet. Allein der Mann entehrt sich dadurch weit mehr, weil er sich dem Viehe gleich stellt. Daß ein Weib nachher seine Ehre nur durch einen freiwilligen Tod wieder herstellen könne, wie Lucretia meinte, ist aber doch eine falsche Ansicht von der Sache. Denn vorausgesetzt, daß das Weib wirklich der Gewalt unterlag und nicht etwa bloß nachgab, so ist auch die weibliche Tugend, auf welcher doch allein die wahre Ehre des Weibes beruht, nicht dadurch vernichtet. Auch kann nicht der freiwillige Tod, sondern nur das nachfolgende Leben in Einstimmung mit dem frühern beweisen, daß die Genothzüchtigte an der That völlig unschuldig war. Vergleiche Schande und Selbmord.

Notion (notio) heißt der **Begriff**, wiefern in ihm gewisse **Merkmale** (notae) angetroffen werden. Manche haben zwar bloß die reinen Verstandesbegriffe **Notionen** genannt wissen wollen. Das ist aber nur willkürlicher Sprachgebrauch. S. **Begriff** und **Merkmal**, auch **Kategorem**.

Noumen (νοουμενον von νοειν, denken) ist ein **Gedankending**. S. d. W. Noumen in negativer Bedeutung nennt **Kant** das Ding an sich, weil gar nicht gesagt werden kann, was es sei, der Begriff von ihm also keinen positiven Inhalt hat. S. **Ding an sich**. Wessen Begriff dagegen einen solchen Inhalt hat, das wäre ein Noumen in positiver Bedeutung, wenn es auch bloß gedacht, nicht wahrgenommen würde, wie Gott und alles Uebersinnliche. Im Grunde sind alle Abstracta zugleich Noumena; daher sind es auch die sog. **Universalien**. S. d. W.

Nous oder **Nus** (νους von derselben Abstammung) ist Verstand oder auch Vernunft; denn es wird im Griechischen oft mit Logos gleichgeltend gebraucht. **Anaxagoras** nannte so die Gottheit als weltbildende Intelligenz. S. jenen Namen.

Nüchternheit bedeutet somatisch den Zustand, wo man nichts gegessen und getrunken hat. Da man in diesem Zustande, wenn er nicht zu lange dauert, seine volle **Besonnenheit** zu haben pflegt, so nennt man psychisch auch diese oft Nüchternheit. Wie mag es nun wohl zugehn, daß man zuweilen die Nüchternheit als eine Art von Vorwurf gebraucht und diesen Vorwurf sogar Philosophen gemacht hat? Soll denn etwa der Philosoph berauscht oder betrunken sein? Unstreitig kommt dieser Vorwurf von jenen Pseudophilosophen her, die da meinen, Philosophie und Poesie seien gar nicht wesentlich verschieden; ein Philosoph müsse sich also in demselben Zustande der Begeisterung (den man auch dichterischen Wahnsinn, furor poeticus, genannt hat) befinden, wie der Poet. Das ist aber eine ganz falsche Behauptung. Der Philosoph kann und soll wohl auch für alles Wahre und Gute begeistert sein; aber diese Begeisterung ist weit stiller, ruhiger und besonnener, als die des Dichters oder schönen Künstlers überhaupt. Hier ist die Einbildungskraft, dort die Vernunft das vorwaltende Geistesvermögen. Eine Vernunft aber, die nicht nüchtern, wäre gar keine, am wenigsten eine wissenschaftliche, eine philosophirende. S. **Philosoph**.

Nulla regula sine exceptione (keine Regel ohne Ausnahme) s. **Regel**.

Nullibisten s. **Holomerianer**.

Nullität (von nullus, keiner) ist Nichtigkeit, dann Ungültigkeit, auch Nichtswürdigkeit. Daher schreibt man auch völlig unbedeutenden Menschen Nullität zu, weil sie gleichsam Nullen in der menschlichen Gesellschaft sind. — Von den Geheimnissen, welche

man zuweilen in der **Null selbst** gesucht hat, kann man im strengsten Sinne sagen, daß sie lauter Nullitäten seien.

Numenius aus Apamea in Syrien (N. Syrus) ein neuplatonischer oder eklektischer Philosoph des 2. Jh. nach Chr. Doch nennen ihn auch Einige einen Pythagoreer, weil er platonische und pythagorische Philosophie mit einander und selbst mit orientalischen Philosophemen verband. Orig. adv. Cels. IV, 6. V, 5. 7. Euseb. praep. evang. IX, 6. 7. XI, 10. 18. XIII, 5. XIV, 5. XV, 17. In diesen Stellen findet man auch Bruchstücke von seinen Werken, welche Werke Plotin sehr hochschätzte und nach Einigen sogar ausgeschrieben haben soll. Porph. vit. Plot. c. 17. Jene Bruchstücke beziehen sich theils auf die geheimere Lehre (*απορρητα*) Plato's theils auf den Unterschied zwischen diesem Philosophen und den Akademikern. Im Ganzen scheint er mit dem jüdischen Philosophen Philo einstimmig gedacht zu haben, indem er ein höchstes Wesen annahm, das zwar unveränderlich sei, aus welchem aber zuerst der Demiurg (wahrscheinlich einerlei mit dem philonischen Logos) hervorgegangen oder ausgeflossen, und dann mittels desselben auch die übrige Welt. — Verschieden von ihm ist der gleichzeitige Alexander Numenius, von dem noch eine rhetorische Schrift über die Figuren übrig ist (*περι των της διανοιας σχηματων*, gr. et lat. ed. Laur. Normann. Upsal. 1690. 8.). Auch ein Pyrrhonier oder Skeptiker dieses Namens wird erwähnt, von dem aber nichts weiter bekannt ist. Diog. Laert. IX, 102. 114.

Numerisch (von numerus, die Zahl) ist alles, was sich auf Zahlen bezieht, mithin ebensoviel als arithmetisch (von *αριθμος*, numerus). Numerische Einheit ist demnach Zahleinheit, welche allen Individuen zukommt, wenn sie auch noch so zusammengesetzt sind oder aus einer großen Menge von Theilen bestehn. Denn wieferne diese Theile zu einem und demselben Ganzen verbunden sind, gelten sie doch beim Zählen der Dinge nur für Eins. Der numerische Unterschied ist daher auch der Unterschied der Einzelwesen von einander, wie der specifische und der generische der Unterschied der Arten und der Gattungen von einander. Die numerische Identität bedeutet das Beharren eines Dinges in seiner Individualität, vermöge der es der Zahl nach eins und dasselbe (idem quoad numerum) bleibt, wenn es auch der Größe oder Beschaffenheit nach ein andres (aliud quoad quantitatem vel qualitatem) wird. Diejenigen, welche keine persönliche Unsterblichkeit annehmen, sondern die Seele des Menschen nach dem Tode in die allgemeine Weltseele aufgenommen werden (gleichsam ins All der Dinge zerfließen) lassen, leugnen also auch jene numerische Identität der Seele, rauben aber dadurch freilich dem Glau=

ben an Unsterblichkeit sein eigentliches (moralisch-religioses) Interesse. S. Unsterblichkeit. — Das Substantiv Numerus wird übrigens auch von den Redekünstlern gebraucht, um den Wohllaut der prosaischen Rede (die wohlgefällige Folge der Sylben und Wörter in Ansehung ihrer Länge und Kürze, ohne sie doch so streng abzumessen und abzuzählen, wie es in der poetischen oder metrisch gebundnen Rede geschieht) damit zu bezeichnen. Dieser Numerus fällt also unter den Begriff des Rhythmus. S. Rhythmik, auch Metrik.

Numismatik (von νομισμα, eine durch das Gesetz [νομος] bestimmte Münze, welche bei den Doriern auch selbst νουμμος = νομος hieß; daher das lat. numus oder nummus) kann sowohl die Münzkunst als die Münzwissenschaft bedeuten. S. Münzkunst.

Nutzbarkeit ist die relative Güte der Dinge, ihre Brauchbarkeit als Mittel für gewisse Zwecke, also ihre Beziehung auf unsern Nutzen (Vortheil oder Gewinn). Wenn sie demnach dergleichen gewähren, so heißen sie selbst nützlich oder es wird ihnen Nützlichkeit beigelegt; wovon unnütz und Nutzlosigkeit das negative, schädlich und Schädlichkeit aber das positive Gegentheil sind. Dieses sagt also mehr als jenes; denn was ohne Nutzen ist, braucht darum noch keinen Schaden zu bringen. — Das Nützliche kann einerseit als eine Art des Guten, anderseit als eine Art des Angenehmen betrachtet werden. Es ist nämlich relativ gut, wiefern es als Mittel auf einen Zweck bezogen wird, und es ist ebendarum mittelbar angenehm, nämlich durch seine Wirkung oder Folge, weil die Erreichung eines Zwecks allemal ein angenehmes Gefühl in uns erregt. Darum verwechseln es auch Viele mit dem absolut oder sittlich Guten sowohl, als mit dem unmittelbar oder schlechthin Angenehmen. So ist das Geld nur etwas Nützliches; denn sein Werth hangt ganz und gar von dem Gebrauche ab, den wir im Lebensverkehre davon machen. Wer sich aber durch Geld bestechen lässt, betrachtet es als etwas an und für sich Gutes und wird deshalb seiner Pflicht untreu. Wer aber, wie der Geizige, das Geld im Kasten anhäuft, um sich nur am Anblicke desselben zu weiden oder sich bloß über den Besitz desselben zu freuen, ohne davon Gebrauch zu machen, betrachtet es als etwas an und für sich Angenehmes. Jener handelt schlecht, dieser thörig. Eine solche Thorheit kann aber auch leicht zur Schlechtigkeit führen, wie es beim Geizigen immer der Fall ist. Denn sein Geld wird ihm nach und nach sein Gott oder sein höchstes Gut, dem er alles Uebrige gleichsam zum Opfer darbringt. — Die Streitfrage der Alten, ob das (sittlich) Gute auch nützlich sei (an honestum et utile sit), muß allerdings bejaht werden, nämlich im Ganzen oder im Durchschnitte genommen;

denn im Einzeln und zufälliger Weise kann wohl eine gute Handlung (wie das freimüthige Bekenntniß der Wahrheit) für deren Urheber schädlich werden oder unangenehme Folgen haben, so wie umgekehrt eine böse Handlung ihrem Urheber Vortheil bringen oder nützlich werden kann. Aber ebendarum können beide nicht für einerlei gehalten, und am wenigsten darf alles Nützliche für (sittlich) gut erklärt werden. Denn da würde man oft, statt gut, bös handeln. S. bös. Wenn also, wie Cicero (off. III, 7.) berichtet, Panäz die Sätze aufstellte: Nihil utile, quod non honestum, nihil honestum, quod non utile, und: Nullam pestem maiorem in vitam hominum invasisse, quam eorum opinionem, qui ista distraxerint — so irrte sich dieser Stoiker. Die Moral muß beides (sittlichgut und nützlich) unterscheiden, und es beruht dieser Unterschied nicht auf bloßer Meinung, sondern auf einer unumgänglich nothwendigen Foderung der philosophirenden Vernunft, welche nicht zugeben kann, daß man in der Wissenschaft Dinge identificire, die im Leben freilich oft zusammenfallen und darum auch häufig verwechselt werden, ob sie gleich wesentlich verschieden sind.

Nutznießung s. Nießbrauch.

Nymphidian s. Maximus von Ephesus.

O.

O bedeutet in der Logik einen besonders verneinenden Satz, wie I einen besonders bejahenden und E einen allgemein verneinenden. Da nun aus lauter verneinenden und besondern Sätzen nichts erschlossen werden kann, mithin wenigstens ein Satz allgemein, wenn auch verneinend, und ein andrer bejahend, wenn auch besonder, sein muß: so pflegt man die aus der Verbindung solcher Sätze hervorgehenden Schlüsse durch EIO zu bezeichnen und diese Selblauter nach Maßgabe der anderweiten Beschaffenheit des jedesmaligen Schlusses durch die Wörter Ferio, Festino, Ferison und Fresison auszusprechen. S. diese Wörter und Barbara, auch Schlussmoden.

Oberart (species superior) heißt eine Art, der noch eine andre untergeordnet wird, welche ebendeswegen Unterart (species inferior) heißt. Dadurch wird aber eigentlich jene zur Gattung erhoben. Ebenso kann man auch Obergattungen oder Obergeschlechter und Untergattungen oder Untergeschlechter unterscheiden. S. Geschlechtsbegriffe.

Oberaufsicht (summa inspectio) ist ein Zweig der **Staatsgewalt** (s. d. W.) und gehört daher, als **Recht der Oberaufsicht** (jus. s. i.) gedacht, zu den Majestätsrechten des Inhabers jener Gewalt. S. **Majestätsrecht**. Sie erstreckt sich auf alles, was im Staate lebt und wirkt, also auch auf die Kirche, wieferne sie sich im Staate befindet und sich von demselben schützen lässt, damit in und von der Kirche nichts geschehe, was dem Rechte und dem Staatswohle überhaupt Abbruch thäte (z. B. thätliche Religionsstreitigkeiten). In Bezug auf diese Oberaufsicht heißt das Staatsoberhaupt auch **Oberbischof** (summus episcopus). Es kann aber dieselbe sich nicht so weit erstrecken, daß das Staatsoberhaupt befugt wäre, der Kirche selbst gewisse Vorschriften in Ansehung ihrer Dogmen oder Gebräuche (des Gottesdienstes, der Liturgie rc.) zu machen. Denn das sind Dinge, die das Gewissen angehn, worüber also keine weltliche Macht etwas zu entscheiden oder zu gebieten hat. S. **Kirchenrecht**.

Oberbegriff im weitern Sinne heißt jeder höhere Begriff in Ansehung eines unter ihm stehenden niedern, im engern aber der **Terminus major** eines Schlusses. S. **Begriff** und **Terminus**.

Oberbischof s. **Bischof** und **Oberaufsicht**.

Obereigenthum heißt das Eigenthum, wiefern es zweien (oder auch mehren) Personen zukommt, und zwar so, daß die eine ihr Eigenthum der andern zu einer gewissen Benutzung überlassen hat, wie bei Lehn- und Pachtgütern. S. **Feudalismus** und **Nießbrauch**. Wegen des Obereigenthums in Bezug auf das **Staatsgebiet** s. **Staatsbestandtheile**.

Obereit (Jak. Herm.) geb. 1725 zu Arbon in der Schweiz und gest. 1798 zu Jena. Ursprünglich war er ein Wundarzt oder Barbier, indem er in seinem Geburtsorte von 1740—3 die Barbierkunst förmlich erlernt hatte. Da er aber als Sprössling einer zum Mysticismus geneigten Familie selbst einen Hang dazu und zugleich viel Wissbegierde besaß, so las er mystische, medicinische, chemische und philosophische Schriften durch einander und gerieth dadurch in eine solche Gedankenverwirrung, daß er, bei sonst trefflichen Anlagen von Seiten des Kopfes sowohl als des Herzens, weder früher in seinem ärztlichen Berufe noch später als philosophischer Schriftsteller etwas Tüchtiges leistete. In der letzten Hinsicht hat man nicht mit Unrecht von ihm gesagt, daß die Mystik seine Philosophie oder auch umgekehrt die Philosophie seine Mystik verdorben habe. Denn er schwankte immer zwischen beiden hin und her. — Nachdem er seine drei Lehrjahre ausgehalten hatte und in St. Gallen losgesprochen war, trat er als Barbiergeselle eine Wanderung über München, Nürnberg rc. an; als er sich aber in Wien vergebens

um eine Condition bemühte, faßt' er den Entschluß, noch auf einer Universität zu studiren. Er ging also nach Halle und studirte hier zugleich Arzneikunde und Philosophie. Dann begab er sich nach Berlin, um sich hier in praktisch-medicinischer Hinsicht weiter auszubilden, und wurde endlich (1750) als Operateur und ausübender Arzt zu Lindau im Bodensee angestellt; weshalb er sich auch eine Zeit lang Chymiater zu Lindau schrieb, Andre aber ihn den Philosophen im Bodensee nannten. Da es jedoch mit der medicinischen Praxis nicht recht gehen wollte, so beschäftigte er sich mit andern Studien, philosophischen, theosophischen, chemischen oder alchemischen, auch poetischen. Vielleicht waren aber diese Studien eben Ursache, daß jene Praxis ihm nicht glücken wollte. Er suchte nach und nach die Systeme der ältern und neuern Philosophen zu durchforschen, besonders die von Spinoza, Cartes, Malebranche, Newton, Locke, Hume, Leibnitz, Wolff, späterhin auch die von Kant, Reinhold und Fichte, dessen Wissenschaftslehre er noch am Ende seines Lebens zu Jena, von deren Urheber geistig und leiblich unterstützt, mit vielem Eifer studirte. Während dieser Studien wechselte er oft seinen Aufenthaltsort, zuweilen auch in sehr bedrängten Umständen lebend, nachdem er sein Vermögen durch chemisches Laboriren großentheils zugesetzt und seine Stelle in Lindau völlig aufgegeben hatte. Zürich (wo er mit Lavater in Verbindung kam, und mit dessen Bruder, einem Arzte, Chemisten und eifrigen Maurer, fleißig laborirte) Dresden (wo er einen Bruder hatte, dessen Kinder er unterrichtete, und nebenher einen Verein von Christusverehrern stiften wollte) Hannover (wo er mit Zimmermann, den er in nachher anzuführenden Schriften hart bekämpft hatte, persönliche Bekanntschaft machte) die Oberlausitz (wo er mit einem gleichgesinnten Hofr. Nitsche viel Umgang hatte) Leipzig (wo er sich jedoch nur kurze Zeit aufhielt) Weimar (wo ihn Wieland unterstützte, der schon früher als Kanzler der freien Reichsstadt Biberach ihn zum Doct. der Philos. ernannt hatte) Jena (das er mehr als einmal besuchte und wieder verließ) Meiningen (wo ihm der Herzog, dessen Hofphilosophen er sich scherzhaft nannte, eine sorgenfreie Existenz gab, die ihm aber auf die Länge nicht behagte, weshalb er nach Jena zurück, dann nach Dresden und endlich wieder nach Jena ging) waren gleichsam die Hauptstationen seines spätern vielbewegten Lebens. Seine medicinisch-mystisch-philosophischen Schriften sind zwar ein seltsames Gemisch von wahren, halbwahren und falschen Gedanken, die sich in seinem unsystematischen Kopfe zusammengefunden hatten, beweisen aber doch eine nicht gemeine Denkkraft, der es nur an Zucht und Bildung fehlte, um Besseres zu leisten. Die bemerkenswerthesten seiner Schriften sind folgende: **Universalis confortativa medendi methodus.** Karlsr. 1767. 8.

(Diese schon im Jahre 1763 ausgearbeitete Abh. sandt' er an die Akad. der Wiss. in München, welche ihn deshalb zu ihrem auswärtigen Mitglied ernannte.) — Vertheidigung der Mystik und des Einsiedlerlebens. Frkf. a. M. 1775. 8. (Diese gegen Zimmermann gerichtete Schrift führte ursprünglich den Titel: „Ein Zimmermanns-Handlanger von Liebes-Enthusiasten und der allerfreiesten Republik der „Einsamen Kiriath Sepher der Freimaurerinnen. Anno mundi „7275. Aus der Bergschottenloge Sub rosa." Sie war nämlich gegen Z.'s erstes Fragment über die Einsamkeit gerichtet und sehr heftig geschrieben. Gleichwohl schickte sie O. an Z. bittend, sie ihm zu Liebe drucken zu lassen, mit dem Beisatze: Pro Cynico, qui fere omnia sua secum portat vitamque extrema per omnia duxit. Anfangs hatte Z. keine Lust dazu; endlich aber gab er doch auf wiederholte dringende Bitten O.'s die Schrift unter obigem Titel mit einer ironisch-höflichen Vorrede heraus, und schilderte auch späterhin in seinem größern Werke über die Einsamkeit den Verf. derselben auf eine zwar sehr komische, aber doch ziemlich treue Weise nach dem Leben.) — Ursprünglicher Geister- und Körperzusammenhang nach newtonischem Geiste an die Tiefdenker in der Philosophie. Augsb. 1776. 8. — Einfältige Fragen eines Laienbruders über die bremische Prüfung der lavaterischen Meinung von der Glaubenskraft. Frkf. u. Lpz. 1776. 8. — Gamaliel's, eines philosophischen Juden, Spaziergänge über die berlinischen Wundergaben. Ebend. 1780. 8. — Die Einsamkeit der Weltüberwinder, erwogen von einem lakonischen Philanthropen. Lpz. 1781. 8. (Diese wieder gegen Zimmermann gerichtete, von einem Freunde des Verf. überarbeitete und dadurch lesbarer gemachte, Schrift schildert das Einsiedler- und Mönchsleben mit so glänzenden Farben, daß sie dem Verf. viel Ruhm und sogar den Titel eines Weltüberwinders erwarb, wiewohl nicht sowohl er die Welt, als vielmehr die Welt ihn überwand, da er trotz allen seinen Anstrengungen nie ins Klare und zur Ruhe kam.) — Die Natur und die Helden über Steinbart; ein Gespräch beim Promeniren. Lpz. 1782. 8. (Ist gegen St.'s Glückseligkeitssystem gerichtet und kam in 2 Abtheilungen oder sog. Beiträgen heraus.) — Gespräch im Traume über eine neue Reformation der geistlichen Orden und der Kirche; ein Pendant zu der Einsamkeit der Weltüberwinder. Amst. u. Lpz. 1783. 8. — Supplike an philosophische Damen zur Besänftigung der großen flammenden Autorschaft über die Einsamkeit des königl. großbrit. Hrn. Hofr. u. Leibarzt. Zimmermann in Hannover. In 3 Aufwartungen von dem Verf. der Einsamkeit der Weltüberwinder, J. H. Obereit, der Philos. Doct. Lpz. 1785. 8. (Der Verf. wollte hier seinen Gegner auch mit den Waffen der Satyre aus dem Felde schlagen, stand aber im Gebrauche derselben weit

hinter jenem zurück.) — Gerade Schweizer-Erklärung vom Centralismus, Erjesuiterei, Anekdotenjagd, Aberglauben, Maulglauben, und Unglauben. Jena, 1785. 8. (Bezieht sich auf die ihm in der Berl. Monatsschr. Aug. 1785. gemachte Beschuldigung, er habe das jesuitische Buch: Des erreurs et de la vérité, zu verbreiten und eine Centralistengesellschaft nach den darin enthaltenen Grundsätzen zu stiften gesucht.) — Die verzweifelte Metaphysik. (o. O.) 1787. 8. — Der wiederkommende Lebensgeist der verzweifelten Metaphysik, ein kritisches Drama. Berl. 1788. 8. — Aufklärungsversuch der Optik des ewigen Lichts bis auf den ersten Grund aller Gründe. Berl. 1788. 8. — Maßstab und Compaß aller Vernunft in der allgemein Ziel und Maß gebenden Gleichgewichtswissenschaft aus dem Vollkommenheitsgrunde. Meiningen, 1789. 8. — Erzräthsel der Vernunftkritik und der verzweifelten Metaphysik, in der Unmöglichkeit eines Beweises und Nichtbeweises vom Dasein Gottes aus Wesensbegriffen. Ebend. 1789. 8. — Kritische Spaziergänge der Vernunft in elysäischen Feldern; vom Geist der verzweifelten Metaphysik. Ebend. 1789. 8. — Das offne Geheimniß aller Geheimnisse, die Naturquelle moralischer und physischer Wunder, zur Entwickelung der höchsten Magie des Orients. Ebend. 1789. 8. — Die spielende Universalkritik der ganzen Weltvernunft in einem Gleichgewichtsspiel über alles zum höchsten Zweck; ein Göttergespräch, gesellig eröffnet durch alte Musensöhne, Gotthard Nulle, und ungenannte Brüder des alten architektonischen Ordens. Freiberg u. Lpz. 1790. 8. — Beobachtungen über die Quelle der Metaphysik von alten Zuschauern; veranlasst durch Kant's Krit. der reinen Vern. Meining. 1791. 8. — Finale Vernunftkritik für das grade Herz, zum Commentar Hrn. M. Zwanziger's über Kant's Krit. der prakt. Vern.; mit neu pragmatischer Syntheokritik, Ontostatik etc. Nürn. 1796. 8. — Wiederruf für Kant, ein psychologischer Kreislauf; in Moritz's Mag. für Erfahrungsseelenk. B. 9. St. 2. 1791. — In dems. Mag. findet sich auch von ihm eine mit vielem Feuer oder fast üppiger Glut geschriebne Erzählung einer achtzehnjährigen Liebesgeschichte, welche dieser mystische Philosoph oder philosophische Mystiker mit einer seraphischen Schäferin (Theantis oder Psyche Empyrea genannt) spielte, unter dem Titel: Theantis und ihr Schweizerphilosoph, eine psychologische Geschichte — die als ein merkwürdiger Beitrag zur Gesch. der Verirrungen des menschl. Herzens betrachtet werden kann.

Oberer oder **Oberhaupt** ist jeder, der über Andre gesetzt ist. In allen menschlichen Vereinen oder Gesellschaften (Familie, Dorf- oder Stadtgemeine, Staat, Kirche etc.) giebt es dergleichen. Denn wenn auch die Gesellschaft aus völlig gleichen Mitgliedern bestände, so würde sie doch immer eines jeweiligen Vor-

standes (Vorstehers oder Vorsitzers) bedürfen, es möchte nun derselbe eine physische oder eine moralische Person (ein Individuum oder ein Collegium) sein. Das Ansehn und die Gewalt eines solchen Oberen kann also auch sehr verschieden sein, je nachdem es der Zweck und die Verfassung des Vereins mit sich bringt. Unbedingt oder unbeschränkt (absolut) kann aber diese Gewalt nie sein, weil sie immer durch gegenseitige Rechte und Pflichten bedingt oder beschränkt sein muß, wenn der Obere ein Mensch ist. S. Recht und Pflicht. Wird Gott als unser Oberhaupt gedacht, so ist er es freilich absolut, weil er überhaupt das Absolute selbst ist. S. Gott. Was aber von dem höchstem Wesen gilt, kann nicht auf gleiche Weise von menschlichen Wesen gesagt werden. Vergl. Staatsverfassung.

Obergattung und Obergeschlecht s. Oberart.

Obergericht s. Gericht und Oberrichter.

Oberhaupt s. Oberer.

Oberhaus und Unterhaus s. Zweikammersystem.

Oberherrschaft wird besonders in bürgerlicher Beziehung vom Inhaber der höchsten Gewalt im Staate oder vom Oberhaupte desselben gesagt. S. Oberer, Staatsgewalt und Staatsverfassung.

Oberhoheit ist eigentlich soviel als Oberherrschaft. S. den vor. Art. Da es aber in der Herrschaft verschiedne Abstufungen geben und ein Herrscher dem andern untergeordnet sein kann: so legt man demjenigen, welcher über andern Herrschern steht, vorzugsweise die Oberhoheit bei, z. B. dem türkischen Kaiser in Bezug auf die Hospodaren in der Moldau und der Wallachei oder die Deys in Algier, Tunis und Tripolis. Dieß beruht jedoch auf positiven Rechtsverhältnissen, die uns hier nichts angehn.

Oberrichter heißt das Staatsoberhaupt, wiefern es untergeordnete Richter und Gerichtshöfe bestellt, die in seinem Namen Recht sprechen und deren Urtheile (wenigstens die wichtigern, insonderheit aber die in peinlichen Sachen) es bestätigt oder auch (wenn hinreichende Gründe dafür vorhanden sind) mildert. S. Begnadigungsrecht, welches selbst ein Ausfluß der oberrichterlichen Würde und Gewalt, so wie diese wieder ein Zweig der höchsten Gewalt im Staate ist. S. Staatsgewalt. Zuweilen nennt man auch die Glieder eines Obergerichts d. h. eines höhern Gerichtshofes Oberrichter in der Mehrzahl. Der oberste Richter aber, nicht bloß über alle Menschen, sondern über alle vernünftige Weltwesen ist Gott. S. d. W.

Obersatz ist, wenn ein Schluß nicht in Ansehung der Stellung seiner Sätze verändert oder figurirt worden, der erste Satz desselben, welcher die allgemeine Regel enthält, aus welcher gefolgert wird. Bei figurirten Schlüssen aber kann er auch die zweite Stelle einnehmen, so wie bei abgekürzten ganz fehlen. S. Schluß und die zunächst darauf folgenden Artikel, auch Enthymem.

Oberschutzherr (summus protector) heißt das Staatsoberhaupt, wiefern es alles rechtlich im Staate Bestehende in seinem rechtlichen Bestande erhält, also auch gegen widerrechtliche Eingriffe schützt. Besonders heißt der Regent so in Bezug auf die Kirche. S. Bischof. Doch kann auch ein Regent der Oberschutzherr des andern sein, wie der vormalige deutsche Kaiser es für alle deutsche Fürsten sein sollte.

Object und objectiv (von objicere, vorwerfen, darbieten) = Gegenstand und gegenständlich. S. beides. Etwas objectiviren heißt daher soviel als etwas als einen gegebnen Gegenstand vorstellen oder das Subjective als ein Objectives betrachten. Auch wird dieser Ausdruck zuweilen in praktischer Hinsicht gebraucht. Dann bedeutet er soviel als dasjenige wirklich machen oder außer sich hervorbringen, was man vorher gedacht oder entworfen hat. Diese Objectivirung findet also überall statt, wo der Mensch nach gewissen Zwecken handelt. Und so könnte man auch von Gott (freilich etwas anthropomorphistisch) sagen, er habe die Welt durch Objectivirung seiner Ideen geschaffen und ebendarum sei die Welt eine Offenbarung der göttlichen Ideen. Vergl. Plato.

Obliegenheit (obligatio, womit es unstreitig stammverwandt ist) heißt ebensoviel als Verbindlichkeit. Denn wozu wir verbunden sind, das liegt uns ob. Der aus dem Lateinischen unmittelbar oder auch mittels des Französischen entlehnte Ausdruck Obligation hat aber noch die ganz besondre Bedeutung, daß man darunter eine Schuldverschreibung versteht. Der Grund davon ist unstreitig der, daß man sich dadurch verbindlich macht, das entlehnte Capital zurückzuzahlen und auch die Zinsen, wenn dergleichen ausbedungen worden, zu gehöriger Zeit abzuführen. Dieß liegt also dann dem Schuldverschreiber ob. Der ganz lateinische Ausdruck obligatio ex delicto oriunda bedeutet eine Verbindlichkeit, die aus einer Rechtsverletzung hervorgeht, z. B. die Verbindlichkeit, denjenigen zu entschädigen, den man an seiner Person oder seinem Eigenthume verletzt hat. S. Entschädigung. Auch vergl. den Art. Pflicht.

Obrigkeit bedeutet eigentlich die Würde oder das Amt eines Oberen (s. d. W.), mithin eines jeden Vorgesetzten. Man denkt aber dabei gewöhnlich nur an solche Vorgesetzte, welche eine gebietende Autorität im Staate haben. Auch nimmt man dann in der Regel das concretum pro abstracto, indem man eben die Personen im Sinne hat, die mit obrigkeitlicher Würde oder Macht bekleidet sind. Daß man die Obrigkeit ehren und lieben solle, ist ganz richtig; es ist aber eben so richtig, daß auch die Obrigkeit ihre Untergebnen ehren und lieben solle; denn als Obrig-

keit ist sie nur um der Untergebnen willen, nämlich um für deren Wohl zu sorgen, vorhanden. Ebendaraus folgt auch, daß man der Obrigkeit Gehorsam schuldig sei, nur keinen unbedingten. Denn wenn die Obrigkeit etwas Böses befiehlt, soll man ihr um des Gewissens d. h. um Gottes (der höchsten Obrigkeit) willen nicht gehorchen. Sonst könnt' es leicht geschehen, daß, wenn eine untere Obrigkeit der höhern entgegen wirkte, der jener zunächst Untergebne vermöge des unbedingten Gehorsams, den er ihr schuldig sein sollte, sich zum Werkzeuge des Bösen, wohl gar des Aufruhrs und der Empörung, brauchen lassen müsste. Darum darf ja selbst der gemeine Soldat seinem Officiere nicht gehorchen, wenn dieser jenem etwas befiehlt, was der Pflichttreue gegen das Staatsoberhaupt zuwider läuft. S. Gehorsam und blind.

Obscön (von obscoenus [was auch wegen der ungewissen Ableitung obscenus und obscaenus geschrieben wird] unflätig, garstig, schändlich) wird gewöhnlich auf das bezogen, was in Ansehung des Geschlechtsverhältnisses unanständig ist, und daher auch zuweilen durch schlüpfrig übersetzt. Es giebt demnach sowohl obscöne Reden, Schriften und Bilder, als obscöne Handlungen. Daß sie unsittlich seien, versteht sich von selbst. Doch nimmt man es mit den ersteren nicht so genau, wenn der Witz oder die Kunst sich des Obscönen als eines Stoffes bedienen, um sich spielend an demselben zu äußern. Darum haben selbst große Dichter und Künstler es nicht unter ihrer Würde gehalten, sich zuweilen dieses Stoffes zu bemächtigen. Besser wär' es aber doch immer gewesen, wenn sie einen so zweideutigen Stoff verschmäht hätten. Denn es giebt ja der bessern, völlig unzweideutigen, Stoffe zur Wahl genug. — Von der gemeinen Obscönität, die man auch Zotenreißerei nennt, kann natürlich hier nicht die Rede sein. Sie ist so ekelhaft, daß man nicht einmal gern daran denkt, wenn man nicht schon selbst in die Gemeinheit ganz versunken ist.

Obscurant und Obscurantismus (von obscurus, dunkel oder finster) s. Aufklärung und Finsterling. Mit der im letzten Art. angeführten Schrift von Pahl ist zu vergleichen: Der Kampf der Finsterniß mit dem Lichte des 19. Jh. von Mor. von der Weser. Düsseld. 1822. 8. und: Voß und Stollberg, oder der Kampf des Zeitalters zwischen Licht und Verdunkelung. Von C. F. A. Schott. Stuttg. 1820. 8. — Will man aber wissen, wie die Obscuranten der Vorzeit sich benahmen und wie sie auch dafür gegeißelt wurden, so vergl. man: Epistolae obscurorum virorum aliaque aevi XVI. monimenta rarissima. Die Briefe der Finsterlinge an Mag. Ortuinus von Deventer, nebst andern sehr seltnen Beiträgen zur Literatur- Sitten- und Kirchengeschichte des 16. Jh. herausg. und erläut. durch Ernst Münch.

Lpz. 1827. 8. Zu gleicher Zeit erschien zu Hannover von H. W. Rotermund eine andre Ausgabe derselben unter dem Titel: Epistolarum obscurorum V V. ad Dom. M. Ortuinum Gratium Voll. II. etc.

Obscurität (von demselben) ist Dunkelheit. S. d. W. Wenn man die Obscurität in die objective (die in den Worten eines Andern selbst liegt) und die subjective (die im Mangel an Fassungskraft von Seiten dessen liegt, welcher die Worte vernimmt) eintheilt: so ist diese Eintheilung zwar an sich richtig. Allein es ist in gegebnen Fällen oft streitig, welche Art der Obscurität eben stattfinde, ob man den Schriftsteller oder den Leser obscur nennen solle. Zuweilen findet beides statt. So sind Klopstock und Kant in vielen Stellen ihrer Werke wirklich oder objectiv obscur, in andern aber nur scheinbar oder subjectiv, nämlich für solche Leser, die nicht Bildung oder Vorkenntniß genug haben, um sie zu verstehen. Auf jeden Fall aber ist es ein Vorzug einer jeden Art von Rede oder Schrift, wenn sie klar d. h. so abgefasst ist, daß sie von Andern leicht aufgefasst oder verstanden werden kann. Denn man redet und schreibt ja, um verstanden zu werden, nicht um Andern viel Kopfbrechens zu machen und Streit über den wahren Sinn der gebrauchten Worte zu erregen. Wo sich daher die Ausleger über diesen Sinn streiten, da entsteht allemal der gegründete Verdacht, daß (wenn die Worte nicht etwa verdorben sind, wo die Kritik helfen muß) der Urheber der Worte gefehlt habe, mithin seine Worte objectiv obscur seien. Diese Obscurität kann zuweilen so weit gehn, daß der Urheber der Worte späterhin sich selbst nicht mehr versteht d. h. nicht mehr weiß, was er eigentlich hat sagen wollen oder was er in Gedanken hatte, als er jene Worte zuerst brauchte. In diesem Falle von subjectiver Obscurität eines Andern reden oder sich damit entschuldigen wollen, wäre doch offenbar ungereimt. Freilich ist am Ende alle geistige Obscurität nur subjectiv. Aber das obscure Subject ist dann nicht der Leser, sondern der Schreiber.

Observanz s. den folg. Art.

Observation (von observare, beobachten) ist Beobachtung. S. d. W. Zuweilen nennt man auch Bemerkungen über fremde Reden oder Handlungen oder über andre Gegenstände, sich selbst mit eingeschlossen, Observationen, weil man das, worüber man gründliche Bemerkungen machen will, auch ordentlich beobachtet haben muß. — Etwas andres aber ist Observanz, obgleich dieses Wort dieselbe Abstammung hat. Eine Observanz ist nämlich eine Handlungsweise, die man oft beobachtet und die daher durch Gewohnheit eine Art von Sanction erhalten hat. Darum besteht das sog. Gewohnheitsrecht aus lauter Observanzen. Vergl. Herkommen.

Occam (Wilhelm — **Guilielmus Occamus**) oder richtiger **Wilhelm von Occam**, weil er aus Occam oder Ocham in der brittischen Grafschaft Surrey gebürtig war. Sein Geburtsjahr ist unbekannt. Er lebte aber im 13. und 14. Jh. Eben so ungewiß ist Zeit und Ort seines Todes, indem ihn Einige 1343 oder 1347 zu München, Andre 1350 zu Capua sterben lassen. Man muß sich über diese Ungewissheit um so mehr wundern, da er einer der berühmtesten Scholastiker war, welcher von seinen Schülern und Verehrern die Beinamen **Doctor singularis, Doctor invincibilis, Inceptor venerabilis** bekam und Stifter einer eignen Secte, der **Occamisten**, wurde, die mit einer andern Secte, den **Scotisten**, in so heftige Streitigkeiten verwickelt wurde, daß es bei ihren Disputationen nicht selten zum Handgemenge (**a verbis ad verbera**) kam. Auch war O. wirklich ein Mann, der sich eben so sehr durch philosophischen Scharfsinn als durch Freimuth in Bekämpfung der Willkür und des Despotismus auszeichnete, mithin nicht mit Unrecht in der Geschichte der Wissenschaft als ein Philosoph bezeichnet wird, der zu seiner Zeit Epoche machte. Er trat frühzeitig in den Orden der Minoriten (Franciscaner) und hatte hier seinen nicht minder berühmten Ordensbruder **Johann Duns Scotus** (s. den letzten Namen) zum Lehrer in der Philosophie und Theologie, machte auch in beiden, damal eng verbundnen, Wissenschaften solche Fortschritte, daß er als Lehrer in denselben zu Anfange des 14. Jh. in Paris auftrat. Als solcher vertheidigte er die Rechte des Königs von Frankreich, **Philipp's des Schönen**, gegen die Anmaßungen des Papstes **Johannes XXII.**, dem er die Armuth und Enthaltsamkeit Christi und der Apostel als Muster zur Nachahmung empfahl; wofür er aber nach römischer Sitte in den Bann gethan wurde. Ebenso vertheidigte er späterhin die Rechte des deutschen Kaisers, **Ludwig's des Baiern**, gegen denselben Papst, indem er bewies, daß ein Papst weder untrüglich noch über die weltliche Obrigkeit erhaben sei. Er ward zwar dafür wieder in den Bann gethan, aber von dem Kaiser, an dessen Hof er sich 1339 begeben hatte, gegen anderweite Verfolgungen geschützt. Wahrscheinlich ist er also auch zu München, nicht zu Capua gestorben; denn hier wär' er schwerlich so sicher gewesen, als dort. — Was nun seine Art zu philosophiren betrifft, so wich er in derselben gänzlich von seinem Lehrer ab, ungeachtet ihn dieser zuerst in die Wissenschaft eingeweiht hatte. Die dialektische Abstractionsphilosophie der ältern Scholastiker und der Scotisten verwerfend, als untauglich zur Erforschung der Wahrheit, hielt er sich mehr an die sinnliche Wahrnehmung, ohne jedoch das höhere oder speculative Denken gänzlich zu verwerfen. Ein Hauptpunct des Streites zwischen ihm und seinen Gegnern waren die sog. **Universalien.**

S. d. W. Hier behauptete O. gegen seinen Lehrer und dessen Anhänger, welche den allgemeinen Begriffen eine objective Realität außer dem Verstande beilegten, daß ihnen eine solche keineswegs zukomme, weil deren Voraussetzung auf der einen Seite nicht nothwendig zu einer wahren Wissenschaft von den Dingen sei und auf der andern Seite zu lauter ungereimten Folgerungen führe; weshalb er sich insonderheit der apagogischen Beweisart zur Bekämpfung seiner Gegner bediente. Er gestand daher jenen Begriffen bloß insofern ein objectives Dasein zu, als sie in der Seele seien, entweder als Producte der Abstraction von den Einzeldingen, wodurch gewisse Qualitäten derselben bezeichnet werden, oder auch als bloße Gebilde (figmenta), denen nichts Aeußeres wirklich entspreche. Er stellte also den Nominalismus (s. d. W.) wieder her und benutzte denselben zur Bestreitung vieler bisher willkürlich angenommener Sätze; wodurch er das Ansehn der herrschenden Scholastik schwächte und zu manchen neuen Untersuchungen Anlaß gab. Auch beschränkte er das Gebiet der demonstrablen Wissenschaft überhaupt und verwarf insonderheit alle bis dahin aufgestellten Beweise für das Dasein und die Eigenschaften Gottes, indem er die Lehren der Religion für bloße Gegenstände des Glaubens erklärte. Doch blieb er sich hierin nicht treu (sei es aus wirklicher Inconsequenz oder aus Furcht vor Verketzerung), indem er das Dasein Gottes daraus zu erweisen suchte, daß jedes fortdauernde Wesen von Etwas erhalten werden, daß es also einen höchsten und letzten Grund der Erhaltung der Dinge geben müsse, welches eben Gott sei. In Bezug auf die Seele und deren Vermögen dacht' er ebenfalls richtiger als seine Vorgänger und verwarf besonders die bis dahin angenommenen objectiven Bilder (species), welche nothwendige Bedingungen des Anschauens und Denkens sein sollten. Dagegen blieb O. seinem Lehrer in der Theorie von der Freiheit (als Indeterminismus gedacht) und vom Willen Gottes (als Grund der Sittlichkeit gedacht) treu. S. Dess. Quaestiones et decisiones in IV libb. sententiarum. Leiden, 1495. Fol. — Centiloquium theologicum. Ebend. 1496. Fol. — Summa totius logicae. Par. 1488. u. Orf. 1675. 8.

Occasionalismus (von occasio, die Gelegenheit) ist ein Ausdruck, der sich theils auf eine gewisse Theorie von der Gemeinschaft des Leibes und der Seele (s. d. Art.), theils auch auf eine gewisse Ansicht von der Zeugung (s. d. W.) bezieht. Die Anhänger dieser Theorien nennt man daher auch Occasionalisten.

Occidentalische Philosophie s. orientalische Philos.

Occupant und Occupation (von occupare, ergreifen,

in Besitz nehmen) ist Besitznehmer und Besitznahme. S. d. W. wo auch die Rechtsregel: **Res nullius cedit primo occupanti**, erklärt ist.

Ocell aus Lucanien, einer Landschaft in Unteritalien oder Großgriechenland (**Ocellus Lucanus**), ein Pythagoreer, der ums J. 500 v. Chr. blühete und noch den Unterricht des Pythagoras selbst genossen haben soll. In einem Briefe von Archytas an Plato, welchen Diogenes-Laert. (VIII, 80.) aufbewahrt hat, werden mehre Schriften desselben erwähnt, unter andern eine vom Ursprunge des All (*περι τας τω παντος γενεσιος*). Sie war, wie schon dieser Titel zeigt, im dorischen Dialekte, der in Großgriechenland herrschend war, geschrieben, soll aber nachher von einem Andern in die gewöhnliche Mundart übersetzt worden sein. Da nun jetzt noch eine Schrift von der Natur des All (*περι της του παντος φυσεως* — wenn nicht *φυσις* hier ebensoviel als dort *γενεσις* bedeutet) unter dem Namen des O. existirt, so nimmt man gewöhnlich an, es sei dieß dieselbe Schrift, welche dort erwähnt wird. Andre bezweifeln es aber, weil in der noch jetzt vorhandnen Schrift platonische und aristotelische Kunstwörter vorkommen, die O. noch nicht brauchen konnte. Indessen könnte wohl die Schrift bei der Uebertragung aus einer Mundart in die andre manche Veränderung erlitten haben, so daß sie nicht als völlig unecht zu verwerfen wäre. Sie enthält übrigens weiter nichts als den Lehrsatz von der Ewigkeit der Welt (daß das All ohne Anfang und Ende sei) und einige moralisch-pädagogische Vorschriften, die aus der Schule des Pythagoras abzustammen scheinen. Bruchstücke daraus, so wie aus einer andern Schrift des O. vom Gesetze (*περι νομου* oder dorisch *νομω*) hat auch Stobäus (ecl. I. p. 338 — 40. 422 — 8. ed. Heer.) aufbewahrt. Vergl. **Sext. Emp. adv. math. X, 316. Jambl. vita Pyth. c. 36.** — Den ältern Ausgaben von Gale (in den **Opusc. myth. phys. et eth. p. 499 — 538.**) Batteux (nebst einer angeblichen Schrift des Timäus, mit franz. Uebers. beider und mit vielen Anmerkk. Par. 1768. 3 Bde. 8.) D'Argens (Berl. 1792. 8.) und Rotermund (Lpz. 1794. 8.) schließt sich die neueste an: **Ocell. Lucan. de rerum natura. Gr. rec. comment. perp. aux. et vindicare stud. Aug. Frdr. Guil. Rudolphi.** Lpz. 1801. 8. — In Fülleborn's Beiträgen (St. 10. Nr. 1 — 3.) findet man auch von Bardili eine deutsche Uebersetzung der Hauptschrift und des Bruchstücks vom Gesetze, mit schätzbaren Anmerkungen und einer Abhandlung über den Geist dieses Pythagoreers.

Ochlokratie (von *οχλος*, Haufe, daher das gemeine Volk, der Pöbel [verwandt mit dem lat. volgus oder vulgus und dem deut. Volk] und *κρατειν*, regieren oder herrschen) ist Volksregierung im bösen Sinne oder Pöbelherrschaft, also eine Ausartung

der Demokratie, wodurch Anarchie entsteht. S. beide Ausdrücke.

Ochus s. Mochus.

Odin s. Edda.

Oeffentlichkeit oder Publicität ist der große Hebel menschlicher Vervollkommnung, und ebendeswegen ein Gegenstand des Abscheus für Alle, welchen um des eignen Vortheils willen daran gelegen ist, daß die Menschheit nicht zum Bessern fortschreite, sondern stets auf demselben Puncte bleibe. Darum fürchten sie die öffentliche Meinung oder das öffentliche Urtheil und hassen die Buchdruckerpresse als das vornehmste Organ der Oeffentlichkeit. Denn die mündliche Rede verhallt in den engen Gränzen der Zeit und des Raums, welche ihr durch die Natur selbst gesetzt sind. Aber die geschriebne und besonders die gedruckte Rede übersliegt diese Gränzen, sich über die ganze Erde und über Jahrtausende hinaus verbreitend. Dadurch hören wir noch jetzt, was Demosthenes in Athen und Cicero in Rom ihren Zeitgenossen sagten. Dadurch vernehmen wir nicht nur, was im Parlemente zu London und in den Kammern zu Paris, sondern auch in den Volksversammlungen zu Washington, Merico, Bogota, Buenos Ayres und andern Städten Americas verhandelt wird. Aber nicht bloß dieß, was schon seinem Wesen nach für die Oeffentlichkeit bestimmt war, sondern auch vieles von dem, was insgeheim gesprochen und gethan wurde und was so gern mit ewigem Dunkel bedeckt bleiben möchte, die Intriken der Höfe, die Proceduren der Glaubensgerichte, und selbst das Böse, was die Klostermauern verbergen, wird durch jenes Organ der Oeffentlichkeit an's helle Tageslicht gezogen. Und hierin liegt hauptsächlich der Grund jenes Abscheues vor der Oeffentlichkeit. Denn wer die Finsterniß liebt, der hasset das Licht, wie schon der größte Lehrer der Menschheit bemerkte, der aber ein so großer Freund der Oeffentlichkeit war, daß er nicht nur selbst sich immer öffentlich zeigte uud öffentlich aussprach, sondern auch seinen Schülern ausdrücklich gebot, selbst seine vertraulichsten Mittheilungen aller Welt bekannt zu machen. „Was „ich euch sage in Finsterniß, das redet im Lichte, und was ihr „höret in's Ohr, das predigt auf den Dächern!" (Matth. 10, 27.). Bei so bewandten Umständen sollte man freilich glauben, daß alle Christen Freunde der Oeffentlichkeit und die etwanigen Feinde derselben nur unter den Nichtchristen, vielleicht unter den Türken, zu finden wären. Dem ist aber nicht also. Wie es nämlich mitten unter den Christen herzinnige Freunde des Türkenthums giebt, so giebt es auch unter den Christen recht erbitterte Feinde der Oeffentlichkeit; und gewöhnlich fallen jene mit diesen in eine Persönlichkeit zusammen. — Wir wollen übrigens nicht leugnen,

daß die Oeffentlichkeit zuweilen auch schaden könne. Aber dieser zufällige Schade im Einzelen ist nichts gegen den unberechenbaren Gewinn, den sie der Menschheit im Ganzen bringt. Daher sollte man denn auch das Organ der Oeffentlichkeit von solchen Schranken befreien, die nicht im Rechte, sondern nur in der Willkür begründet sind. S. Censur. Es versteht sich übrigens von selbst, daß das bisher im Allgemeinen Gesagte auch insonderheit von der Oeffentlichkeit der Rechtspflege und der Verhandlungen in gesetzgebenden Körpern gilt. Denn das öffentliche Wohl (salus publica) ist wesentlich dadurch bedingt, daß dort wirklich das Recht gehandhabt und hier nur solche Gesetze gegeben werden, welche dem Rechte gemäß sind. Geschieht nun dieß wirklich, so ist gar kein vernünftiger Grund abzusehn, warum man bei verschlossenen Thüren richten und rathschlagen sollte. Die Oeffentlichkeit gewährt hier sogar eine Art von Bürgschaft dafür, daß recht gerichtet und gut gerathschlagt werde; während das Geheimthun in dieser Hinsicht gerade den Verdacht erweckt, daß das Gegentheil geschehen möchte. Darum haben auch alle Staaten, welche den wahren Zweck ihres Daseins begriffen haben, die Oeffentlichkeit in allen diesen Beziehungen der Geheimthuerei vorgezogen. — Wenn übrigens vom öffentlichen Rechte (jus publicum) die Rede ist, so versteht man darunter das Staatsrecht und das Völkerrecht (s. beide Ausdrücke) und setzt dasselbe dem Privatrechte d. h. dem Rechte der einzelen Staatsbürger entgegen. Dieses soll aber nicht durch jenes aufgehoben oder vernichtet werden. Vielmehr ist der Staat ebendeshalb da, um das Recht jedes Einzelen zu schützen oder zu sichern. Hieraus geht dann auch das öffentliche oder allgemeine Wohl hervor, welches, da es das einzele oder Privatwohl unter sich befasst oder einschließt, dieses eben so wenig zerstören kann. Zwar kommen in der Erfahrung einzele Fälle vor, wo beide mit einander zu collidiren scheinen. Dieß geschieht aber nur dann, wenn entweder der Einzele sein Privatwohl oder auch die, welche den Staat im Ganzen verwalten, angeblich das öffentliche, im Grunde aber auch nur ihr eignes Wohl durch ungerechte Mittel zu befördern suchen. Das soll aber nicht sein nach dem Rechtsgesetze. Sobald sich daher Alle und Jede nach diesem richteten, würde auch nie eine wahrhafte Collision zwischen dem öffentlichen und dem Privatwohle sich zeigen. — Wegen der öffentlichen Meinung vergl. auch den Art. Meinung a. E.

Oekonomik (von οικος, das Haus, und νομος, das Gesetz) ist Hauswirthschaftslehre, indem dieselbe die Gesetze oder Regeln angiebt, nach welchen man das Hauswesen zu verwalten hat. Sie kann sich also ebensowohl auf das städtische als auf das ländliche Hauswesen oder die Landwirthschaft nach allen ihren Zweigen (Acker-

bau, Viehzucht ꝛc.) beziehn. Die Alten rechneten sie mit zur Philosophie und zwar zum ethischen oder praktischen Theile derselben, der nach ihrer Ansicht auch die Politik und die Oekonomik befasste. Daher finden sich unter den aristotelischen Werken zwei Schriften dieses Titels, die man jedoch neuerlich dem Aristoteles hat absprechen und dem Theophrast zuschreiben wollen. Auch Wolff hat die Oekonomik in einem besondern Werke als philosophische Disciplin behandelt. Sie kann aber doch nur im weitern Sinne dazu gerechnet werden. S. philosophische Wissenschaften. Neuerlich hat man auch noch die Privatökonomik und die Staatsökonomik unterschieden, wieferne der Staat als eine große Familie auch eine Art von Haushalt führt. Uebrigens sollte man die Hauswirthschaftslehre nicht auch Oekonomie nennen. Denn dieses Wort bedeutet die Hauswirthschaft selbst, wozu jene die Anweisung giebt. Ein Oekonom ist also ein Hauswirth, ein Oekonomiker aber ein Hauswirthschaftslehrer. Unter Oekonomisten hingegen versteht man gewöhnlich diejenigen Staatswirthe oder Staatswirthschaftslehrer, welche das landwirthschaftliche Interesse für das wichtigere halten und es daher auch in der Staatsverwaltung vorzugsweise vor dem Manufactur- und Handels-Interesse begünstigen. Diejenigen hingegen, welche das letztere vorzugsweise begünstigen, nennt man Manufacturisten und Mercantilisten. Die Oekonomisten aber heißen auch Physiokraten, weil sie gleichsam durch die Natur (*φυσις*) als Urheberin der landwirthschaftlichen Erzeugnisse jedes anderweite Interesse der Gesellschaft beherrschen (*κρατειν*) lassen. Die Einseitigkeit dieser Ansichten leuchtet von selbst ein, da ein gebildetes Volk und eine aufgeklärte Regierung alle Quellen des öffentlichen Wohlstandes auf gleiche Weise benutzen und begünstigen werden. Es soll also weder der Oekonomismus oder Physiokratismus noch der Manufacturismus und Mercantilismus ausschließlich herrschen. — Da das Gesetz der Sparsamkeit eine Hauptregel der Oekonomik ist, so heißt ökonomisiren oft auch schlechtweg soviel als sparen, zuweilen sogar knausern.

Oenomaus von Gadara (Oen. Gadarenus) ein angeblicher Cyniker, dessen Cynismus aber zweifelhaft, so wie auch seine Persönlichkeit ziemlich unbekannt ist. Wenn er zu jener Schule gehörte, so kann er nur zu den spätern Cynikern gerechnet werden. Nach dem Zeugnisse Julian's (orat. VI.) sagte er, die Absicht und das Ziel (*σκοπος και τελος*) aller, also auch der cynischen, Philosophie sei die Glückseligkeit (*το ευδαιμονειν*); diese aber bestehe im Leben nach der Natur (*εν τῳ ζῃν κατα φυσιν*). Dieß war aber nichts Neues, und überdieß sehr unbestimmt. S. Naturleben.

Oenopides von Chios (Oen. Chius) ein sonst nicht bekannter Pythagoreer, welcher Feuer und Luft für die beiden Grund-

elemente der Dinge hielt. S. **Sext. Emp.** hyp. pyrrh. III, 30. coll. adv. math. IX, 361.

Offenbarung entspricht nicht genau den Wörtern *αποκαλυψις* und revelatio, obgleich diese gewöhnlich durch jenes übersetzt werden; denn diese bedeuten nur eine **Enthüllung**, welche vorzugsweise bei sinnlichen Dingen stattfindet, während jenes sich vorzugsweise auf eine geistige Mittheilung bezieht und daher den Wörtern *φανερωσις* und manifestatio entspricht. Es bedeutet nämlich im **weitern** Sinne jede wörtliche (mündliche oder schriftliche) Bekanntmachung dessen, was vorher unbekannt war oder doch als noch nicht völlig bekannt vorausgesetzt wurde. Die Art und Weise der Bekanntmachung, so wie der Stoff oder Gegenstand derselben, bleibt dabei ganz unbestimmt. In diesem Sinne kann also jeder Mensch dem andern etwas offenbaren; und namentlich thun dieß alle Lehrer in Bezug auf ihre Schüler. Allein man nimmt jenes Wort gewöhnlich in einem **engern** Sinne und versteht dann darunter die Bekanntmachung moralisch-religioser Wahrheiten oder solcher Lehren, die sich auf göttliche Dinge, auf das Uebersinnliche und Ewige beziehn. Solche Wahrheiten oder Lehren, als **Gegenstand der Offenbarung** (objectum revelationis) gedacht, würden dem Menschen als einem sinnlichen und zeitlichen Wesen verborgen oder unbekannt geblieben sein, wenn sie ihm nicht auf irgend eine Weise geoffenbart worden wären. Man kann nun zuvörderst annehmen, daß sie ihm durch **Vernunft** geoffenbart seien. Die menschliche Vernunft stammt nämlich ab von der göttlichen Urvernunft, die sich durch jene dem Menschen kundgegeben. Wie sich also Gott von Ewigkeit her allen vernünftigen und freien Weltwesen geoffenbart hat, so hat er sich auch ursprünglich den Menschen, als einer besondern Art dieser Wesen, geoffenbart. Er hat ihnen durch ihre Vernunft bekannt gemacht, was sie thun und lassen sollen und was sie zu glauben und zu hoffen haben. In dieser Hinsicht kann man auch **Gewissen** statt **Vernunft** setzen. Denn wieferne jenes das moralisch-religiose Bewusstsein des Menschen ist, kann es dem Menschen nur als einem vernünftigen und freien Wesen zugeschrieben werden. Darum sagt man auch bildlich, Gott habe dem Menschen das Sittengesetz ins Herz geschrieben oder es sei dieses Gesetz die Stimme Gottes, wodurch dem Menschen nach und nach alle moralisch-religiose Wahrheiten als begründet in jenem Gesetze bekannt geworden. Dieß wäre also die **ursprüngliche** oder **erste** Offenbarung Gottes (revelatio originaria s. primaria), die sich auf keinen Ort und keine Zeit beziehen lässt und insofern auch die **allgemeine** und **immerwährende** (universalis et perpetua) genannt werden kann, weil sie allen Menschen überall und stets zu Theil wird. Sollt' es daher noch

eine anderweite Offenbarung geben, so würde sich diese an jene anschließen, sie weiter entwickeln oder ausführen müssen. Denn der Mensch wäre derselben nur mittels jener empfänglich; er würde gar nicht einmal glauben können, daß Gott sich ihm noch auf anderweite Art geoffenbart habe, wofern er nicht schon vermöge jener ursprünglichen Offenbarung eine Idee von Gott und göttlichen Dingen, ein wenn auch noch so dunkles Bewusstsein, irgend eine Ahnung davon gehabt hätte. Die ursprüngliche Offenbarung wäre sonach die Bedingung ohne welche nicht (conditio sine qua non) jeder anderweiten. Eine solche müsste dann die zugekommene oder zweite (allgemein genommen, so daß darunter auch wohl eine dritte, vierte ꝛc. befasst werden könnte) Offenbarung Gottes (revelatio adventitia s. secundaria) heißen. Man müsste nämlich annehmen, daß Gott noch auf eine andre Weise, die entweder schlechthin unbegreiflich oder doch für uns unbestimmbar wäre, den Menschen moralisch-religiose Wahrheiten bekannt gemacht habe. Diese Wahrheiten könnten entweder dieselben sein, welche bereits ursprünglich geoffenbart waren, so daß die erste Offenbarung durch die zweite nur bestätigt oder klarer und deutlicher ausgesprochen würde; oder es könnten auch ganz andre bis zur zweiten Offenbarung völlig unbekannte oder verborgne Wahrheiten sein, so daß die erste durch die zweite auch erweitert und vervollständigt würde; wobei es sich von selbst versteht, daß auch beides zugleich als möglich gedacht werden kann. Eine solche Offenbarung könnte vielleicht anfangs nur einem oder einigen Menschen, die an gewissen Orten und zu gewissen Zeiten lebten, zugekommen sein, so daß sie in dieser Hinsicht bloß eine besondre, örtliche und zeitliche (particularis, localis et temporalis) wäre. Sie hätte sich aber doch allmählich weiter verbreiten können, wenn jene ersten Subjecte oder Träger der zweiten Offenbarung als Boten der Gottheit oder als göttliche Gesandte an die Menschheit (ὡς αποστολοι του ϑεου, tamquam legati divini) das ihnen Geoffenbarte ihren Mitmenschen verkündigt hätten. Diese Verkündigung hätte ebensowohl mündlich als schriftlich geschehen können, und so auch die allmähliche Fortpflanzung der geoffenbarten Lehre von Geschlecht zu Geschlecht. Daher findet eigentlich zwischen einer mündlich und einer schriftlich überlieferten Offenbarung kein wesentlicher Unterschied statt. Die Offenbarungsurkunden, wenn dergleichen vorhanden, sichern nur mehr die Erhaltung der geoffenbarten Lehre, so daß sie nicht so leicht verloren gehn oder verfälscht werden, und wenn sie ja verfälscht worden, desto leichter in ihrer ursprünglichen Reinheit wieder hergestellt werden kann. Daß aber mit der örtlichen und zeitlichen Entstehung dieser geoffenbarten Lehre gewisse außerordentliche Begebenheiten oder wunderbare Thatsachen verknüpft waren, welche

die Aussagen jener göttlichen Gesandten beglaubigten und insofern auch selbst eine offenbarende Kraft hatten, lässt sich wohl denken, ob es gleich nicht schlechthin nothwendig wäre. Sonach könnte man dieß alles zusammengenommen eine Offenbarung durch Wort, Schrift und That (revelatio per verba, literas et facta) nennen. Eine solche Offenbarung wäre folglich eine äußere (rev. externa), weil sie den Menschen, welche davon Kenntniß erhalten, nur von außen zukommt, während die ursprüngliche eine innere (rev. interna) ist, weil sie jedem Menschen von innen (durch Vernunft oder Gewissen) zu Theil wird. Nur verwechsele man nicht mit dieser die sog. Off. durch inneres Licht (rev. per lucem internam), dergleichen sich manche Schwärmer beigelegt haben. Denn diese, wenn sie auch mehr als Einbildung wäre, hätte für Andre doch nur den Charakter einer äußern; auch wäre sie keine allgemeine, sondern nur eine besondre oder gar nur eine einzele, wofern nicht etwa, wie es in manchen Quäkerversammlungen der Fall sein soll, das sog. innere Licht die ganze Versammlung zugleich erleuchtete. — Was nun den geschichtlichen Ursprung einer äußern Offenbarung anlangt, so kann sich derselbe leicht in ein mythisches Dunkel verlieren, so daß niemand recht weiß, wie es damit zugegangen. Dieser Fall wird besonders dann eintreten, wenn die ersten Theilnehmer an derselben ungebildete Menschen waren, welche sich nur praktisch für die Sache interessirten. Sie stellten daher keine genauen Nachforschungen über den eigentlichen Hergang der Sache an, und konnten folglich auch keine mit kritischer Sorgfalt abgefassten Berichte darüber abstatten. Was es aber auch damit für eine Bewandniß habe, so leuchtet doch von selbst ein, daß für diejenigen, welche sich an eine solche Offenbarung halten und sie als die Quelle ihrer moralisch-religiosen Erkenntnisse betrachten, die darauf gegründete Sitten- und Glaubenslehre das Gepräge einer positiven oder statutarischen Doctrin annehmen muß. Denn die Lehre ist ihnen ja von außen gekommen, von Personen, die in ihren Augen mit einer höhern Autorität bekleidet waren, weil sie als göttliche Gesandte auftraten und lehrten — mithin gerade so, wie eine positive oder statutarische Rechtslehre von einem oder mehren äußern Gesetzgebern abhangt. Auch werden diejenigen, welche an eine solche Offenbarung glauben, meist geneigt sein, sie allein als wahre Offenbarung gelten zu lassen, folglich sie auch wohl vorzugsweise oder schlechtweg Offenbarung zu nennen. Daher kommt unstreitig die dritte oder engste Bedeutung dieses Worts, daß man nämlich dabei nur an die zugekommene Off. denkt. Die ursprüngliche tritt dabei in den dunkeln Hintergrund des Bewusstseins zurück; sie wird durch jene gleichsam verdeckt. Dieß kann aber um so leichter geschehen, weil sich

der Inhalt oder Stoff der ursprünglichen Off. immer in der zugekommenen wiederfindet. Darum haben auch wohl manche Theologen behauptet, es gebe gar keine ursprüngliche Offenbarung und keine dadurch begründete Vernunftreligion, nur die zugekommene Offenbarung sei eine wirkliche und ebendarum nur die positive Religion eine wahrhafte. Sie machten es also wie jene Juristen, die auch nur das positive Recht für ein echtes hielten, das Natur- oder Vernunftrecht aber als ein Hirngespinnst der Philosophen verwarfen. Eine Ansicht, die schon darum verwerflich ist, weil es dann gar nichts Allgemeingültiges in Ansehung des Rechts und der Religion gäbe, nach welchem man das Sondergültige beurtheilen könnte, weil also dann die Menschen nur Rechte und Religionen, aber kein Recht und keine Religion als Norm für jene hätten. — Man hat nun die ursprüngliche Off. auch eine natürliche oder mittelbare (rev. naturalis s. mediata), die zugekommene Off. aber eine übernatürliche und unmittelbare (rev. supernaturalis s. immediata) genannt. Diese Benennungen beruhen aber auf einer unerweislichen Voraussetzung. Man setzte nämlich voraus, die zugekommene Off. sei von Gott unmittelbar auf übernatürliche Weise bewirkt worden. Darin liegt aber eine so unbescheidne Anmaßung, daß kein wahrhaft Religioser sich dergleichen erlauben wird. Wir verstehn gar nichts von Gottes Wirksamkeit, können also nie bestimmen, ob Gott in einem gegebnen Falle mittelbar oder unmittelbar, natürlich oder übernatürlich gewirkt habe. Ja es sind diese Unterschiede überhaupt nur Abstractionen unsers Verstandes, die wohl für unsre Wirksamkeit gelten, indem wir bald selbst oder unmittelbar bald durch andre Dinge als Zwischenursachen oder mittelbar wirken, aber auf Gott und dessen Wirken nicht übergetragen werden können, ohne sich in unnütze Speculationen und endlose Streitigkeiten zu verwickeln, wodurch der wahren Religiosität großer Abbruch geschehen ist. Wollte man aber auf jene Benennungen durchaus nicht verzichten, so würde man weit eher die ursprüngliche Off. eine unmittelbare und übernatürliche nennen können, als die zugekommene. Denn da sich nicht begreifen lässt, wie der Mensch auf dem natürlichen Wege der Zeugung zur Vernunft gekommen, so könnte man wohl sagen, die Vernunft und also auch alles, was uns durch Vernunft von göttlichen Dingen offenbar wird, sei ein unmittelbares und übernatürliches Geschenk der Gottheit. — Lassen wir demnach jene unfruchtbare und nie mit voller Sicherheit zu entscheidende Streitfrage zur Seite liegen und halten uns an die weit wichtigere Frage: Was dürfte wohl der eigentliche Zweck einer zugekommenen Offenbarung (finis revelationis adventitiae) sein? Hier ist nun von selbst einleuchtend, daß irgend eine zweite (dritte, vierte ꝛc.) Offenbarung — vorausgesetzt, daß sie nicht

bloß eine angebliche, sondern eine wahre, echte oder wirkliche sei — keinen andern Zweck haben könne, als die erste. Denn beide kommen ja aus derselben Quelle, von Gott. Jener Zweck ließe sich nun zwar als ein doppelter denken, nämlich als ein theoretischer und ein praktischer. Jener wäre Belehrung, dieser Besserung oder sittliche Veredlung der Menschheit. Allein das wäre doch im Grunde nur ein Zweck; denn auch die Belehrung müsste zuletzt auf Besserung abzwecken. Es würde nämlich das moralisch-religiose Bewusstsein des Menschen mittels der zweiten Offenbarung so belebt werden, daß der Mensch nun glücklichere Fortschritte in seiner sittlichen Vervollkommnung machen könnte. Dieser Zweck ließe sich auch so ausdrücken: Erziehung des Menschengeschlechts zu seinem Heile. Nähme man nun diesen Zweck an — und ein andrer lässt sich kaum denken, wenn man überhaupt an eine sittliche Weltordnung oder ein moralisches Gottesreich glaubt — so müsste man noch voraussetzen, daß das moralisch-religiose Bewusstsein der Menschheit entweder gleich anfangs sehr schwach gewesen oder nach und nach durch zufällige Umstände verdunkelt worden, daß es also einer neuen Anregung oder Erweckung und Belebung von außen bedurft hätte. Die zugekommene Off. wäre dann eben das Anregungsmittel, durch dessen zweckmäßigen Gebrauch das moralisch-religiose Bewusstsein des Menschen einen solchen Grad der Lebendigkeit erhielte, daß nun der Mensch fähiger würde, seine sittliche Bestimmung zu erreichen. Nach dieser Ansicht vom Zwecke der Offenbarung würde Gott als Erzieher des Menschengeschlechts gedacht. Die ursprüngliche Off. wäre dann zwar das erste Erziehungsmittel; weil aber dieses nicht hinreichend gewesen, so wäre die zugekommene Off. noch als ein zweites und kräftigeres angewandt worden. — Setzen wir nun ferner den Fall, daß mittels dieser Offenbarung eine Kirche als eine äußere und öffentliche Religionsgesellschaft begründet werden sollte, so würde diese Kirche denselben Zweck zu verfolgen haben. Sie müsste also die zugekommene Off. fortwährend zu erhalten und immer weiter zu verbreiten suchen. Und wenn es Urkunden dieser Offenbarung gäbe — was zur Erhaltung und Verbreitung derselben sehr vortheilhaft wäre — so müsste die Kirche auch jene Urkunden zu demselben Zwecke benutzen. Sie müsste dieselben als heilige Schriften nicht nur bewahren, sondern auch zur fortwährenden Belebung des moralisch-religiosen Bewusstseins, also zur sittlichen Veredlung aller Kirchenglieder benutzen; wobei es sich aber von selbst versteht, daß sie in dieser Hinsicht durchaus keinen Zwang anwenden dürfte, weil dieß nicht nur dem Rechte, sondern auch jenem Zwecke selbst widerstreiten würde. Sie dürfte also nur Belehrung, Ermahnung, Zurechtweisung und überhaupt solche Mittel anwenden, welche

vernünftiger und freier Wesen würdig und daher auch allein Gott wohlgefällig sind. — Wird nun aber weiter gefragt, ob es auch wirklich eine solche Offenbarung gebe und wo sie zu finden sei, so wird die Sache weit schwieriger und verwickelter. Denn nun ist nicht mehr die Rede von einer bloßen Idee, sondern von einem Factum. Die Möglichkeit eines solchen muß zwar zugegeben werden, weil es sich wohl denken lässt, daß sich Gott (außer der ursprünglichen, an alle Menschen gerichteten, Offenbarung) auch noch gewissen Menschen auf besondere Weise geoffenbart habe. Allein aus der bloßen Möglichkeit folgt nach einem bekannten logischen Grundsatze noch lange nicht die Wirklichkeit. Diese müsste also besonders erwiesen werden. Man kann sich auch des Beweises nicht dadurch entschlagen wollen, daß man die Nothwendigkeit einer solchen Offenbarung behauptete. Denn zu geschweigen, daß auch diese erst bewiesen werden müsste, so liegt in der Behauptung selbst, Gott musste sich den Menschen auf eine so besondre Weise offenbaren, schon etwas Anmaßendes, Unehrerbietiges, mithin Irreligioses. Denn es widerstreitet der wahren Religiosität, zu bestimmen, was Gott thun musste. Ein besonnener und gottesfürchtiger Mensch wird daher eben so wenig die Nothwendigkeit als die Unmöglichkeit einer besondern Offenbarung behaupten. Er wird sich gern an der Wirklichkeit derselben begnügen lassen, wenn er nur hinlängliche Gründe dafür auffinden kann. Solcher Gründe haben nun die Offenbarungsgläubigen bisher vier aufgestellt. Zuerst haben sie sich auf die Wunder berufen, welche zur Beglaubigung der Offenbarung geschehen sein sollen (argumentum pro revelatione e miraculis petitum). Dieser sog. Wunderbeweis ist aber schon darum unzureichend, weil kein Mensch bestimmen kann, was eigentlich ein Wunder und ob ein solches geschehen sei — weil die Anhänger der verschiedensten, einander sogar entgegengesetzten, positiven Religionen, die auch auf Offenbarung gegründet sein sollen, sich gleichfalls auf Wunder berufen — weil man hin und wieder auch von teuflischen Wundern erzählt hat, die zur Täuschung und Verführung der Menschen geschehen sein sollen, und ebendarum auch von teuflischen Offenbarungen — und weil endlich der Beweis sich im Kreise dreht, sobald man die Offenbarung selbst für etwas Uebernatürliches, also auch für ein Wunder erklärt. S. Wunder. Zweitens hat man sich auf die Weissagungen berufen, welche von den ersten Verkündigern der Offenbarung zur Bestätigung ihrer anderweiten Lehren ausgesprochen worden sein sollen (arg. pro rev. e vaticiniis pet.). Von diesem angeblichen Beweise gilt aber alles Vorhergehende. Denn Weissagungen streng genommen würden auch Wunder sein. S. Weissagung. Drittens hat man sich auf die Wirkungen berufen, welche die Offenbarung in der Welt hervorgebracht hat (arg. pro

rev. ab effectis ejus pet.) Man schloß hier nämlich so: Wenn durch eine angeblich geoffenbarte Lehre große Veränderungen im moralisch-religiosen Zustande der Menschheit bewirkt worden sind, so ist jene Lehre als eine wirklich und wahrhaft geoffenbarte anzusehn. Dieser Schluß aber enthält einen gewaltigen Sprung; er beweist zu viel, also nichts. Welcher Mensch kann wissen, ob solche Veränderungen in der Menschenwelt einzig und allein durch eine gewisse Lehre hervorgebracht worden? So lange man aber dieß nicht weiß, lässt sich auch gar kein Schluß daraus mit Sicherheit ziehn. Und da große Veränderungen gewöhnlich durch eine Menge zusammenwirkender Ursachen hervorgebracht werden, so ist es allemal gewagt, sie aus einer einzigen abzuleiten. Wenigstens verräth dieß Einseitigkeit und Parteilichkeit. Ueberdieß haben auch solche Lehren, die wir nicht für geoffenbart halten, wie die von Confuz, Zoroaster und Muhammed, große Veränderungen in der Menschenwelt hervorgebracht. Man müsste also nicht bloß auf die Wirkungen, als ein Aeußeres, sondern auch auf die Beschaffenheit der Lehren, als ein Inneres, reflectiren, wenn man daraus auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit irgend eine Folgerung in Bezug auf den Ursprung derselben ziehen wollte. Dieß haben denn auch viertens alle diejenigen gethan, welche, die Schwäche der drei vorhergehenden Argumente wohl fühlend, sich einzig und allein auf die Vortrefflichkeit der von ihnen für geoffenbart gehaltenen Lehre beriefen (arg. a praestantia religionis revelatae pet.) In der That ist dieß auch vergleichungsweise das beste Argument, eben weil es nicht von äußern, immer zweifelhaften oder zweideutigen Umständen, sondern von dem innern Werthe der Sache selbst hergenommen. Es beweist aber doch nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit der Offenbarung, als Thatsache betrachtet. Hiezu fehlt dem Beweise noch immer etwas, und dieß Fehlende kann nur durch ein subjectives Bedürfniß ergänzt werden. Fühlt nämlich der Mensch ein Bedürfniß, bei den moralisch-religiosen Lehren, von deren Vortrefflichkeit er überzeugt ist, und denen er daher auch im Leben folgt, auf eine höhere Autorität hinzublicken, d. h. jene Lehren als ihm von Gott selbst durch gewisse Mittelspersonen dargebotene, mithin als geoffenbarte, zu betrachten und zu benutzen: so glaubt er nun auch an die Wirklichkeit der geschehenen Offenbarung als einer Thatsache, über deren eigentlichen Grund er nicht weiter klügelt, da er vermöge seiner religiosen Gesinnung ohnehin alles auf Gott als den Urgrund aller Dinge, als den Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt bezieht. Findet sich dasselbe Bedürfniß auch in Anderen oder kann er es in ihnen erregen: so werden sie mit ihm denselben Offenbarungsglauben theilen. Wo nicht, so hilft alles Aufnöthigen nichts, weil es nicht nur die Gemüther empört, sondern

auch den Verdacht erweckt, daß derjenige, welcher gegen Andre so ungerecht handelt, daß er ihnen seinen Glauben aufdringen will, wohl selbst im Irrthume befangen, also einem falschen Glauben ergeben sein möchte. — Gesetzt nun aber, daß jemand ein solches Bedürfniß in sich selbst fühle und daß er dann, in der Voraussetzung desselben Bedürfnisses bei Andern, oder in der Hoffnung es in ihnen erwecken zu können, seinen Offenbarungsglauben auch Andern mitzutheilen, mithin außer sich zu verbreiten suche: so fragt es sich, ob es gewisse Merkmale gebe, nach welchen zu beurtheilen, ob eine mündliche oder schriftliche Lehre, die uns als geoffenbart angekündigt wird, auch als solche annehmbar sei oder nicht. Denn daß man sie blindlings d. h. ohne alle Prüfung annehmen solle, kann doch keinem vernünftigen Menschen zugemuthet werden. Es könnte uns ja dann die unsinnigste Träumerei eines phantastischen Schwärmers oder auch eines schlauen Betrügers als ein göttliches Wort (oracolum divinum) aufgeheftet werden. Auch ändert es nichts in der Sache, wenn schon viele Tausende an eine gegebne Offenbarung glauben. Denn die Tausende widerstreiten ja einander, indem das eine Tausend an diese, das andre an jene Offenbarung glaubt, indem beide ihre gegenseitigen Offenbarungen verwerfen, beide sich nicht nur auf gewisse Urkunden, welche ein göttliches Wort enthalten sollen, sondern auch auf Wunder, Weissagungen ꝛc. zur Beglaubigung dessen, was die Urkunden enthalten, berufen. Es muß also Unterscheidungsmerkmale geben, vermöge deren bestimmt wird, ob eine gegebne Lehre als geoffenbart anzunehmen und welche von den mehren, mit diesem Anspruche gegebnen, Lehren den übrigen vorzuziehen sei, also Kriterien der Offenbarung. Es giebt aber im Grunde nur ein solches Kriterium, nämlich die Gotteswürdigkeit dessen, was uns als geoffenbart angekündigt wird. Schon Augustin hat dieses Kriterium in den merkwürdigen Worten angedeutet: **Nos, qui stulti a paganis dicimur, deo nostro non credidissemus, nisi nobis satisfecisset etiam testimoniis virtutum, nec legem ejus suscepissemus, si non illam puram et ipsa professione dignam cognovissemus. (August. quaestt. Opp. T. IV. p. 828. Bas.).** Es muß also untersucht werden, ob das so Dargebotene der Gottheit würdig sei oder nicht. Findet sich das Erste, so läßt sich das Dargebotene annehmen. Findet sich das Zweite, so muß es verworfen werden. Das eine Kriterium löst sich also zuvörderst in zwei auf, ein positives und ein negatives. Jenes giebt den Satz: Was als von Gott geoffenbart von dem Menschen angenommen und zu seinem Heile benutzt werden soll, muß Gottes würdig seyn. Dieses giebt den Satz: Was Gottes unwürdig ist, kann nicht als von Gott geoffenbart von dem Menschen

angenommen und zu seinem Heile benutzt werden. Fragt aber jemand weiter, wie man denn beurtheilen solle, was Gottes würdig oder unwürdig sei, woran man sich also bei dieser Untersuchung zu halten habe: so ist, da hier bloß von der Prüfung einer zugekommenen, besondern oder äußern Off. die Rede ist, die natürliche und nothwendige Antwort: Halte dich an die ursprüngliche, allgemeine oder innere Off. Gottes, also an Vernunft und Gewissen! Denn ebendadurch hat sich Gott dir und allen Menschen geoffenbart. Daher ist es ganz widersinnig, diese Offenbarung zu verwerfen und nur jene zuzulassen. Denn alsdann hat man gar kein Richtmaß oder Kriterium mehr, um die Gotteswürdigkeit und folglich auch die Annehmbarkeit irgend einer als geoffenbart dargebotnen Lehre zu prüfen. Daß so Viele diese Prüfung scheuen, kann nur entweder in der Trägheit oder im Eigennutze oder auch im Gefühle der eignen Schwäche seinen Grund haben. Denn nur das Menschliche, nicht das Göttliche hat die Prüfung zu scheuen. — Lösen wir aber jene beiden Kriterien, das positive und das negative, noch weiter auf, so ergeben sich folgende anderweite Grundsätze, nach welchen eine solche Prüfung anzustellen:

1. Was von Gott kommen soll, muß frei von innern Widersprüchen sein. Denn Gott kann sich nicht wie Menschen widersprechen, wenn angenommen werden soll, daß er sich gegen uns erklärt habe. Es ist dieß gleichsam das Minimum, was man von einer angeblichen Offenbarung fodern kann. Eine geoffenbarte Lehre, die sich selbst widerspräche, zerstörte sich ja selbst.

2. Eine solche Lehre darf nicht die Grundsätze der reinen Sittenlehre aufheben. Denn diese Grundsätze drücken den Willen Gottes aus, wie er uns ursprünglich durch das Gewissen kund geworden. Es wäre also auch ein Widerspruch, wenn man annehmen wollte, Gott habe zuerst gesagt, das ist gut, hinterher aber, das ist nicht gut, sondern bös, wie es zuweilen die Päpste als angebliche Stellvertreter Gottes auf Erden gemacht haben.

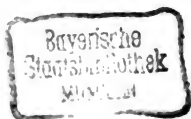
3. Eine solche Lehre darf auch nicht den Wahrheiten der reinen Vernunftreligion entgegensein; und zwar aus demselben Grunde. Da uns Gott durch die Vernunft ursprünglich gesagt hat: Ich bin der Heilige, so würde eine angeblich geoffenbarte Lehre, welche Gott als unheilig (rachsüchtig, blutdürstig, eigensinnig, wollüstig ꝛc.) darstellte, nicht zulässig sein.

4. Eine solche Lehre darf auch nicht blinden Glauben fodern, vielweniger sich mit Gewalt aufdringen wollen. Sie muß vielmehr zur freien Prüfung auffodern, wenigstens dieselbe gestatten. Denn dazu hat uns Gott ursprünglich berufen, indem er uns zu vernünftigen und freien Wesen oder nach seinem Ebenbilde schuf.

Er kann also nicht wie Menschen mit der einen Hand nehmen wollen, was er mit der andern gegeben.

5. Eine solche Lehre muß der jedesmaligen Bildungsstufe und den daraus hervorgehenden Bedürfnissen derer, welchen sie zuerst dargeboten würde, angemessen sein. Sonst wäre sie kein zweckmäßiges Erziehungsmittel der Menschheit in den Händen der Gottheit. Und hieraus ergiebt sich endlich

6. daß sie auch jeder an sich möglichen Vervollkommnung fähig sein müsse. Man kann dieß kurzweg die Perfectibilität der geoffenbarten Religion nennen. Zwar muß eine göttliche Offenbarung selbst (als actus divinus gedacht) jederzeit vollkommen d. h. ihrem Zwecke angemessen sein. Aber daraus folgt nicht, daß die daraus hervorgegangene Lehre (als ein in, mit und durch Menschen entstandnes Erzeugniß jenes actus gedacht) in jeder Hinsicht, oder absolut vollkommen sei. Etwas so Vollkommnes kann der beschränkte menschliche Geist nicht einmal fassen, wenn es ihm auch von außen dargereicht würde. Da nun aber die geoffenbarte Lehre als ein empirisch Gegebnes an irgend einem Orte und zu irgend einer Zeit in die Menschenwelt eintreten muß: so muß sie auch den gegebnen Umständen und Verhältnissen entsprechen. Diese sind aber veränderlich, wie alles Oertliche und Zeitliche. Folglich müssen die localen und temporalen Bestimmungen einer geoffenbarten Lehre nach und nach wegfallen, je weiter sie sich verbreitet und je länger sie fortdauert. Dadurch vervollkommnet sie sich aber allmählich, wird immer allgemeingültiger und annehmbarer. Wäre sie einer solchen Vervollkommnung nicht fähig, so könnte sie auch nicht allgemein werden und immer fortdauern. Sie müsste auf gewisse Oerter und Zeiten beschränkt bleiben, müsste sich gleichsam selbst überleben, wie so manches Gute und Schöne der Vorwelt, das nur noch in todten Schriften, aber nicht in den Köpfen und Herzen der Menschen selbst mehr lebt. Das Princip der Vervollkommnung muß aber in der geoffenbarten Lehre selbst liegen. Durch sie selbst muß die Menschheit auf eine höhere Bildungsstufe erhoben werden, und mit der fortschreitenden Bildung der Menschheit muß auch sie sich fortbilden oder vervollkommnen. Nur unter dieser Bedingung kann man sagen, daß die Offenbarung eine göttliche Veranstaltung sei, wodurch die Menschheit zu ihrem Heile erzogen werde. — Die Anwendung dieser Grundsätze auf die in der Erfahrung vorkommenden positiven Religionsformen, welche auf den Titel geoffenbarter Religionen Anspruch machen, überlassen wir, um nicht zu weitläufig zu werden und in ein fremdes Gebiet (der Gesch. und der Theol.) auszuschweifen, dem Leser. Bei richtiger Anwendung aber wird sich ergeben, daß die christliche Religion vor allen andern berechtigt sei, einen solchen Anspruch zu



machen. — Vergl. außer den im Art. Christenthum bereits angeführten Schriften, zu welchen auch Rust's Philosophie und Christenthum (Manh. 1825. 8.) und Rückert's christliche Philosophie (Lpz. 1825. 8.) zu rechnen sind, noch folgende, die Theorie und Kritik der Offenbarung überhaupt betreffende: Rousseau über natürliche und geoffenbarte Religion; ein Bruchstück aus Dess. Emil, neu übers. Neustrel. 1796. 8. — Formey's essai sur la nécessité de la révélation. Berl. 1747. 8. — Meier's Versuch von der Nothwendigkeit einer nähern Offenbarung. Halle, 1747. 8. — Olshausen's Prolegomena zu einer Kritik aller sog. Beweise für und wider Offenbarungen. Kopenh. 1791. 8. — (Fichte's) Vers. einer Kritik aller Off. Königsb. 1792. 8. A. 2. 1793. — Niethammer über den Vers. einer Kritik aller Off. Jena, 1792. 8. vergl. mit Dess. Vers. einer Begründung des vernünftigen Offenbarungsglaubens. Ebend. 1798. 8. — (Maaß) krit. Theorie der Off. Halle, 1792. 8. — Lange's (S. G.) Vers. einer Apologie der Offenbarung. Jena, 1794. 8. — Köppen über Off. in Beziehung auf kant. und ficht. Philos. Lübeck, 1797. 8. A. 2. 1802. vergl. mit Dess. Philos. des Christenth. A. 2. Lpz. 1825. 8. — Ammon von der Offenbarung; in Dess. Abhandll. zur Erläuterung s. wissenschaftlich-prakt. Theol. B. 1. St. 1. Gött. 1798. 8. — (Grohmann) über Off. und Mythol., als Nachtrag zur (kantischen) Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. Berl. 1799. 8. vergl. mit Dess. Krit. der christl. Off. oder einzig möglicher Standpunct die Off. zu beurtheilen. Lpz. 1798. 8. — Jacobi von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Lpz. 1811. 8. — Steudel über die Haltbarkeit des Glaubens an geschichtliche höhere Off. Gottes. Stuttg. 1814. 8. — Schäffer's Apol. der Off. und ihrer Unentbehrlichkeit. Gotha, 1815. 8. — Nitzsch de revelatione religionis externa eademque publica, Lpz. 1808. 8. (vergl. mit den unt. diesem Namen angeführten übrigen, meist auch die Off. betreffenden Schriften). — Märtens's Theophanes oder über die christl. Off. Halberst. 1816. 8. — Plank (Heinr.) über Off. und Inspiration. Gött. 1817. 8. — Vernunft oder Offenbarung? Welcher soll ich glauben? Merseb. 1819. 8. — Die alte Frage: Was ist Wahrheit? Bei den erneuerten Streitigkeiten über die göttl. Off. und die menschl. Vern. in nähere Erwägung gezogen von Reinhold. Altona, 1820. 8. womit zu verbinden: Was ist Wahrheit? Eine Abh. veranlasst durch Reinhold's Frage 2c. vom Graf. H. W. A. Kalkreuth. Bresl. 1821. 8. — Schott's (Heinr. Aug.) Briefe über Rel. und christl. Offenbarungsglauben. Jena, 1826. 8. — Ueber Offenbarung. Eine Untersuchung von Graffunder. Berl. 1827. 8. — Wegen der

Perfectibil. der geoff. Rel. sind außer den bekannten Briefen des Verf. auch ff. Gegenschriften zu vergleichen: Alethophilus (Sommer) über die Perf. d. geoff. Rel. Lpz. 1796. 8. (worauf sich wieder des Verf. 17. und letzter Br. über die P. d. g. R. bezieht). — Bemerkungen zu den Briefen über die P. d. g. R. Lpz. 1796. 8. — Flatt's Ideen über die Perf. einer göttlichen Offenbarung (soll heißen: der geoff. Lehre oder Rel.) in Städlin's Beiträgen zur Philos. und Gesch. d. Rel. und Sittenl. B. 3. — Außerdem sind auch die Artikel: Rationalismus, Supernaturalismus, Religion und Religionslehre nebst den daselbst angeführten Schriften zu vergleichen, wenn man alles diesen wichtigen Gegenstand Betreffende beisammen haben will.

Offenbarungs-Arten
— — Glaube
— — Kriterien
— — Object
— — Subject
— — Urkunden
— — Zweck

} s. den vor. Art.

Offenheit im psychischen und moralischen Sinne ist die Bereitwilligkeit, Andern unser Inneres aufzuschließen. Da dieses Innere, besonders in Bezug auf die Gesinnung und den Charakter des Menschen, auch bildlich das menschliche Herz genannt wird, so bezeichnet man jene Tugend auch mit dem Worte Offenherzigkeit. Ihr Gegentheil ist Verschlossenheit, welche, wenn sie mit der Absicht zu täuschen verbunden ist, auch Verstellung und im höhern Grade Heuchelei heißt. Daß übrigens die Offenheit auch ihre Gränzen habe und mit kluger Berücksichtigung der geselligen Lebensverhältnisse verbunden sein müsse, versteht sich von selbst. Sonst könnt' es leicht geschehen, daß die Offenheit nicht nur uns selbst, sondern auch Andern schadete, sie wohl gar beleidigte. Wer so offenherzig ist, daß er alles ausplaudert, was ihm anvertraut worden, wie jener Sklave beim Terenz von sich selbst sagt: Plenus rimarum sum, hac atque illac perfluo — oder wer jedem ins Gesicht sagt, was er von ihm denkt, wär' es auch das Schlechteste, der ist im ersten Falle ein Verräther, im zweiten ein Grobian.

Offensiv (von offendere, auf etwas stoßen) ist angreifend, dann auch beleidigend. Eine Offensivallianz ist daher ein Angriffs- oder Trutzbündniß, wie Defensivallianz ein Vertheidigungs- oder Schutzbündniß. So spricht man auch im Kriege von Offensiv- und Defensivoperationen. S. Bund und Krieg. Daß es auch beim philosophischen, wie bei jedem literarischen Kampfe eine Offensive und eine Defensive gebe, ver-

steht sich von selbst. Auch kann es oft zweifelhaft sein, wer sich in der einen oder andern befinde. S. des V.'s Abh. üb. Offensive u. Defensive in Pölitz's Jahrb. d. Gesch. u. Staatsk. 1828. Mai.

Ohnmacht = Unmacht d. i. Mangel an Macht oder Kraft. Daher werden sowohl körperlich als geistig Schwache auch ohnmächtig genannt. Der krankhafte Zustand aber, welcher vorzugsweise Ohnmacht heißt, ist eine Art von Bewusstlosigkeit, mit welcher dann auch ein solches Nachlassen der körperlichen und geistigen Kräfte verbunden ist, daß der Mensch wie todt oder in tiefen Schlaf versunken erscheint. Die Ursachen desselben zu erforschen, ist Sache der medicinischen Aetiologie.

Ohrenzeuge s. Augenzeuge. Auch vergl. Gehör.

Okell s. Ocell.

Oken (L... — Ludwig oder Lorenz?) geb. 178* zu Freiburg (im Breisgau?) Doct. der Med., war früher Privatdocent zu Göttingen, seit 1807 außerord. Prof. der Med. zu Jena, seit 1810 weimar. Hofr., seit 1812 ord. Prof. der Philos. und Naturgesch. daselbst, seit 1819 aus politischen Rücksichten entlassen, und ist seit 1827 wieder bei der neuen Univers. in München angestellt. Er hat sich vorzüglich um die Naturwissenschaften verdient gemacht und in dieser Beziehung auch mehre naturphilosophische (meist im Geiste der schellingischen Naturphilosophie abgefasste) Schriften herausgegeben. Dahin gehören: Grundriß der Naturphilosophie, die Theorie der Sinne ꝛc. Frkf. a. M. 1802. 8. — Die Zeugung. Bamb. u. Würzb. 1805. 8. — Biologie. Gött. 1806. 8. — Ueber das Universum, als Fortsetzung des Sinnensystems. Jena, 1808. 4. — Erste Ideen zur Theorie des Lichts, der Finsterniß, der Farben und der Wärme. Jena, 1808. 4. — Ueber Licht und Wärme, als das nichtirdische, aber kosmische materiale Element. Jena, 1809. 4. — Lehrbuch der Naturphilos. Jena, 1809. (B. 1. Th. 1. u. 2.) 1810. (Th. 3. St. 1. u. 2.) 1811. (St. 3.). — Seit 1816 gab er auch heraus: Isis oder encyklop. Zeitung, welche ebenfalls mehre naturphilosophische Abhandlungen sowohl von ihm selbst als von Andern enthält. In den spätern Schriften zeigt sich sein Geist unabhängiger von Schelling, als in den frühern. Ja es scheint beinahe, als habe er die schlechtweg sog. Naturphilosophie ganz aufgegeben und sich mehr den empirischen Naturwissenschaften zugewandt. Seine naturhistorischen und übrigen (theils physikalischen theils medicinischen) Schriften gehören aber nicht hieher, ob er gleich in jenen durch eine neue Systematik und Nomenclatur gewissermaßen als Reformator aufgetreten ist.

Oldendorp (Joh.) s. Grotius. (Ist nicht zu verwechseln mit J. Oldenburg, einem sonst wenig bekannten Anhänger Spinoza's. S. d. Art.).

Oligarchie oder **Oligokratie** (von ὀλίγος, wenig [daher die Schreibart Olygarchie falsch ist] und ἄρχειν, herrschen, κρατεῖν, regieren) ist überhaupt diejenige Staatsverfassung, wo Wenige über Viele herrschen. Da dieß eigentlich in allen Staaten der Fall ist, selbst in der sog. Demokratie, weil die große Menge sich nie selbst regieren kann: so hat das Wort durch den Gebrauch eine engere Bedeutung bekommen. Man versteht nämlich darunter gewöhnlich eine bloß angemaßte und daher meist tyrannische Herrschaft einiger Menschen über ihre Mitbürger. — Wenn in Monarchien von einer Oligarchie die Rede ist, so denkt man dabei an eine Verbindung von Aristokraten, die den Monarchen selbst in einer Art von Abhängigkeit erhalten, so daß er genöthigt ist, den Staat durch sie und zu ihrem Vortheil, obwohl in seinem Namen, regieren zu lassen. — Diejenigen, welche zur Oligarchie gehören, heißen dann auch selbst Oligarchen.

Olympiodor aus Alexandrien (Olympiodorus Alexandrinus) ein synkretistisch-peripatetischer Philosoph, der in der ersten Hälfte des 5. Jh. nach Chr. zu Alexandrien (nach Einigen zu Athen, vielleicht nach einander an beiden Orten) lebte und lehrte, wo auch der junge Proklus seinen Unterricht benutzte. Marini vita Procli. c. 9. Suid. s. v. Ὀλυμπιόδωρος. — Von ihm ist verschieden ein jüngerer O. (Olympiodorus junior Alexandrinus), der um die Mitte des 6. Jh. lebte und den Aristoteles commentirte. Ihm werden beigelegt: Commentarii in Arist. libb. IV. meteorologicorum; gr. cum Philoponi comment. in l. I. meteoroll. Vened. 1551. Fol. — Es existiren auch noch handschriftliche Commentare über einige platonische Schriften, desgleichen eine bereits gedruckte Lebensbeschreibung Plato's von einem Olympiodor, aber unbestimmt von welchem. S. Fischer's Ausg. 3. der ersten 4 platonischen Dialogen. Lpz. 1783. 8.

Olympische Philosophenschule ist keine wirkliche, sondern bloß eine projectirte. S. Alexin. Die berühmten olympischen Spiele gehören nicht hieher, da sie in keiner Beziehung auf die Philosophie stehen. Wegen der olympischen Jahresrechnung aber (aera olympiadum), die daher entlehnt ist und mit der Geschichte der alten Philosophie insofern in Verbindung steht, als Geburt, Blüthe und Tod der griechischen Philosophen von den Alten immer nach Olympiaden bestimmt wurden, s. den Art. Aere.

Omne nimium nocet — alles Zuviel schadet — bezieht sich theils auf das Reden, wenn man zuviel Worte macht oder an der Rede zu sehr künstelt oder überhaupt zuviel spricht, so daß Andre nicht zum Worte kommen können — theils auf das Denken, wenn man zu viel zu beweisen sucht oder zu viel Eintheilun-

gen macht oder überhaupt zu viel grübelt — theils endlich auf das Handeln, wenn man zu viel spart oder ausgiebt oder überhaupt zu viel thut, mithin in den Fehler der Vielthuerei fällt. Dahin gehört auch das zu viel Regieren von Seiten des Staats; denn er mischt sich alsdann in Dinge, die ihn nichts angehn und besser den Bürgern selbst überlassen werden. — In der Tugend kann man eigentlich nie zu viel thun; wohl aber kann man zu streng in sittlichen Vorschriften sein. S. Tugend und Rigorismus. — Der Ausspruch: Superflua non nocent — Das Ueberflüssige schadet nicht — hebt eigentlich jenen auf. Denn das Ueberflüssige ist auch zu viel. Man nimmt es aber dann nicht so genau und meint nur ein kleines Uebermaß; wie denn überhaupt solche Aussprüche mit der gehörigen Beschränkung verstanden sein wollen, damit sie nicht falsch werden. — Ne quid nimis (μηδεν αγαν) ist jenem gleich.

Omne simile claudicat — jedes Gleichniß hinkt — s. Gleichniß, auch Comparation.

Omnimoda determinatio = allseitige Bestimmung. S. Bestimmung.

Omnipotenz (von omnis, all, und potentia, Macht) ist Allmacht. S. d. W. Wenn von parlementarischer Omnipotenz die Rede ist, so versteht man darunter die Befugniß, alles zu beschließen oder zum Gesetze zu machen, was einer politisch constituirten Versammlung (Parlement, Kammer, gesetzgeb. Körper ꝛc.) beliebt. Nun haben sich zwar dergleichen Versammlungen oft eine solche Omnipotenz (die man im Deutschen lieber Allgewalt nennen sollte, um sie von der göttlichen Allmacht zu unterscheiden) angemaßt. Allein sie kann einer Mehrheit von Menschen eben so wenig als einem Einzelmenschen (Regenten, General, Ober-Priester ꝛc.) zukommen. Denn alle menschliche Gewalt ist nicht bloß physisch beschränkt, sondern auch moralisch, nämlich durch die Rücksicht auf Recht und Pflicht, über welche sich niemand hinaussetzen soll, wie mächtig er übrigens sein möge. Es ist auch schon nach bloßen Klugheitsregeln betrachtet eine misliche Sache, sich eine solche Omnipotenz anzumaßen; denn sie empört die Gemüther und wird dann leicht durch Widerstand auf Nichts reducirt. So fiel Napoleon ein Jahr nachher, als der bekannte Schmeichelredner, Graf von Fontanes, ihn allmächtig wie Gott genannt hatte.

Onesikrit von Aegina od. Astypaläa (Onesicritus Aegineta s. Astypalensis) ein Cyniker, jedoch wohl nicht von der strengern Art, da er Alexander den Gr. auf dessen Heereszuge nach Indien begleitet und als Steuermann auf dem königlichen Schiffe gedient haben soll. Arrian. de exp. Al. I, 7. Er war ein Schüler des Cynikers Diogenes, mit dem er auf sonderbare Weise

bekannt wurde. Er hatte nämlich zwei Söhne, Namens Philiskus und Androsthenes. Da der Jüngere einst nach Athen kam, ward er von den Reden und der Lebensweise jenes Cynikers so bezaubert, daß er dessen Schüler wurde. Nun sollte der Aeltere den Jüngern zurückholen, hatte aber gleiches Schicksal. Endlich machte sich der Vater selbst auf den Weg, um beide Söhne der Schule des Cynikers zu entführen, fühlte sich jedoch ebenfalls so angezogen, daß er mitsammt den Söhnen ein Cyniker wurde. Diog. Laert. VI, 75. 76. Eben dieser Schriftsteller vergleicht (§. 84.) O. mit Xenophon, und berichtet, wie X. eine Cyropädie, so habe O. eine Alexandropädie (πως Αλεξανδρος ηχθη) geschrieben, die jener selbst in Ansehung des Styls ähnlich gewesen, obwohl die Nachahmung dem Muster nicht gleich gekommen. Indeß existirt die Schrift nicht mehr, und von eigenthümlichen Philosophemen dieses Cynikers und seiner beiden Söhne ist auch nichts weiter bekannt.

Onomakrit von Athen (Onomacritus Atheniensis) s. Orpheus.

Ontologie (von ον, οντος, das Ding, und λογος, die Lehre) ist die Lehre von den Dingen d. h. von den Gegenständen der menschlichen Erkenntniß überhaupt. Man hat sie daher im Deutschen eine Dingerlehre oder besser eine Wesenlehre genannt. Sie macht eigentlich den ersten oder reinen Theil der Erkenntnisslehre (Metaphysik) aus und heißt deshalb auch wohl eine erste Philos. (philos. prima), ungeachtet dieser Titel nur der urwissenschaftlichen Grundlehre (Fundamentalphilos.) gebürt. Doch hat man sie auch abgesondert von den übrigen Theilen der Metaph. in folgenden besondern Schriften abgehandelt: Wolfii philos. prima s. ontologia. Frkf. u. Lpz. 1730. 4. — Hollmanni philos. prima. Gött. 1747. 8. — Auch Lambert's Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philos. und mathemat. Erkenntniß (Riga, 1771. 2 Bde. 8.) ist ihrem Hauptinhalte nach ontologisch. Vergl. Erkenntnisslehre. Für Ontologie kommt auch Ontosophie vor in einem etwas umfassendern Sinne. S. Clauberg.

Ontologischer Beweis für's Dasein Gottes ist derjenige speculative Beweis, welcher aus der bloßen Idee von Gott darzuthun sucht, daß dieser Idee auch ein wirklicher Gegenstand entspreche oder daß sie objective Realität habe. Man schließt nämlich so: Wem alle mögliche Vollkommenheiten zukommen, dem muß auch das Dasein zukommen, weil dieß ebenfalls eine Vollkommenheit ist. Nun kommen der Gottheit vermöge des Begriffs eines allervollkommensten Wesens (wie ihn die Ontologie aufstellt, weshalb eben dieser Beweis selbst der ontologische heißt) alle mögliche Vollkommenheiten zu.

Also muß ihm auch das Dasein zukommen — oder kürzer: Gott ist nothwendig, weil er nur als seiend gedacht werden kann. Sollte dieser Beweis gelten, so müsste man vor allen Dingen darthun, daß das Dasein als eine Vollkommenheit irgend eines Dinges zu betrachten. Dieß ist aber keineswegs der Fall. Denn wenn wir sagen, dieses Ding ist, so setzen wir es nur mit jenen Vollkommenheiten (Eigenschaften, Qualitäten oder Realitäten), die ihm nach seinem Begriffe zukommen, vermehren aber dadurch keineswegs die Summe seiner Vollkommenheiten. So hat ein Triangel, der als wirklich gesetzt wird, nicht mehr Winkel und Seiten, als ein bloß gedachter oder eingebildeter; und ebenso hat dieser nicht weniger Winkel und Seiten, als jener. Es entsteht also auch kein Widerspruch, wenn man sagt, dieses Ding ist nicht. Ein Widerspruch würde nur dann entstehn, wenn man sagte: Dieses Ding ist zwar, aber ohne das, was ihm nach seinem Begriffe zukommt (z. B. ein Triangel ohne drei Seiten oder Winkel). Wollte man aber behaupten, daß Gott hievon eine Ausnahme mache, daß bei ihm sein und gedacht werden eins und dasselbe sei, so würde man 1. das eben zu Beweisende schon voraussetzen, mithin eine petitio principii machen, und 2. auch, wenn man consequent sein wollte, zugeben müssen, daß aus dem Nichtgedachtwerden das Nichtsein folge oder beides einerlei sei; wodurch denn der ganze Beweis wieder über den Haufen fallen würde. Er ist also ein offenbarer Paralogismus. — Man nennt übrigens diesen Beweis auch den anselmischen, weil ihn Anselm (s. d. Art.) erfunden haben soll, obwohl bereits Kleanth (s. d. Art.) einen ähnlichen aufgestellt hatte. Auch nennen ihn Manche den cartesianischen, weil ihn Cartes (s. d. Art.) besonders in Schutz nahm und ausführte. Doch folgerte dieser Philosoph das Dasein Gottes mehr aus der unsrer Seele angebornen Idee eines absolut vollkommnen Wesens, dessen erstes Attribut die Existenz sei. Hierauf beziehen sich auch die Streitschriften von Werenfels (judicium de argumento Cartesii pro existentia dei petito ex ejus idea; in Deff. Dissertt. varii argum. P. II.) und Jacquelot (examen d'un écrit qui a pour titre: Judicium etc.) nebst andern, welche sich im Journ. des savans (1701) der Hist. des ouvrages des savans (1700 — 1) und in den Nouvelles de la republ. des lett. (1701 — 3) finden. In Kant's Krit. der reinen Vernunft (S. 116 ff. A. 3.) ist eine ausführliche Beurtheilung sowohl dieses ontologischen als der übrigen speculativen Beweise für das Dasein Gottes enthalten. Vergl. auch die Artikel: Gott und Religion.

Ontostatik (von *ον, οντος*, das Ding, und *στατικος*, zum Stehen oder Wägen gehörig) ist ein aus der Mathematik in die

Metaphysik übergetragener Ausdruck. Wie man nämlich dort unter Statik die Theorie vom Gleichgewichte der Körper versteht, welche Theorie in besondrer Beziehung auf die Luft Aerostatik, und auf das Wasser Hydrostatik heißt: so haben Manche auch die Ontologie (s. d. W.) zum Theil als eine Ontostatik oder Theorie vom Gleichgewichte der Dinge überhaupt betrachtet. Es ist aber darüber in allgemeiner Hinsicht wenig oder nichts zu sagen. Man müsste also erst fragen, von was für Dingen die Rede sein solle. Wäre nun von körperlichen Dingen die Rede, so würde die Thorie von ihrem Gleichgewichte doch wieder der Mathematik zufallen. Wäre aber von geistigen Dingen (Vorstellungen und Bestrebungen) die Rede, so würde dieß eine psychologische Statik geben, wie sie neuerlich Herbart (s. d. Namen) durch Anwendung der Mathematik auf die Psychologie versucht hat. Verstände man endlich unter jenen Dingen berechtigte Subjecte (die man jedoch lieber Personen nennt, weil Ding in rechtlicher Hinsicht eine bloße Sache oder etwas Unpersönliches bedeutet): so würde die Theorie vom Gleichgewichte derselben der Rechtslehre und insonderheit der Staatsrechtslehre als einer politischen Statik zufallen, weil dieselbe eben zu zeigen hat, wie Personen bei Anwendung ihrer Kräfte nach dem Rechtsgesetze in ein solches Gleichgewicht zu bringen, daß daraus eine gesellige Ordnung, oder Ruhe und Friede, hervorgeht. S. Recht und Staat.

Oper (von opus oder opera, Werk, Arbeit — letzteres auch im Italienischen gebräuchlich, woher das deutsche Wort zunächst entlehnt ist, weil die Sache selbst aus Italien zu uns gekommen) bedeutet ein Kunstwerk von so zweideutigem Charakter, daß Aesthetiker und Kunstrichter sich bis jetzt noch nicht über den wahren Begriff und Werth desselben haben vereinigen können, während das Publicum unbekümmert um die zum Theile sehr harten Urtheile jener das größte Wohlgefallen daran findet. Daß die Oper unter dem Begriffe des Schauspiels stehe, ein dramatisches, also mimisches Kunstwerk sei, leidet keinen Zweifel. Aber eben so gewiß ist auch, daß sie zugleich ein Hörspiel, ein musikalisches, also tonisches Kunstwerk ist. Denn die tonische Kunst nimmt an der Aufführung der Opern den entschiedensten und umfassendsten Antheil, nicht bloß als Dichtkunst, sondern auch als Instrumental- und Vocal-Musik, mithin als Gesangkunst. Insoferne würde man also die Oper ein musikalisches oder auch ein lyrisches Drama nennen können, da an der Hervorbringung derselben die lyrische und die dramatische Poesie in Verbindung mit der Musik und Mimik (zuweilen auch mit der Orchestik oder Tanzkunst) gleichen Antheil haben. Daß nun eine solche Verbindung verschiedner Künste oder Künstler zur gemeinsamen Hervorbringung eines großen Kunstwerkes unstatthaft sei, möchte sich

schwerlich erweisen lassen. Die Kunst darf überhaupt alles wagen, sobald es nur ausführbar ist und dem Gesetze der Schönheit nicht widerstrebt. Sagt man also, die Operntexte seien meist schlecht, wohl gar unsinnig, so trifft dieser Tadel nur die Urheber solcher Texte, nicht die Oper selbst und überhaupt. Warum sollt' es nicht möglich sein, auch gute Operntexte zu fertigen? Und warum sollt' es einem tüchtigen Componisten nicht möglich sein, auch solche Texte in Musik zu setzen? Sagt man ferner, es sei unnatürlich, daß jemand während des Handelns (Agirens) singe, so muß dieß schlechthin geleugnet werden. Das Singen während des Handelns ist an sich eben so natürlich, als das Sprechen; es setzt nur eine höhere Gemüthsstimmung voraus. Wo diese stattfindet, da pflegt der Mensch auch im Leben beim Handeln zu singen. Die Bühne aber versetzt uns ja eben in eine höhere Gemüthswelt, wo es uns gar nicht auffallen kann, wenn wir die handelnden Personen nicht bloß sprechen, sondern auch singen hören. Daß es über menschliche Kräfte gehe, zu gleicher Zeit gut zu singen und gut zu handeln (agiren), ist gleichfalls eine unstatthafte Behauptung. Schwer mag es allerdings sein, in beiderlei Hinsicht Ausgezeichnetes zu leisten. Da es aber doch gute Schauspieler giebt, die zugleich gute Sänger sind, oder umgekehrt, so kann hier nicht von Unmöglichkeit die Rede sein. Uebrigens soll dadurch keineswegs der gewöhnliche Opernunsinn gerechtfertigt werden. Wir haben nur beweisen wollen, daß der Begriff eines solchen Werkes nichts enthalte, was jemanden berechtigen könnte, ihm geradezu den Titel eines schönen Kunstwerkes abzusprechen. Es kommt immer nur auf die Ausführung an. Uebrigens geht uns hier weder der geschichtliche Ursprung der Oper, noch der Unterschied zwischen ernsthafter und komischer Oper, eigentlicher Oper und Operette, etwas an, indem hierüber die ästhetischen Kunst-Theorien und Wörterbücher weitern Aufschluß geben müssen. Nur das Eine wollen wir noch anführen, daß es zweifelhaft ist, ob Agostino Beccari aus Ferrara durch sein bukolisches Drama, il sacrificio, welches 1554 und 55 mit großem Beifalle zu Ferrara dargestellt wurde, oder der weit berühmtere Torquato Tasso durch seinen Aminta, worin mit den gesprochenen Scenen Chöre, die gesungen wurden, abwechselten, die nächste Veranlassung zur Erfindung der eigentlichen Oper gegeben habe. Diese favola boschereccia wurde von 1581 bis 90 fünfmal aufgelegt und ist neuerlich auch von L. Lion mit Erläuterungen wieder herausgegeben worden zu Göttingen, 1824. 8. Eine frühere Ausgabe von Menage erschien zu Paris, 1655. 4. und zu Venedig, 1736. 8.

Operation (von gleicher Abstammung) ist jede Thätigkeit, die etwas hervorbringt oder bewirkt. In der Logik nennt man vorzugsweise das Denken (durch bloße Begriffe) Urtheilen und Schlie-

ßen, die drei logischen Operationen des Erkenntnißvermögens. S. denken, urtheilen und schließen. Andre Operationen (wie die chirurgischen, mercantilischen oder Finanzoperationen) gehen uns hier nichts an.

Opfer (stammverwandt mit offerre, darbringen; daher oblatum, das Dargebrachte; wovon auch die Oblaten benannt sind) ist alles, was man einem Andern, besonders einem Höhern, als Gabe oder Geschenk darbringt, um ihm zu huldigen, sein Wohlgefallen zu erwerben oder auch seinen Zorn zu besänftigen. Daher ist es noch heute im Oriente Sitte, daß der Unterthan sich seinem Herrn nicht nahen darf, ohne ihm eine solche Gabe darzubringen. Dieß hat man denn auch auf die Gottheit übergetragen, indem der Ungebildete sich nun einmal Gott nicht anders denken kann, denn als einen großen Herrn, der etwas haben will, wenn er gnädig sein soll, ja sogar als einen bedürftigen Menschen, welcher hungert und dürstet, dem man daher Speisopfer und Trankopfer darbringen muß, wenn auch nicht zum unmittelbaren Genusse, so doch zum süßen Anblicke und Geruche. Daher war der Opferdienst ein Hauptelement des heidnischen Cultus; und dieses Element ging auch ins Judenthum über. Jehovah foderte ebensowohl seine Opfer, als Jupiter und Apollo, obgleich späterhin einige Propheten erklärten, Gehorsam gegen den Willen Gottes sei besser, als alle Opfer. Man könnte nun vielleicht die Opferidee als einen unschuldigen Anthropomorphismus betrachten. Allein die Sache ist gar nicht so unschuldig, wie sie aussieht. Hätte man sich damit begnügt, Gott aus Dankbarkeit für reichen Erndtesegen oder andre Wohlthaten etwas von den eingeerndteten Früchten oder irgend ein andres Geschenk darzubringen, so möchte das noch hingehn. Die dankbare Gesinnung, die sich auf diese Art thätig bewiese, wäre doch immer ehrenwerth. Allein man gerieth gar bald auf den Gedanken — welchen herrsch- und gewinnsüchtige Priester auch gern bestärkten und verbreiteten — je kostbarer das Opfer sei, desto wirksamer sei es auch; und komme es gar darauf an, die erzürnte Gottheit zu versöhnen, so müsse schlechterdings Blut fließen. Statt der frühern unblutigen Opfer brachte man also späterhin blutige. Und da der Aberglaube nie auf einem Puncte stehen bleibt, sondern stets sich selbst zu überbieten sucht, so begnügte man sich nicht bloß mit Thieropfern, sondern man ging bis zu Menschenopfern. Und auch hier opferte man nicht etwa bloß Fremdlinge und Feinde, sondern sogar die eignen Kinder, die doch Gott dem Menschen nur darum giebt, damit dieser sie erziehe; und zwar that man dieß unter dem Vorwande, dem Menschen dürfe nichts so lieb sein, daß er nicht bereit wäre, es der Gottheit zu opfern, die man über alles lieben und ehren müsse, eigentlich aber aus einem durchaus egoisti-

schen Grunde, nämlich um sich bei der Gottheit um so gewisser einzuschmeicheln. Wie nun die Vernunft einen so abscheulichen Gebrauch schlechthin als Gottes und des Menschen unwürdig verdammt, so hat auch das Christenthum alle Opfer abgeschafft, indem es Christum selbst als ein freiwilliges Opfer, als Einen, der sich selbst zum Besten der Menschheit aufgeopfert habe, darstellte. Und nur in diesem Sinne kann und soll jeder Mensch noch heute bereit sein, nicht Andre, sondern sich selbst Gott zum Opfer darzubringen. Diese Idee war aber den meisten Christen theoretisch zu hoch und praktisch zu schwer. Der alte Glaube des Heidenthums und des Judenthums an das Verdienstliche eines fremden Opfers war ihnen weit fasslicher und bequemer. Daher begnügte man sich auch nicht mit einem ein für allemal geschehenen Opfer. Man wollte lieber dasselbe Opfer unendliche Male wiederholen, jedoch so viel als möglich ohne Mühe und Kosten. Und so gerieth man in der christlichen Kirche auf die seltsame Idee eines fortwährenden Menschenopfers in der Gestalt des sog. Messopfers, welches der Priester täglich, so oft man nur will, der Gottheit zur Versöhnung darbringen kann, und wobei der Laie nichts weiter aufzuopfern hat, als etwa die kleine Gabe, die er dem Priester für den ihm abgefoderten Dienst darreicht. Der Opferpfennig, den der Priester bekommt, scheint also hier die Hauptsache zu sein, während die Gottheit selbst mit einer bloßen Ceremonie abgefunden wird. Ist aber das nicht eine weit größere Verkehrtheit, als wenn der Heide, um sich recht freigebig zu beweisen, seinem Gott eine Hekatombe darbrachte und bei der Gelegenheit ein Opferfest feierte, an welchem alle seine Freunde und Verwandte theilnahmen, um sich mit ihm gemeinschaftlich zu freuen? Da wurde doch noch etwas geopfert, was allenfalls der Rede werth war. Immer aber lag dabei der falsche Gedanke zum Grunde, daß Gott Wohlgefallen habe an äußern Darbringungen, während doch nur ein gebessertes, dem Dienste der Gottheit in treuer Pflichterfüllung geweihtes, und daher zu den größten Opfern, selbst zur Aufopferung des leiblichen Lebens, bereites Herz als ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens vernünftiger Weise betrachtet werden kann. Vergl. Bekehrung und Erlösung. Wegen des Ausdrucks Opferpriester s. Priesterthum.

Ophiten (von ὄφις, die Schlange) heißen Schlangenverehrer. Die Ophiolatrie oder der Schlangendienst ist daher eine besondre Art der Zoolatrie oder des Thierdienstes. S. d. W. Daß man die Schlange, die wir als ein arglistiges und giftiges Thier verabscheuen, dennoch verehrte, mag wohl seinen Grund darin haben, daß man sie entweder bloß als Symbol der Klugheit überhaupt, die doch immer etwas Gutes ist, betrachtete, oder daß

man nach dem orientalischen Dualismus zwei Grundwesen, ein gutes und ein böses, annahm und nun auch dieses, durch die Schlange symbolisirt, als einen Gegenstand des Cultus ansahe, damit es durch die ihm erwiesene Ehre besänftigt und der außerdem von ihm zu fürchtende Schade abgewendet würde. Unter den Gnostikern (s. d. W.) soll es vorzüglich eine Partei gegeben haben, welche die Schlange verehrte, sogar bei ihren gottesdienstlichen Versammlungen küsste. Diese Gnostiker hießen daher vorzugsweise Ophiten, auch Ophianer, im Deutschen Schlangenbrüder. Die Entstehung dieser Partei wird gewöhnlich ins 2. Jh. nach Chr. gesetzt. Der Schlangendienst überhaupt ist aber weit älter und kommt auch bei den Chaldäern vor.

Opponent } s. den folg. Art.
Opposita }

Opposition (von opponere, entgegensetzen) ist Entgegensetzung. S. d. W. Doch wird jenes auch noch vorzugsweise in besondern Beziehungen gebraucht. So nennt man bei Disputationen die Bestreitung der Sätze, welche der Urheber der Disputation oder auch sein Präses aufgestellt hat, die Opposition und die Bestreiter selbst die Opponenten. S. Disputation. In philosophischer Hinsicht bilden die Skeptiker eine beständige Opposition gegen die Dogmatiker. S. Skepticismus. In politischen Versammlungen aber (Parlementen, Kammern ꝛc.) nennt man die den Ministern widerstrebenden und deren Vorschläge oder Maßregeln bekämpfenden Glieder die Opposition (der zuweilen auch eine Contreopposition zur Seite steht, wenn die Opponirenden von verschiednen Principien ausgehn, liberalen und illiberalen) oder richtiger die Oppositionspartei, welche in Vergleich mit der Ministerialpartei gewöhnlich in der Minderzahl ist. Denn wenn sie die Mehrzahl gewinnt, so werden ihre Führer in der Regel Minister und beide Parteien vertauschen dann ihre Rollen. Man sollte nun beim ersten Anblicke glauben, daß ein solcher Parteienkampf schädlich sei; und doch ist er sehr heilsam, ja nothwendig, damit eine Partei die andre im Zaume halte und keine thun könne, was ihr allein beliebt. Wenn auch die Opposition bei der Abstimmung in der Minderzahl ist, so hat sie doch bei der Berathschlagung, wo mittels der Debatten jeder Gegenstand von allen Seiten beleuchtet werden soll, immer ein großes Gewicht; und dieß um so größer, wenn einige Männer von Talent und Charakter an ihrer Spitze stehn. Dann unterbleibt auch manches Böse, was sonst wohl geschehen sein würde, wenn man nicht den Widerspruch oder Tadel der Opposition gefürchtet hätte. Die Furcht vor der Opposition ist daher eine Art von Correctiv, dessen die menschlichen und also auch die bürgerlichen Angelegenheiten stets bedürfen, wenn sie im

gehörigen Gange bleiben sollen. Daß dabei, wie sich einmal ein französischer Minister (ich glaube Pasquier, der nach seiner Entlassung auch wieder in die Opposition trat) ausdrückte, die Minister nicht auf Rosen schlafen, ist zwar richtig; wird man denn aber darum Minister, daß man auf Rosen schlafe? — Der Satz: Opposita juxta se posita magis elucescunt, will sagen, daß die Dinge durch Gegensatz klarer und bestimmter für unser Bewußtsein werden. Darauf gründet sich auch zum Theile die Wirkung des ästhetischen Contrastes. S. d. W. Wegen des Satzes: Opposita mutuo se excludunt s. Ausschließung.

Optimaten (von optimus, der Beste) sind die Vornehmern und Mächtigern in einem Staate. S. Aristokratie.

Optimismus (von optimum, das Beste) ist die Lehre von der besten Welt. Dabei fragt sich vor allen Dingen, von welcher Welt die Rede sei. Versteht man darunter die Erde, die wir als den uns angewiesenen Wohnplatz im Weltalle vorzugsweise unsre Welt nennen: so wär' es wohl lächerlich zu behaupten, daß diese Welt die beste oder vollkommenste sei. Es mag der Weltkörper sehr viele geben, welche nicht nur größer, sondern auch schöner und herrlicher, und deren vernünftige Bewohner auch in jeder Hinsicht vollkommner als die Menschen sind. Denkt man aber an das Weltall selbst, so müssen wir dieses freilich für das beste und vollkommenste halten, da es das einzige und niemand im Stande ist, ein besseres oder vollkommneres zu denken. Daher findet sich der Optimismus auch schon bei den Stoikern (s. Mich. Heinr. Reinhard's Comment. de mundo optimo praesertim ex stoicorum sententia. Torgau, 1738. 8.) und bei den Neuplatonikern, besonders bei Plotin (s. Dess. Enn. I. l. 8. c. 5. Enn. III. l. 2. c. 18.). Indessen steht er hier mit den pantheistischen und fatalistischen Vorstellungsarten jener Philosophen in natürlicher Verbindung. Denn wenn das All Gott und Gott das Beste, und wenn alles was ist und geschieht, nothwendig ist, so muß auch alles das Beste sein. Leibnitz hingegen suchte in seiner Theodicée die Lehre von der besten Welt aus den Eigenschaften Gottes als Urgrundes der Welt, besonders aus der Weisheit, Güte und Allmacht Gottes, abzuleiten. Er schloß nämlich so: Da Gott die beste Welt vermöge seiner Weisheit kannte, vermöge seiner Güte wollte, und vermöge seiner Allmacht auch verwirklichen konnte, so müssen wir die wirkliche Welt für die beste halten, trotz allen den (physischen und moralischen) Uebeln, die wir in derselben wahrnehmen, die aber entweder ein bloßer aus unsrer Beschränktheit hervorgehender Schein sind, oder am Ende sich in ein Gutes verwandeln, so daß zuletzt doch alles mit dem Endzwecke der Vernunft als Zwecke Gottes bei der Weltschöpfung zusammenstimmt. Auf diese Art wird aber frei-

lich der Optimismus nicht eigentlich erwiesen, sondern er erscheint vielmehr als eine Folge des religiosen Glaubens, indem der Religiose Gott in jeder Hinsicht vertraut, ihm also auch in Ansehung der ursprünglichen und immer fortgehenden Weltordnung das Beste zutraut. Vergl. außer den Schriften über die Theodicée (s. d. W.) noch folgende: Leibnitii doctrina de mundo optimo sub examen denuo revocata a Creutzero. Lpz. 1795. 8. — Voltaire's Candide ou l'optimisme; in Dess. Oeuvres T. 44. oder Romans T. 1. (nicht philosophische, sondern satyrische, zuweilen auch ins Gemeine und Schmuzige fallende, Bestreitung des Optimismus). — Diss. qui a remporté le prix sur l'optimisme, avec les pièces qui ont concouru. Berl. 1755. 8. — Sammlung der Schriften über die Lehre von der besten Welt. Rost. 1759. 8. — Kant's Betrachtungen über den Optimismus. Königsb. 1759. 4.

Optisch (von οπειν oder οπτειν, sehen) ist, was sich auf den Gesichtssinn bezieht; weshalb auch die mathematische Theorie des Lichts Optik genannt worden. S. Gesicht. Darum heißen diejenigen Künste, welche für das Auge darstellen, wie Bildnerei und Malerei, optische Künste. Ein optischer Betrug oder eine optische Täuschung aber ist ein Schein, der aus gewissen Modificationen (Brechungen, Abirrungen, Zurückstrahlungen ꝛc.) des Lichts entsteht; wie wenn ein gerader Stab ins Wasser gesteckt wird und er uns dann als gebrochen oder gekrümmt erscheint. So erscheinen uns auch die Gestirne außer dem Zenith höher über dem Horizonte, als sie wirklich stehn. Von derselben Art ist die unter dem Namen Fata Morgana bekannte Lufterscheinung oder Abspiegelung der auf der Erde befindlichen Gegenstände in der mit Dünsten angefüllten Atmosphäre.

Opus operatum — ein gewirktes oder gemachtes Werk — heißt jede Handlung, bei der man nur darauf sieht, daß etwas äußerlich geschehe, ohne nach der innern (moralisch-religiosen) Gesinnung zu fragen, aus welcher sie entspringt. Solche opera operata sind Fasten, Beten, Singen, Beichten, Communiciren, überhaupt alle gottesdienstliche Handlungen, sobald weiter nichts verlangt wird, als daß sie pünctlich so vollzogen werden, wie es vorgeschrieben ist, der Mensch mag dabei denken, was, und gesinnt sein, wie er will. Man will sich dadurch gleichsam bei Gott abfinden, indem man ihm äußerlich so dient oder huldigt, während man innerlich ganz gleichgültig gestimmt ist. Auf solche Art wird der ganze sog. Gottesdienst ein bloßes opus operatum, wodurch die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit völlig vernichtet wird. S. Gottesverehrung.

Ora et labora — bete und arbeite! — will sagen, daß man sich nicht bloß auf das Beten verlassen, sondern auch die eigne

Kraft anstrengen soll, um das zu erlangen, was man von Gott erbittet, weil man sonst dem Gebet eine Wunderkraft beilegen müsste. S. Gebet.

Orakel (oraculum von orare, sprechen, auch beten, daher oratio, Sprache, Rede, Gebet, und dieß wieder von os, oris, der Mund) ist eigentlich jeder Spruch oder Ausspruch (weshalb Orakelspruch eigentlich ein Pleonasmus ist, wahrscheinlich daher entstanden, daß man auch gewisse Oerter oder Stätten, wo dergleichen Aussprüche gegeben oder vernommen wurden, Orakel nannte), vornehmlich aber ein angeblicher Götterspruch, wodurch jemanden etwas befohlen, angedeutet oder überhaupt geoffenbart wird. Daher bedeutet Orakel oft auch soviel als Weissagung (vaticinium). Der Mensch in seiner theils aus Unwissenheit theils aus Thorheit theils aus Trägheit oder gar aus Lasterhaftigkeit entspringenden Noth wendet sich gern an unsichtbare Mächte, die ihm entweder unmittelbar helfen oder wenigstens rathen sollen, wie er sich wohl helfen könne. Und da es hiebei meist auf eine gewisse Voraussicht des Künftigen ankommt, so wendet er sich bald in derselben Bedrängniß bald auch wohl aus bloßer Neugierde an jene Mächte, damit sie ihm etwas von der Zukunft offenbaren sollen. Diesen Hang der Menschen benutzten natürlich die Priester; und so gab es im Alterthume fast aller Orten Orakel, die sich freilich oft in dunkle Redensarten hüllen mussten, um nicht ihren Credit zu verlieren. Gleichwohl war es eben so natürlich, daß dieser Credit bei fortschreitender Aufklärung der Völker abnehmen, und daß die Orakel als öffentliche Anstalten endlich ganz verstummen mussten. Insgeheim wird freilich noch genug orakelt, besonders von Seiten der alten Frauen, die sich mit Kartenschlagen, Traumdeuten rc. beschäftigen. — Zuweilen nennt man auch die Aussprüche der Philosophen, wenn sie sehr dunkel sind oder sich als bloße Machtsprüche, ohne Beifügung irgend eines vernünftigen Grundes, verlautbaren, Orakel. Dergleichen hat man auch in der neuesten Zeit noch sehr viele vernommen. Ihr Credit ist aber ebenfalls so gesunken, daß nur noch hin und wieder einiges servum pecus an die Echtheit solcher Orakel glaubt.

Oratorische Kunst (ars oratoria) ist die Kunst, welche vorzugsweise der Redner (orator) ausübt. S. Redekunst und Rednerkunst. Die Oratorien als Betsäle und als geistliche Musikstücke gehören nicht hieher.

Orchestik (von ορχησις, der Tanz, insonderheit der pantomimische) ist die Tanzkunst, sowohl die niedere oder gemeine, als die höhere oder theatralische. Daher Orchestomanie (von demselben und μανια, der Wahnsinn) die Tanzwuth, sowohl activ in Bezug auf die mittanzenden, wie auch passiv in Bezug auf die

bloß zuschauenden Personen. Das W. Orchester (ορχηστρα, verkleinernd ορχηστριον) hat zwar dieselbe Abstammung, indem es ursprünglich den Theil der Bühne, wo der Chor sich bewegte (tanzte), bezeichnete, wird aber jetzt von dem Platze, wo die Musiker sitzen, oder auch von dem ganzen Musikpersonale bei Aufführung großer Tonwerke verstanden. Im Griechischen muß man sich jedoch hüten, jenes Wort nicht zu verwechseln mit ορχηστηρ, welches wie ορχηστης einen Tänzer, und ορχηστρια, welches eine Tänzerin bedeutet. Was übrigens die ästhetisch- und moralisch-philosophische Ansicht vom Tanze und von der darauf bezüglichen schönen Kunst betrifft, so vergl. Tanzkunst.

Orcus s. Hades.

Ordalien = Urtheile, besonders göttliche oder Gottesurtheile. S. Gottesgericht.

Orden (stammverwandt mit ordo und Ort) bedeutet theils eine nach einem willkürlich angenommenen Principe (z. B. dem der mönchischen Frömmigkeit oder dem der ritterlichen Ehre) geordnete Gesellschaft — wie geistliche und weltliche Orden, nach deren Analogie auch manche geheime Gesellschaften sich geordnet und daher denselben Namen angenommen haben, wie der Freimaurerorden — — theils gewisse Ehrenzeichen oder Decorationen, mit welchen die Glieder jener gesellschaftlichen Vereine (besonders der ritterlichen) geschmückt sind. Die ursprüngliche Bestimmung solcher Decorationen, die man auch Ordens-Insignien nennt, war Auszeichnung zur Belohnung des schon erworbnen Verdienstes und zur Aufmunterung, um noch mehr zu erwerben. Die Sache ist aber jetzt so ausgeartet, daß sie oft nur noch eine Nahrung der Eitelkeit ist. — Wegen des pythagorischen Ordens s. pythag. Bund.

Ordentlich s. den folg. Art.

Ordnung (eigentlich Ordenung, von ordenen = ordnen) ist ursprünglich die Bestimmung des räumlichen Verhältnisses (der Lage, des Orts) der Dinge zu einander nach irgend einer Regel, wie z. B. die Bücher in einer Bibliothek oder die Soldaten in einem Heere nach einer gewissen Regel aufgestellt d. h. geordnet werden. Allein der Begriff der Ordnung hat sich dergestalt erweitert, daß man ihn von den räumlichen Verhältnissen der Dinge nicht bloß auf zeitliche Verhältnisse (daher Zeitordnung), sondern auch auf andre nicht wahrnehmbare, mithin bloß gedachte Verhältnisse (z. B. Rangverhältnisse in der menschlichen Gesellschaft, Verhältnisse der Ursachen und Wirkungen, der Vorstellungen und Erkenntnisse rc.) übergetragen hat. Darum spricht man auch von einer Gedankenordnung, einer wissenschaftlichen oder systematischen Ordnung, indem, wenn man das Verhältniß gewisser Gedanken oder

gewisser Lehrsätze zu einander nach irgend einer Regel bestimmt, ihnen dadurch gleichsam ein geistiger Ort angewiesen wird. Wo wir nun in gegebnen Verhältnissen eine bestimmte Regel bemerken, da sagen wir, es herrsche Ordnung, und nennen das, was sich in solchen Verhältnissen befindet, geordnet, insonderheit aber wohl oder gut geordnet, wenn uns jene Regel gefällt. Wo wir aber keine Regel in der Bestimmung gegebner Verhältnisse bemerken, da sagen wir, es herrsche Unordnung, und nennen das, was sich in solchen Verhältnissen befindet, ungeordnet, oder auch, wenn wir zwar eine Regel bemerken, diese uns aber misfällt, schlecht geordnet. Dabei können wir uns freilich oft irren, indem wir eine bloß scheinbare Unordnung (wie die der Gestirne) für eine wirkliche Unordnung oder wenigstens für eine schlechte Ordnung halten. Hierauf beziehen sich auch die Ausdrücke ordentlich und unordentlich, sowohl von Menschen als von andern Dingen gebraucht, dort activ (Ordnung haltend oder nicht), hier passiv (mit oder ohne Ordnung seiend). Der Ausdruck ordentlich hat aber noch einen andern Gegensatz, wodurch sich auch seine Bedeutung verändert, nämlich außerordentlich. In dieser Bedeutung braucht man auch wohl die lateinischen Ausdrücke ordinar und extraordinar, und versteht unter jenem das Gewöhnliche, was in der Regel ist und geschieht, unter diesem aber das Ungewöhnliche, was von der Regel mehr oder weniger abweicht, wie eine außerordentliche Länge und Kürze des Menschenkörpers bei Riesen und Zwergen. Jenes wird dann auch wohl geringer geschätzt als dieses, wie in Ansehung der Posten oder der Kunstleistungen. Doch ist dieß nicht immer der Fall. Ein ordentlicher Professor gilt z. B. mehr als ein außerordentlicher; weshalb auch dieser sich gern in jenen verwandeln lässt. Und ebenso ist der Ordinarius in einer Juristenfacultät oder in einer bischöflichen Dioces eine gar respectable Person. — Daß nun überhaupt Ordnung besser sei als Unordnung, bedarf keines Beweises. Darum sagt man auch sprüchwörtlich: Ordnung erhält die Welt. Und alle alte Philosophen, welche ein Chaos (s. d. W.) annahmen, betrachteten auch die Ordnung als das Bessere oder Vollkommnere, welches aus der Unordnung erst hervorgegangen. Die Ordnungsliebe ist daher allerdings eine Tugend. Indessen kann freilich das Streben nach Ordnung auch übertrieben und dann als Pedanterei lächerlich oder gar lästig werden. Auch misfällt eine strenge logische Ordnung da, wo man einen freiern Erguß der Gefühle und Gedanken erwartet, wie in dichterischen Werken. In wissenschaftlichen Werken aber ist jene Ordnung ganz an ihrem Platze, wenn es auch nicht nothwendig ist, sie tabellenförmig zur Schau zu tragen. Vergl. Anordnung, Beiordnung (mit welcher gewöhnlich auch Unterordnung verknüpft ist) und

Eintheilung. Wegen der natürlichen und der sittlichen Weltordnung vergl. Natur, Sittlichkeit und Weltordnung.

Organe (von οργανον [und dieß von εργον, Werk] ein Werkzeug oder Instrument) heißen die Theile eines so gegliederten Ganzen, daß sie in ihrer Zusammenwirkung sowohl sich selbst als das Ganze erhalten. Ein solches Ganze heißt daher auch selbst ein organisches Wesen, und seine Zusammensetzung der Organismus oder die Organisation desselben. Ein Wesen dieser Art muß also nicht bloß als von außen (durch einen bildenden Künstler), sondern als von innen (durch einen ihm selbst inwohnenden Bildungstrieb, den man auch eine organische Kraft nennen kann) organisirt betrachtet werden; sonst wär' es nicht durchaus organisch, und könnte sich auch nicht fortwährend in seiner Art erhalten. Wieferne sich jener Bildungstrieb in der gesammten Natur wirksam beweist, kann man dieselbe im Ganzen organisch nennen; wiefern er sich aber in gewissen Erzeugnissen der Natur, der Thiere und der Pflanzen, mit vorzüglicher Energie wirksam beweist, werden diese auch mit Recht vorzugsweise organische, die übrigen an- oder unorganische (aber nicht anorgische — s. d. W.) heißen. Dieser Gegensatz ist also nicht absolut, sondern nur relativ zu verstehen. Uebrigens vergl. Bildungskraft. Von den Erzeugnissen der Natur hat man aber den Begriff des Organismus auch auf menschliche Werke und Anstalten übergetragen. Wenn z. B. vom Staats-Organismus die Rede ist, so versteht man darunter nichts anders als die herkömmliche oder gesetzliche Einrichtung desselben in Ansehung seiner Verfassung und Verwaltung. Einen Staat organisiren heißt daher soviel als seine Verfassung oder Verwaltung bestimmen, entweder ursprünglich, wenn es ein ganz neuer Staat, oder umändernd, wenn es ein schon bestehender Staat, oder herstellend, wenn es etwa ein zerrütteter Staat ist. Im letzten Falle nennt man daher die neue Organisation desselben auch wohl eine Reorganisation oder Restauration. Wenn dagegen vom wissenschaftlichen Organismus die Rede ist, so versteht man darunter die systematische, nach den Regeln der logischen Methodenlehre sich richtende Anordnung der Erkenntnisse. Man wendet dann die Logik als ein Organon (s. d. W.) auf eine Wissenschaft an, um diese mittels jener zu organisiren d. h. so systematisch zu gestalten, daß alle Theile derselben nach der Idee eines wohlgeordneten Erkenntnißganzen genau zusammenhangen. Auch hat man neuerlich im Gebiete der Kunst die Ausdrücke Organismus und Organisation dergestalt gebraucht, daß man sie dem Mechanismus oder der mechanischen Composition eines Kunstwerks entgegensetzte, mithin darunter nichts anders verstand,

als die aus sich selbst hervorquellende (originale oder geniale) Hervorbringung eines Werkes der schönen Kunst.

Organisation
Organisch } s. den vor. Art.
Organismus

Organologie s. den folg. Art.

Organon (s. Organe) ist ein Name, den man der Logik, besonders der aristotelischen, gegeben hat, indem man sie sonst für ein Werkzeug zur Erbauung andrer Wissenschaften hielt. Da sie aber keiner Wissenschaft ihren Stoff darbieten kann und da die logischen Regeln überhaupt nur die allgemeine Form des Denkens betreffen: so kann sie auch nur ein formales Organon genannt werden. S. Denklehre. Auch hat Aristoteles selbst seinen logischen Schriften keineswegs den Titel eines Organon's gegeben, sondern man hat dieß erst später gethan, als man bereits anfing, den Werth jener Schriften zu überschätzen. Sie sind daher auch sehr oft herausgegeben, übersetzt und erläutert worden. Eine der besten Ausgaben mit lat. Uebers. und Comment. ist folgende: *Αριστοτελους οργανον* h. e. Aristotelis libri omnes ad logicam pertinentes (una cum Porphyrii isagoge) gr. et lat. Jul. Pacius recensuit etc. nec non perpetuis notis et tabulis synopticis illustravit. Ed. II. Accessit Ejusd. in universum organum commentarius. Frkf. 1597. 8. Ed. III. emend. et aucta. Genf. 1605. 4. — Uebrigens vergl. Aristoteles — Organologie aber ist nicht eine Lehre von jenem Organon, sondern vielmehr eine Lehre von der organischen Natur, welche Lehre, wieferne sie auf metaphysischen Principien beruht, zur Naturphilosophie, wieferne sie aber auf bloßer Erfahrung beruht, zur Naturgeschichte oder vielmehr Naturbeschreibung gehört und dann wieder in die Zoologie und die Phytologie oder Botanik zerfällt, indem Thiere und Pflanzen als die beiden Hauptarten organischer Wesen zu betrachten sind. — Organozoismus aber ist diejenige Art des Hylozoismus (s. d. W.), wo man alles Leben (*ζωη*) auch das höhere, welches sich im Denken und Wollen offenbart, aus dem bloßen Organismus der Materie ableiten will. Vergl. Materialismus.

Organozoismus s. das Ende des vor. Art.

Orgien (*οργια* — vielleicht von *οργη*, Zorn, Wuth, Raserei) sind mysteriose Cerimonien, besonders an den Bacchusfesten, die mit einer Art von Wuth oder Raserei, wie sie der Trunk oft hervorbringt, gefeiert wurden. Da die Pythagoreer sich in den Schleier des Geheimnisses hüllten und gewisse Gebräuche beobachteten, die ein mystisches oder mysterioses Gepräge hatten: so nannte man dieß auch die pythagorischen Orgien. S. Pythagoras und pythagorischer Bund.

Orientalische oder morgenländische Philosophie ist ein sehr zweideutiges Ding. Wie nämlich alles Licht vom Oriente kommt und wie man hier den Ursprung des Menschengeschlechtes selbst gesucht hat (s. Morgenland): so meinte man auch, daß die Philosophie desselben Ursprungs sei. Da aber der Orient oder das Morgenland überhaupt etwas sehr Unbestimmtes ist, so entstand natürlich die Frage, in welchem Theile jenes weiten Erdstrichs man denn zuerst philosophirt habe. Hierauf gab man gewöhnlich zur Antwort: „In Indien.“ Sonach wäre die ursprüngliche Philosophie des Orients keine andre als die sog. indische Weisheit. S. d. Art. Andre erklärten jedoch die chaldäische oder die persische oder die sinesische oder auch die ägyptische, wo nicht gar die äthiopische dafür. S. alle diese Ausdrücke. Noch Andre aber verstanden unter jener Philosophie ein Gemisch aus den besondern Vorstellungsarten der orientalischen Völker von Göttern und Dämonen, von der Welt und dem Menschen — ein Gemisch, das freilich mehr mythisch und mystisch als philosophisch ist. S. **Walchii commentat. de philosophia orientali, in Michaelis synt. commentt. soc. scientt. Gotting. oblatarum P. II. p. 279 sqq.** Auch vergl. **Moshemii instit. hist. eccles. maj. Sec. I. p. 136. 148. 399 sqq.** und **Ejusd. diss. historico-eccless. Vol. I. p. 217 sqq.** — Brucker (in seiner **hist. crit. philos. T. II. p. 639 sqq. c. III. de philos. orient.**) versteht darunter „**singulare quoddam philosophiae genus, quod divinarum rerum cognitionem ceteris praestantiorem sibi tribuens orientalis doctrinae a vetustissimis philosophis ad se derivatae gloriam sibi vindicavit et circa nati Salvatoris tempora in notioribus Asiae atque Africae regionibus exstitit,**“ und beruft sich dabei auf Porphyr's (**vita Plot. c. 16. p. 118. ed. Fabr.**) *παλαια φιλοσοφια*, Theodot's (**fragm. in Fabric. bibl. gr. Vol. V. p. 135 ed. vet.** deutsch von Wachter. Ulm, 1701. 4.) *ανατολικη διδασκαλια*, und Eunap's (**vitae Sophistt. — Aedes. p. 61. med.**) *χαλδαϊκη σοφια*, so daß diese drei Ausdrücke (alte Philosophie, morgenländische Lehre und chaldäische Weisheit) eins und dasselbe bezeichnen sollen; was doch nicht erwiesen ist. — Dagegen erklärt Meiners (in seiner Gesch. der Weltweish. S. 170.) jene orient. Philos. für „ein unhistorisches „Phantom, das in's Künftige in keiner wahren Geschichte Platz finden sollte,“ und Tiedemann (in seinem Geist der specul. Philos. B. 3. S 98.) ist derselben Meinung. Der Streit ist aber nicht wohl zu entscheiden, da im Oriente die Wissenschaft und namentlich die Philosophie stets mit der Poesie und der Religion in so genauer Verbindung gestanden hat, daß eine Sonderung derselben nicht wohl möglich ist, und da auch die Quellen, aus welchen

die Kenntniß des alten Orientalismus in seiner Gesammtheit geschöpft werden müsste, für uns theils verloren theils noch unzugänglich sind. — Dagegen unterscheidet sich die occidentalische oder abendländische Philosophie ebendadurch von jener, daß sie als Wissenschaft eine bestimmte Gestalt angenommen und sich durch dieselbe nicht nur von andern Wissenschaften, sondern auch von der Poesie und der Religion, soweit es das natürliche Band gestattet, welches zwischen ihnen im menschlichen Geiste selbst stattfindet, abgesondert hat; so wie auch in Ansehung der Kenntniß derselben reichliche Quellen für uns fließen. Denn die occidental. Philos. ist keine andre als die, welche zuerst von den Griechen (den Vermittlern des Orients und des Occidents) gepflegt, dann zu den Römern und durch diese zu allen übrigen europäischen Völkern überging. S. griechische, römische, scholastische, deutsche rc. Philosophie. Auch vergl. Tholuck's speculative Trinitätslehre des spätern Orients (Berl. 1816, 8.) und Sand's Moral der Morgenländer (Trier, 1826. 8.). — In Umbreit's philologisch-krit. und philos. Commentar über die Sprüche Salomo's (Heidelb. 1826. 8.) findet sich auch eine Einleitung, welche die morgenländische Weisheit überhaupt betrifft.

Orientiren (sich) heißt eigentlich den Orient oder den Ort im Horizonte suchen, wo die Sonne zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche aufgeht; wodurch dann auch die übrigen Weltgegenden leicht bestimmbar sind. Es wird aber dieser Ausdruck auf das Gebiet der Erkenntniß übergetragen, und da heißt sich orientiren soviel als sich auf jenem Gebiete zurecht finden, und zwar dadurch, daß man die Gesetze der Erkenntniß aufsucht. Da nun dieß bloß durch Philosophiren möglich ist, so ist die Philosophie gleichsam die Orientirungs-Wissenschaft in Bezug auf alle übrigen Wissenschaften. Soll sie aber dieß sein, so muß sie freilich vorher ihren eignen Orient oder Aufgangspunct gefunden haben. Ob sie diesen bereits gefunden, ist zur Zeit noch problematisch. S. Principien der Philosophie.

Origenes. Unter diesem Namen werden zwei Philosophen erwähnt, die oft mit einander verwechselt worden, ein heidnischer und ein christlicher. Jener hörte zugleich mit Plotin und Herennius den Ammonius Sakkas zu Alexandrien im Anfange des 3. Jh. nach Chr. und schloß mit diesen seinen Mitschülern einen förmlichen Vertrag, wodurch sie sich anheischig machten, die geheimere Lehre ihres Meisters nicht bekannt zu machen; welcher Vertrag aber (gleich allen unnatürlichen Verträgen) nicht gehalten wurde. Porphyr. vita Plot. ab init. Zwar haben Manche gemeint, jener O. sei eben der christliche gewesen, welcher um dieselbe Zeit lebte. Allein Porphyr sagt ausdrücklich, derjenige O.,

welcher mit seinen Mitschülern einen solchen Vertrag schloß, habe nur zwei Schriften hinterlassen — die aber nicht mehr vorhanden sind — eine von den Dämonen, und eine andre mit dem zweideutigen Titel *ὅτι μονος ποιητης ὁ βασιλευς*, quod solus rex poeta — welchen Titel Einige so erklären, daß unter dem Könige der Kaiser Gallien zu verstehen sei, von welchem O. habe beweisen wollen, daß er allein ein echter Dichter sei, Andre aber so, daß unter dem Könige Gott selbst zu verstehen sei, von welchem O. habe beweisen wollen, daß er allein ein wirklicher Schöpfer sei. Man mag indessen jenen Titel verstehn, wie man wolle, so passt das, was Porphyr von O. sagt, gar nicht auf den christlichen Schriftsteller dieses Namens. Denn dieser hat sehr viel geschrieben und unter seinen zahlreichen Schriften finden sich auch jene beiden gar nicht erwähnt. Wäre aber die zweite Schrift, von welcher Porphyr sagt, sie sei unter Gallien's Regierung abgefasst, eine schmeichlerische Lobschrift auf diesen Kaiser gewesen, so konnte sie den christlichen O. um so weniger zum Verfasser haben, da derselbe schon gestorben war, als der genannte Kaiser im J. 260 zur Regierung gelangte. Von den Philosophemen des heidnischen O. ist übrigens eben so wenig als von seinen Lebensumständen etwas Näheres bekannt. Wahrscheinlich ergab er sich ganz der schwärmerischen Philosophie seines Lehrers. — Was aber den christlichen O. betrifft, so hat dieser allerdings auch die philosophischen Vorträge des Ammonius Sakkas eine Zeit lang benutzt, wie Porphyr in einem von Eusebius (hist. eccl. VI, 19.) aufbewahrten Bruchstücke sagt. Daher konnten beide Männer um so leichter mit einander verwechselt werden. Geboren im J. 185 in einer unbekannten Stadt Aegyptens von christlichen Eltern, empfing er den ersten Unterricht von seinem Vater Leonides, den er aber oft dadurch in Verlegenheit setzte, daß er den geheimern Sinn der Schriftstellen, die ihm sein Vater bloß nach dem Wortsinn erklärte, zu wissen verlangte. Nachher benutzte er den Unterricht des Clemens Alex. in der katechetischen Schule zu Alexandrien und besuchte auch die philosophische Schule des Ammonius. Diese Schule scheint aber auf seinen lebhaften, zur religiosen Schwärmerei geneigten, Geist keinen vortheilhaften Eindruck gemacht zu haben. Er ward dadurch so exaltirt, daß er, als im J. 202 der Kaiser Septimius Severus die Christen verfolgte und bei der Gelegenheit auch der Vater des O. hingerichtet wurde, mit großer Heftigkeit den Märtyrertod zu leiden wünschte, welchen Wunsch man aber wegen der Jugend des O. (er war damal erst 17. J. alt) nicht erfüllte. Bald darauf entmannt' er sich selbst, um seine Keuschheit zu bewahren. Späterhin ward er an der katechetischen Schule zu Alexandrien gleichfalls Lehrer und gab hier nicht bloß

in der Religion, sondern auch in der Beredtsamkeit und Philosophie Unterricht. Dadurch gelangt' er zu solchem Ruhme, daß selbst ein arabischer Fürst und die Mutter des Kaisers Alexander Severus ihn zu sich beriefen, um seinen Unterricht zu benutzen. Im J. 215 aber musst' er Alexandrien verlassen wegen Verfolgungen von Seiten des Kaisers Caracalla, welcher wegen einiger Spöttereien gegen die Alexandriner aufgebracht und zugleich ein so großer Bewundrer Alexander's des Gr. war, daß er in der Meinung, Aristoteles habe zur angeblichen Vergiftung jenes Eroberers mitgewirkt, alle Philosophen hasste und verfolgte, besonders die, von welchen er glaubte, daß sie nach aristotelischer Weise philosophirten. O. ging darauf nach Cäsarea in Palästina, wo er auch eine Zeit lang lehrte, kehrte jedoch bald nach Alexandrien zurück. Im J. 228 reist' er nach Griechenland auf Einladung der dortigen Christen und hörte bei dieser Gelegenheit auch die heidnischen Philosophen in Athen. Nach seiner Rückkehr fiel er in den Verdacht der Ketzerei, ward deshalb aus Alexandrien förmlich verwiesen, wandte sich 231 wieder nach Palästina, wo er in Cäsarea das Amt eines öffentlichen Lehrers erhielt und mit großem Beifalle sowohl Theologie als Philosophie und Mathematik lehrte. Eine neue Christenverfolgung von Seiten des Kaisers Maximin nöthigte ihn, 235 nach Cäsarea in Kappadocien zu fliehen, wo er zwei Jahre im Verborgenen lebte, stets mit gelehrten Studien beschäftigt. Nach Maximin's Ermordung kehrt' er zwar nach Palästina zurück, verweilte jedoch hier nicht lange, sondern machte wieder eine Reise nach Griechenland, dann nach Arabien, und starb endlich 252 (nach Andern 253 oder 254) zu Tyrus. — Unstreitig war dieser O. einer der gelehrtesten und scharfsinnigsten Männer seiner Zeit, unter Christen sowohl als Heiden. Mit den ausgezeichneten Geistesgaben, die er von der Natur empfangen hatte, verband er einen so eisernen Fleiß, daß er davon selbst den Beinamen des Stählernen oder Ehernen (*Αδαμαντινος, Χαλκεντερος*) erhielt. Was er als christlicher Religionslehrer oder Theolog geleistet hat, gehört nicht hieher. Als Philosoph aber zeigt' er sich zwar als einen denkenden Kopf, folgte jedoch zu sehr derjenigen Art zu philosophiren, welche zu seiner Zeit in Alexandrien herrschte, nämlich der neuplatonischen, in welche ihn vorzüglich Ammonius Sakkas eingeweiht zu haben scheint. S. dies. Nam. und Alexandriner. Daher wandt' er auch jene Art zu philosophiren auf das Christenthum an, theils um den Sinn der christlichen Religionsurkunden genauer zu erforschen, theils um die christlichen Glaubenslehren aus höheren Principien abzuleiten und sie dadurch gegen die heidnischen Gelehrten philosophisch zu rechtfertigen. Ebendeshalb fand er auch — wie aus seinen exegetischen und andern Schriften erhellet — einen so viel-

fachen Sinn in den Worten der heiligen Schrift. Wie nämlich (nach der neuplatonischen Lehre) der Mensch selbst aus drei Theilen bestehe, Leib, Seele und Geist, so habe auch die heilige Schrift einen dreifachen Sinn, 1. einen buchstäblichen oder historisch-grammatischen; dieß sei der Leib der heil. Schr. — 2. einen sittlichen oder ethischen; dieß sei die Seele der heil. Schr. — 3. einen geistlichen oder mystischen; dieß sei der Geist der heil. Schr. — Bei diesem dreifachen Sinne blieb aber O. nicht einmal stehn, sondern er unterschied in Ansehung des letztern noch einen allegorischen Sinn, der auf die sichtbare christliche Kirche, und einen anagogischen, der auf das unsichtbare Himmelreich sich beziehe, indem auch Plato eine sichtbare oder sinnliche und eine bloß denkbare oder übersinnliche Welt, in welcher die Ideen als Urbilder von den sinnlichen Dingen seien, unterschieden habe. — In der Schrift gegen den Celsus (s. dies. Nam.) behauptet er sogar, daß Sonne, Mond und Sterne ebensowohl als die Menschen zu Gott beten und den Sohn Gottes als ihren Mittler verehren, indem Plato sowohl das ganze Weltall für ein vernünftiges Thier (ζωον λογικον) erklärt als auch den großen Himmelskörpern Leben und Vernunft beigelegt habe. (Orig. adv. Cels. l. 5.) Und in der aus vier Büchern bestehenden Schrift von den Principien (περι αρχων), worin er die höhern oder philosophischen Gründe der christlichen Glaubenslehren aufsucht, meint er, Jesus und die Apostel hätten außer ihrer öffentlichen oder gemeinen noch eine höhere oder geheimere Lehre gehabt, die sie nicht dem Volke mittheilten, so wie Pythagoras, Plato und andre alte Philosophen auch eine esoterische und eine exoterische Lehre hatten. — Uebrigens sind mehre von den Schriften des O. verloren gegangen, unter andern ein Werk in 10 Büchern, welches er gleich einem noch vorhandnen Werke seines Lehrers Clemens (s. dies. Nam.) στρωματεις nannte, und in welchem er mit Benutzung der Werke von Plato, Aristoteles, Numenius und andern alten Philosophen eine förmliche Parallele zwischen den christlichen Lehren und den Philosophemen jener Männer gezogen haben soll. — Eusebius in seiner Kirchengeschichte (B. 6. C. 1 ff.) giebt ausführliche Nachricht von diesem Manne. Seine Werke haben De la Rue (Par. 1733 — 59. 4 Bde. Fol.) und Oberthür (Würzb. 1785 ff. 15 Bde. 8.) herausgegeben. Unecht aber ist folgende von Joh. Chsto. Wolf herausgegebne Schrift: **Compendium historiae philosophicae antiquae s. philosophumena, quae sub Origenis nomine circumferuntur.** Hamb. 1706. 8. A. 2. 1716.

Original (von origo, der Ursprung) als Adjectiv bedeutet ursprünglich. Als Substantiv von menschlichen Werken gebraucht bedeu-

tet es das ursprüngliche Werk im Gegensatze von Uebersetzungen, Nachahmungen, Copien desselben. Daher sagt man auch der Originaltext, das Originalbild ꝛc. Es wird aber auch von Menschen selbst gebraucht, wiefern an ihnen etwas Eigenthümliches angetroffen wird. Daher sagt man auch ein Originaldichter, ein Originalphilosoph, desgleichen ein Originalgeist oder ein Originalgenie. Der letzte Ausdruck ist eigentlich pleonastisch, da das wahre oder echte Genie in seinen Erzeugnissen immer als ursprünglich wirkend (nicht bloß nachahmend) eine gewisse Eigenthümlichkeit zeigt; weshalb auch diese Eigenthümlichkeit selbst Originalität genannt und als eine nothwendige Folge der Genialität betrachtet wird. Da indessen beides auch affectirt werden kann, indem man sich über alle Regeln hinwegsetzt und dadurch leicht ins Seltsame, Ungereimte und Abgeschmackte fällt: so mag es wohl eben daher gekommen sein, daß man den Ausdruck Original zuweilen auch im schlechten Sinne nimmt. So sagt man z. B. es sei jemand ein Original von Dummheit, Albernheit, Narrheit, Bosheit ꝛc.

Orion, ein epikurischer Philosoph von unbekannter Herkunft, den aber die Epikureer selbst nicht für ein würdiges Glied ihrer Schule oder für einen echten Philosophen anerkennen wollten, sondern einen Sophisten nannten. Diog. Laert. X, 26.

Ormuzd, Oromasdes, Oromazes, auch Hormizdas (zusammengezogen aus Ehorè-mezdao, welches in der Zendsprache den großen Herrn oder Herrscher bedeutet) ist das gute Princip in der altpersischen oder zoroastrischen Lehre. S. Zoroaster. Nach Sonnerat's Reisebeschreibung (B. 2. C. 2.) soll im Königreiche Ava ebendieses Princip Godeman heißen, womit auch der Beiname des persischen Königs Darius Codomannus verglichen wird und vielleicht auch der des siamesischen Weisen Sommona Codom verglichen werden könnte. Wie nun, wenn Godeman nichts anders wäre als unser Gutmann oder der gute Mann? Dann wäre vielleicht Ahriman (s. d. W.) nichts anders als Argmann oder der arge Mann. Wollte man noch weiter gehn, so könnte man damit das sanskritische man = Vernunft, auch Herz, das griechische μενος = Kraft, auch Muth, und das lateinische mens = Verstand, auch Intelligenz, in Verbindung bringen. Doch was lässt sich nicht alles combiniren, wenn man einmal ins Etymologisiren geräth!

Ornamente s. Decorationen.

Ornithotheologie (von ορνις, der Vogel, und θεολογια, die Gotteslehre) heißt die Physikotheologie, wieferne sie vorzüglich auf die zweckmäßige Einrichtung der gefiederten Organismen Rücksicht nimmt. S. Gott und Physikotheologie. Also verschieschieden von der Ornithologie oder Vogellehre.

Dromasdes oder **Dromazes** s. **Ormuzd.**

Orpheus, der bekannte Sänger und Mysterienstifter aus Thracien, welcher um 1250 vor Chr. gelebt und auch den Argonautenzug mitgemacht haben soll, dessen ganze Lebensgeschichte aber sehr ins Mythische fällt, ist von Einigen nicht nur überhaupt für einen Philosophen, sondern namentlich für den ersten griechischen Philosophen erklärt worden, so daß die griechische Philosophie nichts anders als eine weitere Entwickelung und Ausbildung der orphischen Weisheit gewesen wäre. Diog. Laert. I, 5. Indessen zweifelt selbst dieser Schriftsteller, der sonst eben nicht karg mit dem Ehrentitel eines Philosophen ist, daran, ob man wohl berechtigt sei, jenen Dichter so zu nennen. Manche meinen auch, O. habe seine Weisheit aus Aegypten oder Indien geholt, so daß die orphische Weisheit wieder ein Abkömmling der ägyptischen oder indischen Weisheit gewesen wäre. S. diese beiden Ausdrücke. Es lässt sich aber der Gehalt jener Weisheit oder der orphischen Lehren um so weniger bestimmen, da die sog. orphischen Gedichte in Ansehung ihrer Echtheit höchst verdächtig sind. Einige halten den Pythagoreer Cercops oder Kerkops für den Verfasser derselben. Andre behaupten, daß Onomakrit von Athen, der im 5. Jh. nach Chr. (also gegen 700 Jahre später als Orpheus) lebte, die orphischen Gedichte nach Anleitung älterer Bruchstücke zusammengesetzt und bearbeitet habe. Um so weniger lässt sich vom Inhalte dieser Gedichte auf die Beschaffenheit der orphischen Lehren schließen. Was man aber jetzt in jenen Gedichten findet, ist eine mehr mythologische als philosophische Theogonie und Kosmogonie. Und wenn Einige den Pantheismus darin haben finden wollen, so ist das eine Hypothese, die sich fast auf alle Theogonien und Kosmogonien des Alterthums anwenden lässt, indem sie Gott und All noch nicht so unterschieden, wie die spätern Theorien der Speculation. Vergl. Creuzer's Symbolik und Mythologie der alten Völker rc. B. 3. S. 304 ff. wo besonders von der orphischen Theog. und Kosmog. die Rede ist. — Die orphischen Gedichte selbst sind oft herausgegeben worden, unter andern von Gesner (Lpz. 1764. 8.) und Hermann (Lpz. 1805. 2 Bde. 8.) auch übersetzt von Voß, zugleich mit den hesiodischen Gedichten (Heidelb. 1806. 8.). — Wegen der Echtheit derselben vergl. Schneider's Abh. de dubia orphicorum carminum auctoritate atque vetustate (in Dess. Analectt. critt. in scriptores vett. grr. et latt. Fasc. I. Sect. 4.) und Bode's Preisschrift: Orpheus poetarum graecorum antiquissimus. Gött. 1825. 4.

Ort ist derjenige Theil des Raums, den ein Ding einnimmt. Daher kann nur demjenigen, was wir äußerlich (im Raume) wahrnehmen, ein Ort beigelegt werden. Wird also der Gottheit ein

Ort im Himmel oder der Seele ein Ort im menschlichen Körper angewiesen, so ist dieß unrichtig, und kann höchstens nur bildlich gelten, wieferne die Einbildungskraft alles nach ihrer Weise versinnlicht und verkörpert. Oertlich und Oertlichkeit sind folglich ebenfalls nur solche Prädicate, welche den äußerlich wahrnehmbaren Gegenständen zukommen. Die Veränderung örtlicher Verhältnisse der Dinge heißt Bewegung. S. d. W. und Raum. — Wegen des logischen Orts der Gedanken (also auch bildlich genommen) s. Topik.

Orthodox s. heterodox.

Orthoepie s. den folg. Art.

Orthographie (von ορθος, recht, und γραφη, die Schrift) ist Rechtschreibung d. h. richtige Darstellung der Wörter, welche ursprünglich nur das Ohr vernimmt, durch die Schrift für das Auge. Das einzig wahre Princip der Orthographie wäre demnach allerdings: Schreibe so, wie gesprochen wird! Aber diese Regel leidet viele Ausnahmen, weil die Aussprache der Wörter nicht überall gleich und weil die Schrift immer nur ein sehr unvollkommenes Abbild der Sprache ist, in welches sich auch viele Willkürlichkeiten eingeschlichen haben. Daher wird man freilich auch auf Analogie, Etymologie und Schreibgebrauch Rücksicht nehmen müssen, um durchaus recht zu schreiben; und dennoch wird es trotz allen diesen Rücksichten noch manche zweifelhafte Fälle geben, wie in Ansehung der bekannten Streitfrage, ob man deutsch oder teutsch schreiben solle. Man muß demnach hierin nicht so streng sein, aber auch nicht so anmaßend, daß man den bisherigen Schreibgebrauch mit einem Schlage umstoßen und statt desselben einen ganz neuen einführen will, wie es Klopstock versuchte — ein Versuch, der ebenso, wie andre der Art, natürlich mislingen musste, weil ein ganzes Volk sich von keinem einzelen Schriftsteller, wie groß er auch sei, gleichsam ein neues Gesetzbuch der Rechtschreibung aufdringen lässt. Man soll also auch hier, wie in so vielen andern Dingen, nur allmählich verbessern, nur reformiren, nicht revolutioniren. — Es ist übrigens sonderbar, daß man die Ausdrücke Orthographie und Rechtschreibung immer nur auf die äußere Richtigkeit des Schreibens bezieht, nicht auf die innere. Wer da schreibt, ich liebe Dir, schreibt doch offenbar unrichtiger, als der, welcher schreibt, ich libe Dich. Und doch sagt man nur von diesem, er schreibe unorthographisch, weil er i statt ie setzt, ungeachtet das e hier wirklich überflüssig ist. Der Grund dieses Sprachgebrauchs ist aber wohl der, daß der Erste nicht bloß einen Schreibfehler macht, wie der Zweite, sondern einen wirklichen Sprachfehler, indem er einen falschen Casus setzt, also die Orthoepie d. i. Rechtsprechung (von επος, das Wort) verletzt. Man sagt daher von jenem lieber,

er schreibe ungrammatisch, ungeachtet die Orthographie auch ein Gegenstand der Grammatik ist, wie die Orthoepie.

Orus und Osiris s. Horus.

Oscillation (vom franz. osciller, sich hin und her bewegen) = Schwingung. S. d. W.

Ostensiv (von ostendere, zeigen) heißt in der Logik ein Beweis, wenn er geradezu (nicht indirect) geführt wird. Es steht ihm daher der apagogische Beweis entgegen. S. apagogisch und beweisen. — Ostensibel hingegen heißt, was sich zeigen oder vorweisen lässt, wie ein Brief, der in der Absicht geschrieben ist, daß ihn auch Andre außer dem, an welchen er unmittelbar gerichtet ist, lesen sollen.

Oswald (James — nach Andern, aber fälschlich, Thomas) ein schottischer Geistlicher des vorigen Jahrhunderts, der sich in philosophischer Hinsicht dadurch bemerkenswerth machte, daß er, in die Fußtapfen von Beattie und Reid tretend, den natürlichen Menschenverstand als eine Art von Gemeinsinn (common sense) zum höchsten Schiedsrichter in der Philosophie, vornehmlich in Sachen der Moral und Religion, machen wollte und nach den Ansichten dieses Gemeinsinns auch die Philosopheme Locke's, Clarke's, Berkeley's, besonders aber Hume's bestritt. S. James Oswald's appeal to common sense in behalf of religion. Edinb. 1766—72. 2 Bde. 8. Deutsch von Wilmsen. Lpz. 1774. 2 Bde. 8. — Uebrigens vergl. Gemeinsinn.

Oxymoron (von οξυς, scharf, scharfsinnig, und μωρος, einfältig, närrisch) ist ein Ausspruch, welcher ungereimt oder gar widersprechend klingt und doch einen guten Sinn hat, wie das bekannte Festina lente, eile langsam d. h. handle rasch, aber doch mit Bedacht! Eben so der an seinem Orte erklärte Ausspruch: Summum jus summa injuria. Ein Oxymoron heißt daher auch ein Paradoxon. S. paradox.

Oxyopie (von demselben und ωψ, ωπος, das Gesicht) ist Scharfsichtigkeit, sowohl körperlich als geistig genommen. S. Scharfsinn. — Oxyphonie hingegen ist Scharfstimmigkeit oder ein heller Klang der Stimme (von dems. und φωνη, die Stimme).

P.

P bedeutet das Prädicat eines Urtheils, und da der Oberbegriff eines kategorischen Schlusses bei der regelmäßigen Stellung aller drei Hauptbegriffe immer als Prädicat erscheint, so bedeutet es auch diesen Oberbegriff. S. Schlussarten Nr. 1. Desgleichen bedeutet P in der Lehre von der Umkehrung der kategorischen Urtheile in Ansehung ihres Subjects und Prädicats eine Umkehrung **per accidens** d. h. eine solche, wo das allgemeine Urtheil in ein besonderes verwandelt wird. S. Conversion Nr. 2.

Pachymeres (Georg) ein neugriechischer Philosoph des 13. und 14. Jh. (lebte bis 1310), welcher eine Paraphrase der aristotelischen Schriften hinterlassen hat. Auszüge daraus sind erschienen griech. und lat. zu Bas. 1560. Fol. und zu Orf. 1666. 8.

Paciscenten (von **pacisci**, sich vergleichen oder mit einander vertragen — womit auch **pax**, der Friede, und **pactum**, der Vertrag stammverwandt ist) heißen die Personen, welche mit einander einen Vertrag schließen, sonst auch Contrahenten genannt. S. Contract und Vertrag. — Pact ist weniger gebräuchlich. **Pacta conventa** aber, oder **pacta et conventa** (Verträge und Uebereinkünfte), ist eigentlich ein pleonastischer Ausdruck, da jeder Vertrag eine Uebereinkunft (wenn auch nur eine stillschweigende) voraussetzt, obgleich nicht jede Uebereinkunft ein Vertrag ist. S. beide Ausdrücke.

Pacta sunt servanda — Verträge sind zu halten. S. Vertrag.

Pactum turpe est ipso jure nullum — ein schändlicher Vertrag ist von Rechts wegen ungültig. S. Vertrag.

Pädagogik (von *παις*, der Knabe, und *αγωγη*, Führung oder Leitung) kann ebensowohl die Erziehungswissenschaft (*παιδαγωγικη επιστημη*) als die noch schwierigere Erziehungskunst (*π. τεχνη*) bedeuten. S. Erziehung.

Päderastie (von demselben und *ερᾳν*, lieben) ist Knabenliebe, aber gewöhnlich im bösen Sinne, wo sie auch Knabenschänderei heißt. Was darüber in philosophischer Hinsicht zu bemerken, findet sich im Art. Männerliebe.

Paläologie s. alter Glaube.

Paley (William) ein brittischer Philosoph des vorigen und jetzigen Jahrhunderts, der sich besonders im Gebiete der Physiko-

theologie ausgezeichnet hat. S. Dess. natural theology, or evidence of the existence and attributes of the deity, collected from the appearances of nature. Lond. 1802. 8. Im J. 1819 erschien bereits die 16. Aufl. davon. Auch ist dieses Werk von K. Pictet ins Franz. (Genf, 1804. 8.) und daraus wieder (durch einen Hrn. von Keller) ins Deutsche (Mannh. 1823. 8.) übersetzt worden. — Es ist jedoch dieser Paley nicht mit dem früher lebenden Britten Payley zu verwechseln, dessen Principles of moral and political philosophy (Lond. 1785. 4.) Garve (Lpz. 1787. 8.) ins Deutsche übersetzt hat. Die nähern Lebensumstände beider Männer sind mir nicht bekannt.

Palingenesie (von παλιν, wieder, und γενεσις, die Entstehung oder Geburt) ist Wiedergeburt, sowohl im physischen als im moralischen Sinne. Viele alte Naturphilosophen meinten, daß die Welt, wie sie aus einem Chaos (s. d. W.) hervorgegangen, so auch in dasselbe zurücksinken, dieser chaotische Zustand aber keinen Bestand haben, sondern aus demselben wieder eine neue, vielleicht noch schönere, Ordnung der Dinge hervorgehen werde. Diese Palingenesie könnte dann auch wohl öfter eintreten, so daß, wie in Ansehung einzeler Dinge in der Welt, so auch in Ansehung des Weltganzen, nur in weit größern Perioden, ein beständiges Wechselspiel des Entstehens und Vergehens stattfände — eine Hypothese, die auf zu kleinlichen Vorstellungen vom Weltganzen beruht, als daß sie die philosophirende Vernunft billigen könnte. Denn unsre Erde und unser Sonnensystem sind immer nur kleine Theile vom Weltganzen. — In moralischer Hinsicht versteht man unter der Palingenesie oder Wiedergeburt die Bekehrung oder sittliche Besserung des Menschen, indem dadurch gleichsam ein neuer Mensch (ein guter statt des bösen) entsteht. S. Bekehrung und Besserung. Manche Theologen verstehen auch darunter die von ihnen erwartete Auferstehung der Todten. S. d. Art. und Bonnet's palingénésie philosophique ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivans (Genf, 1769. 2 Bde. 8. deutsch von Lavater. Zürich, 1771. 8.), worin jener Ausdruck gleichfalls auf den Uebergang des Menschen aus dem gegenwärtigen Leben in ein künftiges bezogen wird. — In neuern Zeiten hat man endlich jenen Ausdruck auch auf die Umgestaltungen der großen gesellschaftlichen oder Staatskörper, ja des ganzen Menschengeschlechts in Ansehung seiner fortschreitenden Bildung, bezogen und daher von einer oder mehren politischen oder socialen Palingenesien gesprochen. S. Essais de palingénésie sociale. Par. 1828. 8. Vol. I. Prolégomènes. (Verf. dieses anonymen Werkes, welches aus 5 Bänden bestehen soll, ist Mr. Ballanche, der auch schon einen Essai sur les institutions sociales geschrieben hat und in jenem

Werke das Menschengeschlecht als ein Individuum betrachtet, welches nach und nach durch fortschreitende Entwickelung eine Menge von Metamorphosen erleidet). Vergl. Fortgang.

Palliativ (von pallium, der Mantel, oder palliare, bemänteln) heißen alle Mittel oder Heilungen, welche das Uebel nur scheinbar entfernen, indem sie es verhüllen oder gleichsam bemänteln, aber nicht gründlich oder mit der Wurzel (radical) ausrotten. Dergleichen Palliative giebt es nicht bloß in medicinischer, sondern auch in logischer und in ethischer Hinsicht, wiefern nämlich Irrthümer und Sünden oder Laster oft nur scheinbar entfernt oder künstlich versteckt werden. Selbst die Kirche hat sich nicht gescheut, in Ablässen, Indulgenzen, Wallfahrten und andern Aeußerlichkeiten, den Sündern, die sich nicht von Grund aus bessern wollen, eine Menge von Palliativen darzubieten. Und so nehmen auch die Staaten zuweilen ihre Zuflucht zu dergleichen Mitteln, indem sie z. B. ein Deficit in den Finanzen, statt durch Ersparnisse in den Ausgaben, durch neue Anleihen decken, wodurch sie die Staatsschuld, also die Zinsen, also die Ausgaben, also das Deficit immer größer machen. Die Philosophie muß sich daher in jeder Hinsicht gegen den Gebrauch der Palliative erklären, obwohl diese im Leben selbst nie außer Gebrauch kommen werden, weil eine Palliativcur viel leichter ist, als eine Radicalcur.

Palmer (John) ein brittischer Geistlicher des vor. Jh., der nicht bloß die politische Freiheit mit Enthusiasmus verfocht, — was ihn aber endlich nach Botanybay brachte — sondern auch die moralische Freiheit gegen Priestley's Determinismus zu vertheidigen suchte. Zu dem Ende schrieb er: Observations in defence of the liberty of man, as a moral agent, in answer to Dr. Priestley's illustrations of philosophical necessity. Lond. 1779. 8. Als nun Pr. hierauf a letter to J. Palmer in defence of the ill. of philos. nec. (Lond. 1779. 8.) herausgab, erschien von diesem noch: Appendix to the observations etc. (Lond. 1780. 8.), worauf Pr. durch a second letter to J. P. etc. (Lond. 1780. 8.) antwortete. Von beiden Seiten wurden viel Scheingründe aufgestellt, obgleich P. im Ganzen mit Recht behauptete, daß ohne Willensfreiheit keine echte Sittlichkeit möglich sei. Vergl. Priestley und Freiheit.

Pamphil (Pamphilus) ein akademischer Philosoph, von dem weiter nichts bekannt ist, als daß er in Samos Philosophie lehrte und daß daselbst auch der junge Epikur dessen Zuhörer gewesen sein soll. Diog. Laert. X, 14.

Pamprez (Pampretius) ein neuplatonischer Philosoph, der in Marin's Lebensbeschreibung des Proklus unter dessen Schülern genannt wird, sich aber sonst nicht ausgezeichnet hat.

Pampsychie s. **Patrizzi** und beseelt.

Panarchie und **Panaugie** s. **Patrizzi**.

Panäz oder **Panaitios** von Rhodus (Panaetius Rhodius) ein berühmter stoischer Philosoph des 2. Jh. vor Chr. (geb. um Ol. 148. oder 152.). Sein Lehrer war **Antipater**. Er selbst lebte und lehrte nicht nur zu Athen (wo er um Ol. 167. oder 169. starb), sondern auch eine Zeit lang zu Rom, wo er durch seine freundschaftlichen Verbindungen mit **Scipio**, **Lälius** und andern angesehenen Römern viel zur Empfehlung und Verbreitung der stoischen Philosophie, besonders unter den römischen Rechtsgelehrten, beitrug. Von ihm sind auch die **Panäziasten** benannt, als solche Schüler, die mit ihm in einer genauern Verbindung lebten. **Athen.** dipnosoph. V. p. 186. Von seinen Schriften, unter welchen sich auch ein historisch-philosophisches Werk über die Secten (περι των αἱρεσεων) befand, ist nichts mehr übrig. **Diog. Laert.** II, 87. Cic. de leg. III, 6. ep. ad Att. XIII, 8. de fin. IV, 9. Das berühmteste seiner Werke war eine Pflichtenlehre, welche **Cicero** in seine Schrift desselben Inhalts größtentheils aufgenommen zu haben scheint. **Cic.** de off. I, 2. 43. II, 5. 10. 14. 17. 24. 25. III, 2. 7. al. coll. **Gell.** N. A. XIII, 27. Er handelte darin zuerst vom Sittlichen und Unsittlichen (honestumne id esset, de quo ageretur, an turpe), dann vom Nützlichen und Schädlichen (utilene esset an inutile) und endlich vom Widerstreite beider (si id, quod speciem haberet honesti, pugnaret cum eo, quod utile videretur, quomodo ea discerni oporteret). Doch vollendete er bloß die beiden ersten Untersuchungen, den dritten Punct ließ er, nach **Cicero's** Bericht, unerörtert, ungeachtet er nach Herausgabe jenes Werkes noch 30 Jahre lebte. Auch wagte kein andrer Stoiker, die abgebrochne Untersuchung fortzuführen, wie kein Maler es wagte, ein von **Apelles** angefangenes Bild der Liebesgöttin zu vollenden. Der Verlust jenes Werkes ist daher sehr zu bedauern, da **Cicero** nach seiner Weise es nur stark benutzt, aber nicht treu übersetzt hat. Vor andern Stoikern zeichnete sich P. durch eine mildere und liberalere Denkart, so wie durch eine angenehmere und elegantere Darstellungsweise aus. **Cic.** de fin. IV, 28. Er wich sogar in manchen Puncten von der ältern stoischen Lehre ab. Er verwarf oder bezweifelte z. B. die Weltverbrennung (**Diog. Laert.** VII, 142. **Stob.** ecl. I. p. 414—6.) die Mantik oder Divination (**Diog. Laert.** VII, 149. **Cic.** de div. I, 3.) das der Seele beigelegte Zeugungs- und Sprachvermögen (**Nemes.** de nat. hom. c. 15. p. 212.) die Autarkie und Apathie (**Diog. Laert.** VII, 128. **Gell.** N. A. XII, 5. coll. XIX, 1.). Doch kann es auch wohl sein, daß er manche dieser stoischen Dogmen nur anders bestimmte oder mehr beschränkte. Die Sterblichkeit der Seele sucht'

er eben so wie Kleanth (s. d. Nam.) zu beweisen. Cic. tusc. I, 32. 33. — Uebrigens gab es noch einen ältern, aber sonst nicht bekannten, Philosophen dieses Namens. Suid. s. v. *Παναιτιος*. Darum heißt jener zuweilen der jüngere. — Vergl. Sevin, mémoires sur la vie et les ouvrages de Panaetius; in den Mém. de l'acad. des inscr. T. 10. Deutsch in Hissmann's Magaz. B. 4. — Ludovici progr. Panaetii junioris vitam et merita illustrans. Lpz. 1733. 4. — F. G. van Linden, diss. (praes. Wyttenbach) de Panaetio Rhodio. Leiden, 1802. 8. (Hier wird dessen Geburt Ol. 148, 4. gesetzt). — Garnier, observations sur quelques ouvrages du Stoicien Panétius; in Hist. et Mém. de l'inst. roy. de France. T. II. p. 81 — 110. Der berühmteste Schüler dieses Stoikers war Posidon, außer welchem auch Hekato, Mnesarch u. A. erwähnt werden.

Panáziasten s. den vor. Art.

Panegersie (von *παν*, alles, und *εγειρειν*, erwecken, erregen) soll eine allgemeine Erweckung oder Erregung der Menschen zum Besserwerden bedeuten. S. Comenius.

Pangloß (von *παν*, alles, und *γλωσσα*, die Zunge oder Sprache) bedeutet einen Allsprecher oder angeblichen Allwisser, indem derselbe wenigstens von allem spricht. Solcher Panglossen hat es auch unter den Philosophen gegeben. Da Voltaire in seinem Candide einen Pangloß als einen lächerlichen Optimisten aufführt, so versteht man auch zuweilen einen solchen unter jenem Titel. Vergl. Optimismus.

Pankosmie s. Patrizzi.

Pankratesie (von *παν*, alles, und *κρατειν*, besitzen, beherrschen) ist eigentlich Allbesitz oder Allbeherrschung, dergleichen im strengen Sinne nur Gott zukommen würde. Man versteht aber auch darunter im minder strengen Sinne den alleinigen und fortdauernden oder lebenslänglichen Besitz, Gebrauch und Genuß gewisser Güter. — In einer ganz andern Bedeutung aber nimmt man das damit stammverwandte Wort Pankratiast, indem man darunter einen Menschen versteht, der in allen Arten der Leibesübungen (welche die Griechen unter dem Titel des *παγκρατιον* befaßten) geübt oder geschickt ist, also gleichsam einen vollendeten Gymnasiasten. S. Gymnastik.

Pansophie heißt richtiger Pantosophie. S. d. W.

Pantänus, Vorsteher der katechetischen Schule zu Alexandrien im 2. Jh. nach Chr., ist durch seinen Schüler Clemens Alex. noch berühmter als durch sich selbst geworden, auch in philosophischer Hinsicht weiter nicht merkwürdig, als daß er, wie dieser, Philosophie und Glauben oder Vernunft und Offenbarung als zwei zusammengehörige Erkenntnißquellen betrachtete und so bereits eine

rationalistische Ansicht vom Christenthume zu begründen suchte. S. Clemens.

Pantheismus (von παν, alles, und θεος, Gott) ist diejenige Ansicht vom göttlichen Wesen, vermöge der es mit dem All der Dinge für einerlei erklärt wird. Er ist also gewissermaßen ein bis zum Absoluten gesteigerter Polytheismus (s. d. W.), wodurch dieser wieder die Form des Monotheismus (s. d. W.) annimmt. Er denkt nämlich Gott auch als ein Vieles, dieses aber als Eines, und sofern als Alles. Doch ist der Pantheismus verschiedner Gestalten fähig, die man sorgfältig unterscheiden muß. Er kann

1. als psychologischer P. erscheinen. Dieser denkt Gott als den Geist oder die Seele der Welt (mens s. anima mundi — νους η ψυχη κοσμου). Dieser P. ist sehr alt; die meisten alten Philosophen waren ihm ergeben; sie verglichen daher Gott und die Welt mit Seele und Leib des Menschen. Wie unsre Seele unsern Leib durchdringt und beherrscht, so, sagten sie, durchdringt und beherrscht auch Gott die Welt als ihren Körper. Ja es sind im Grunde alle Seelen in der Welt nur Ausflüsse oder Theile dieser einen Weltseele (semina s. particulae aurae divinae). Man muß gestehn, daß diese Vorstellungsart des Göttlichen etwas Einschmeichelndes hat; sie giebt ein schönes und erhabnes Bild vom göttlichen Wesen. Aber sie kann doch nicht vor der Vernunft bestehn. Denn eine Seele, wenn auch vom Leibe völlig verschieden, ist und bleibt doch immer durch ihren Körper beschränkt, ist und bleibt von ihm abhängig, so lange sie mit ihm verbunden. Dieß zerstört die Idee Gottes als eines allerrealesten, mithin auch unbeschränkten Wesens. Darum haben Andre

2. den kosmologischen P. vorgezogen. Dieser macht in Bezug auf das Göttliche keinen Unterschied zwischen Leib und Seele, sondern sagt schlechthin: die Welt ist Gott, oder philosophischer ausgedrückt: Alles ist Eins und dieses Eine ist Gott. Dieser P. ist ebenfalls sehr alt. Xenophanes, Parmenides und überhaupt die eleatischen Philosophen waren ihm meist ergeben. Sie fielen aber mit sich selbst in Widerspruch. Denn da sie das All der Dinge nach der gemeinen Vorstellungsart von der Welt als rund dachten, so dachten sie auch Gott als kugelförmig, mithin als ein sogar räumlich beschränktes Wesen. (Als eine Abart dieses P. kann man auch das Emanationssystem betrachten. S. d. W.) Dieß veranlasste spätere Philosophen, jene Ansicht mehr zu sublimiren und so

3. den ontologischen P. zu bilden. Dieser geht von den Begriffen der Substanz und der Accidenzen aus und sagt: Gott ist die einige, ewige, allumfassende Substanz, welche sich in zwei Hauptaccidenzen offenbart, in der Ausdehnung und dem Gedanken;

alle ausgedehnte und denkende Dinge, die wir in der Erfahrung wahrzunehmen meinen, sind daher nur Scheinsubstanzen, im Grunde aber Accidenzen (modi) der einen Substanz. So Spinoza und die neuern Pantheisten, die nur statt der einen Substanz das Absolute, und statt der beiden Accidenzen, Ausdehnung und Gedanke, Reales und Ideales als entgegengesetzte Pole setzen, in welchen sich das an und für sich indifferente Absolute differentiirt. Das klingt nun wohl so leiblich. Wenn man aber weiter nach dem Wie? und Warum? fragt, so bekommt man entweder gar keine oder ganz unverständliche oder auch wohl schnöde Antworten. Dem Gedanken an die Gottheit aber wird durch diese sublime Abstraction alles entzogen, was ihn für das menschliche Herz so sehr zum Bedürfnisse macht. Nur ein Geist, der sich ganz der Speculation hingegeben, kann sich allenfalls dadurch befriedigt halten. Und der Vorwurf der Selbvergötterung, so wie der Naturvergötterung, desgleichen daß auf diese Art unbedingte Nothwendigkeit das herrschende Weltprincip werde, mit welchem keine Freiheit und Sittlichkeit, kein wahrhafter Unterschied des Guten und des Bösen bestehen könne, dürfte mit aller Dialektik nicht abzuweisen sein. — Vergl. Buhle's commentat. de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane usque ad Spinozam; in den Commentatt. soc. scientt. gotting. Vol. X. 1791. und Jäsche's Schrift: Der Pantheismus nach seinen verschiednen Hauptformen, seinem Ursprunge und Fortgange, seinem speculativen und praktischen Werthe und Gehalte. Berl. 1826. 8. B. 1. vergl. mit der darauf bezüglichen Schrift von Ritter: Die Halbkantianer und der Pantheismus. Berl. 1827. 8. (Wenn in diesen und andern Schriften, welche des Pantheismus auch erwähnen, von einem logischen, physischen, metaphysischen, ethischen oder praktischen P., desgleichen von einem P. des Begriffs, der Phantasie und des Gefühls rc. die Rede ist, so fallen diese Arten des P. entweder mit den vorigen drei zusammen oder sie sind ganz willkürlich angenommen. Allenfalls könnte man noch einen mystischen P. unterscheiden, der sich in den All-Gott versenken und mit ihm identificiren will — ein P., der allerdings ein Erzeugniß der Phantasie und des Gefühls ist und besonders im Oriente häufig angetroffen wird). — Es ist übrigens unrecht, den Pantheismus für einerlei mit dem Atheismus zu erklären. Wenn niemand es wagt, den Fetischisten, der jeden beliebigen Klotz oder Stein, den Pyrolatren, der das Feuer, den Zoolatren, welcher Thiere, den Astrolatren, der Sonne, Mond und Sterne als göttliche Wesen verehrt, für Atheisten zu erklären; wenn man alle diese Isten damit entschuldigt, daß sie das Symbol mit der Sache verwechseln, daß sie einen Repräsentanten des Göttlichen statt der Gottheit selbst verehren, daß sie überhaupt nur eine irrige Vorstel-

lung von Gott haben: warum soll denn dieselbe Entschuldigung nicht dem Pantheisten zu Gute kommen? Sein Symbol (das All) umfasst doch alle jene Symbole und könnte insofern immer als der würdigste Repräsentant des Göttlichen gelten. Auch dreht sich der Unterschied zwischen dem Pantheisten und dem eigentlichen Theisten doch nur um die rein metaphysische Frage, ob Gott der immanente Grund der Welt sei oder nicht. Wer aber die Schwierigkeit oder vielmehr die Unmöglichkeit erkannt hat, eine solche Frage durchaus genügend zu beantworten; wer überhaupt im Bewusstsein der Schranken aller menschlichen Erkenntniß, und der eignen insbesondre, bescheiden und duldsam gegen fremde Ansichten, vornehmlich religiose, geworden ist, wie es von Rechts wegen jedermann sein soll: der wird sich wohl in Acht nehmen, so barsch über Andre abzusprechen und gleich mit Atheisterei um sich zu werfen. Es hat sehr religiose Pantheisten gegeben; und soweit man von solchen Dingen urtheilen kann, war Spinoza insonderheit ein solcher. Was also vorhin gegen den Pantheismus gesagt worden, betrifft nur die Theorie; und da kann man es freilich nicht billigen, wenn die speculirende Vernunft die Idee der Gottheit als des allerrealesten Wesens (des Alls der Realität — omnitudo realitatis) nicht bloß auf die ursprüngliche, sondern auch auf jede abgeleitete Realität bezieht, und so diese mit jener in einem und demselben Wesen befasst. Vergl. auch die Namen der in diesem Art. erwähnten Männer; desgl. Schelling.

Pantokrator (von παν, all, und κρατειν, herrschen oder regieren) = Allherrscher oder Allregierer, ein Name, der eigentlich nur der Gottheit zukommt, weil zur Pantokratie auch Allmacht gehört, den aber die Schmeichelei zuweilen auch mächtigen Fürsten gegeben hat; wie einst ein kriechender französischer Senator (ich glaube Fontanes) zu Napoleon ein Jahr vor dessen Sturze sagte, er sei allmächtig wie Gott.

Pantomimik s. Mimik.

Pantosophie (von παν, alles, und σοφια, die Weisheit) wäre eigentlich Allweisheit, die nur Gott als dem Allwissenden beigelegt werden könnte. Man versteht aber gewöhnlich darunter den Pantheismus. S. d. W. und Eufaeler. Scherzhaft oder spöttisch nennt man auch diejenigen Philosophen Pantosophen, welche alles zu wissen vorgeben.

Panurgie (von παν, alles, und εργον, das Werk) ist die Geschicklichkeit alles zu thun, aber im bösen Sinne genommen; daher steht es auch oft für Arglist, Betrügerei, Bosheit, weil nämlich der Böse auch geneigt ist, alles zu thun, indem er sich kein Gewissen daraus macht, selbst das Schändlichste zu thun, wenn er dadurch nur seinen Zweck erreichen kann. Panurgisch steht daher für arglistig, betrügerisch, boshaft.

Papiergeld s. Geld.

Papstthum (papismus, von papa, der Vater — daher der Papst, nicht Pabst) ist die Spitze oder auch der Mittelpunct der Hierarchie. Was also von dieser überhaupt gilt, das gilt auch von jenem insonderheit und vorzugsweise. S. Hierarchie. Der historische Ursprung des Papstthums gehört übrigens nicht hieher. Ein philosophisches Papstthum aber kann es nicht geben, weil ein solches höchst unphilosophisch sein würde, da in der Philosophie durchaus keine Art von Autorität gelten kann. Wenn man zuweilen dem Aristoteles ein solches Papstthum beigelegt hat, so trifft die Schuld davon nicht ihn, sondern seine blinden Verehrer im Mittelalter, die, wie sie einen Papst in der Kirche hatten, so auch gern einen Papst in der Schule haben wollten. Durch die Reformation aber verlor dieser Schulpapst eben so sehr an seinem Ansehn, als jener Kirchenpapst.

Parabel (von παραβαλλειν, neben einander stellen, vergleichen) ist eigentlich eine Vergleichung, dann eine Rede in Bildern oder Gleichnissen, wie die Gleichnissreden, deren sich der Stifter des Christenthums zur Veranschaulichung moralischer Wahrheiten bediente. Daher nennt man eine solche Vortragsart auch selbst parabolisch; sie ist mehr popular als scientifisch. S. popular. Die mathematische Bedeutung jenes Worts gehört nicht hieher.

Parábates ein cyrenaischer Philosoph, Schüler von Epitimedes, sonst nicht bekannt. Diog. Laert. II, 86.

Paracels (Philippus Aureolus Theophrastus Paracelsus Bombastus de Hohenheim — er selbst nannte sich bloß Aur. Theophr. Parac.) geb. 1493 zu Einsiedeln bei Zürich (nach Andern zu Gaiß im Cant. Appenzell) und gest. (trotz einem Elixir, welches er zur beliebigen Verlängerung des Lebens erfunden haben wollte) 1541 zu Salzburg, nachdem er viele Reisen in der Welt gemacht, auch ein paar Jahre (1527 — 8) als Prof. der Med. in Basel gelehrt hatte — gehört zu jenen zweideutigen Menschen, welche, mit einigem Talente und einer starken Gabe Dreistigkeit ausgestattet, viel Aufsehn in der Welt machen und auch eine Zeit lang viel Anhänger finden, endlich aber doch in ihrer wahren Gestalt erkannt werden. Was er als Heil- und Scheidekünstler leistete oder nicht leistete — indem es ihm hauptsächlich um Erfindung einer Universalmedicin und Entdeckung des Steins der Weisen zu thun war, wobei er doch gelegentlich manches Brauchbare fand — gehört nicht hieher. In philosophischer Hinsicht aber war er einer von jenen Afterweisen, welche, von einer zügellosen Einbildungskraft verleitet, alles unter einander mengen, Philosophie, Kabbalistik, Mystik, Theosophie, Astrologie, Magie, Mantik, Alchemie rc. Daß ein solcher Mann viel vom innern Lichte, von der Emanation aus Gott als

dem Grundwesen, von der allgemeinen Harmonie der Dinge, vom Einflusse der himmlischen Dinge auf die irdischen, vom Leben der ganzen Natur, von den Elementargeistern, denen die sichtbaren Körper als Hüllen dienen, und von andern Geheimnissen der Natur in einer dunkeln, orakelmäßigen Sprache redete, versteht sich von selbst. Man muß es daher billiger Weise seinen Geistesverwandten überlassen, der Welt zu verkündigen, was eigentlich dieser große Mann gelehrt und welche neue Aufschlüsse er über die verborgensten Dinge gegeben habe. Denn ich gestehe offenherzig, daß ich nichts davon zu sagen weiß. — Eine Biographie desselben findet sich in Schröckh's Lebensbeschreibungen. B. 1. S. 42. Seine (meist nach seinem Tode herausgegebnen) Werke erschienen am vollständigsten gesammelt zu Genf, 1658. 3 Bde. Fol. (Frühere Sammlungen zu Basel, 1589. 10 Bde. 4. und zu Straßburg, 1616—8. 3 Bde. Fol. sind minder vollständig). — In Creuzer's und Daub's Studien (B. 1.) und in Rixner's und Siber's Leben und Meinungen berühmter Physiker (H. 1.) sind auch Aufsätze über diesen Wundermann zu finden. — Unter den Anhängern desselben sind besonders die Rosenkreuzer zu bemerken — eine geheime Verbrüderung, die sich angeblich mit Verbesserung der kirchlichen und bürgerlichen Gesellschaften, im Grunde aber auch mit Kabbalistik, Mystik, Theosophie, Alchemie und andern Wissenschaften oder Künsten dieser zweideutigen Art beschäftigte. Der Ursprung dieses Ordens verliert sich ebenfalls in ein mystisches Dunkel, indem Einige ihn von einem gewissen Christian Rosenkreuz gestiftet werden lassen, der im Anf. des 14. Jh. gelebt und lange Zeit unter den Brahmanen in Indien, desgleichen in den Pyramiden Aegyptens und andern Gegenden des Orients zugebracht haben soll, Andre aber selbst die Existenz dieses Mannes leugnen und jenen Orden entweder durch Agrippa von Nettesheim (s. dies. Nam.) oder durch Valentin Andreä, einen würtembergischen Gelehrten des 16. u. 17. Jh. (geb. 1586 gest. 1654) begründet werden lassen. S. die Schriften: Chymische Hochzeit Christian's Rosenkreuz (1605) und: Allgemeine und Generalreformation der ganzen Welt benebenst der fama fraternitatis der Rosenkreuzer. Regensb. 1614. 8.

Paradies, ein ursprünglich persisches Wort, das aber in die griechische (παραδεισος), lateinische (paradisus) und alle europäische Sprachen übergegangen. Park, Thier- und Baumgarten, dann überhaupt Lustgarten ist dessen allgemeine Bedeutung. Wenn aber vom verlornen Paradiese die Rede ist, so versteht man darunter den anmuthigen Aufenthaltsort der ersten Eltern nach der bekannten hebräisch-mythischen Erzählung. Im philosophischen Sinne ist jenes verlorne Paradies nichts anders als die verlorne Unschuld.

Diese geht aber durch die Sünde verloren. Sobald also der Mensch anfängt zu sündigen, verliert er das Paradies; folglich kann es auch nicht anders als durch sittliche Besserung wiedergewonnen werden. Jede anderweite Vorstellung vom Paradiese ist ein bloßes Bild, das von der Phantasie mit sehr reizenden Farben ausgeschmückt werden kann; womit aber die Philosophie nichts weiter zu thun hat. Sie muß es daher der Poesie überlassen, und kann diese nur warnen, beim Ausmalen des Bildes nicht ins Ueppige und Grobsinnliche zu fallen. Sonst kommt am Ende nichts weiter heraus, als ein muselmännisches, mit einer Menge schöner Huris angefülltes Paradies, dergleichen es in allen größern Städten giebt. Wer aber ein solches betreten wollte, müsste schon längst die Unschuld verloren haben, also aus dem wahren Paradiese verstoßen sein. — Wenn das irdische Paradies dem himmlischen entgegengesetzt wird, so versteht man gewöhnlich unter jenem den ersten Aufenthaltsort der menschlichen Stammeltern, unter diesem aber den Aufenthaltsort der Seligen nach dem Tode. S. Himmel.

Paradox (von παρα, gegen, δοξα, die Meinung) heißt, was gegen diejenige Meinung ist, welche als wahr von den meisten Menschen angenommen wird. Diese Meinung kann aber auch falsch sein. Das Paradoxe mag also wohl auffallend sein oder als seltsam erscheinen — weshalb man auch oft alles Auffallende oder Seltsame so benennt — daraus folgt aber noch keineswegs, daß es auch verwerflich sei. Es muß also erst nach seinem wahren Gehalte geprüft werden, bevor man es verwirft. Die Paradoxie ist demnach an sich weder lobenswerth noch tadelnswerth. Indessen giebt es Gelehrte, auch Philosophen, welche förmlich darauf ausgehn, paradoxe Sätze aufzustellen, um sich dadurch auszuzeichnen, in der Meinung, die Paradoxie sei eine Probe der Genialität. Diese Paradoxie-Sucht ist allerdings tadelnswerth, weil sie aus bloßem Dünkel hervorgeht. Man soll also zwar die Paradoxie nicht scheuen, wo sie sich ungesucht darbietet; man soll aber auch nicht danach haschen, weil man sich dadurch lächerlich macht. — Unter den alten Philosophen waren es vornehmlich die Stoiker, welche einen Hang zur Paradoxie zeigten. Daher waren auch die paradoxa stoica oft ein Gegenstand des Spotts, obgleich manchen derselben ein guter Sinn zum Grunde lag, wie z. B. der Behauptung, daß der Weise allein gesund, schön, stark, frei, ein König &c. sei, selbst dann, wenn er nach dem äußern Scheine krank, hässlich, schwach, ein Sklav, ein Bettler &c. sei. Cicero hat eine kleine Schrift unter dem Titel Paradoxa hinterlassen, worin er 6 Sätze dieser Art philosophisch zu erklären sucht. Plutarch aber hatte eine solche Antipathie gegen die Stoiker, daß er in einer eignen Schrift zu beweisen suchte, ὁτι παραδοξατερα οἱ Στωικοι των ποιητων

λεγουσι, daß die Stoiker noch paradoxere (d. h. ungereimtere) Dinge sagen als die Dichter. So wird auch jetzt noch oft **parador** für **ungereimt** oder **absurd** gebraucht.

Paragraph (von παραγραφειν, beischreiben) ist eigentlich ein Strich oder eine Linie (παραγραφος γραμμη, auch παραγραφη), dann überhaupt ein Zeichen, das zu etwas beigeschrieben wird. Da die Absätze einer Schrift auf solche Art bezeichnet zu werden pflegen, so heißen diese ebenfalls **Paragraphen**, besonders die Hauptsätze eines Compendiums. In **Paragraphen schreiben** heißt daher soviel als compendiarisch oder auch aphoristisch schreiben. S. **Compendium** und **aphoristisch**.

Parallel von παρα, gegen, und αλληλως, einander, wechselseitig) heißt, was einander gegenübersteht oder neben einander hinläuft, wie zwei Linien, die überall gleich weit von einander abstehn, und ebendarum selbst **Parallelen** oder **Parallellinien** genannt werden. Man nennt aber auch jede andre Nebeneinanderstellung, wodurch zwei oder mehre Dinge mit einander verglichen werden, eine **Parallele**. So hat **Plutarch** parallele Biographien berühmter Griechen und Römer, die auch manche historisch-philosophische Notiz enthalten, und **Cicero** in seinen Büchern de natura deorum, de finibus etc. parallele Darstellungen der Lehren griechischer Philosophen hinterlassen. — Die Grammatiker und Exegeten sprechen auch vom **Parallelismus** der Glieder eines Satzes oder der Stellen einer Schrift, die in Ansehung des Ausdrucks oder des Sinnes eine gewisse Aehnlichkeit haben; weshalb auch derselbe in den **wörtlichen** und **sachlichen** (parallelismus verbalis et realis) eingetheilt wird. Durch den ersten lernt man insonderheit den Sprachgebrauch, durch den zweiten die Denkart eines Schriftstellers kennen. In den Werken der alten Philosophen ist dieser doppelte Parallelismus sorgfältig zu beachten, wenn man sie gehörig verstehen will. — Die Parallelen, welche Manche zwischen der physischen und moralischen, der Körper- und Geisterwelt gezogen haben, sind großentheils mehr Spiele des nach entfernten Aehnlichkeiten haschenden Witzes, als Erzeugnisse der philosophirenden Vernunft.

Paralogismus (von παρα, gegen, und λογος, die Vernunft) ist ein Fehl- oder Trugschluß, auch überhaupt jedes falsche, betrügliche oder sophistische Raisonnement. Daher **Paralogistik** = **Sophistik**. S. d. W.

Paramythie (von παραμυθεισθαι, zusprechen, gegenreden) heißt eigentlich soviel als Zuspruch oder Ermahnung, wird aber auch zuweilen in der Bedeutung gebraucht, daß man darunter eine Erzählung versteht, die etwas Räthselhaftes oder einen allegorischen Sinn hat, wie die Parabel oder Fabel.

Parânese (von παραινειν, zureden, ermuntern) ist eigent-

lich jede Auf- oder Ermunterung zu etwas. Vornehmlich aber versteht man darunter den Schluß einer Rede, weil die Redner in demselben gewöhnlich die ganze Kraft ihrer Beredtsamkeit aufbieten, um ihre Zuhörer zu demjenigen zu bestimmen oder aufzumuntern, was der Hauptzweck der Rede war. Die Paränese soll also gleichsam gewisse Stacheln im Gemüthe des Zuhörers zurücklassen, die ihn fortwährend anreizen, nach dem Willen des Redners zu handeln. Das Adjectiv parănetisch wird eben so gebraucht, z. B. der parănetische Theil der Rede. Wenn aber ein Redner selbst parănetisch heißt, so denkt man an die gewaltige Kraft seiner Rede, die Zuhörer mit sich fortzureißen; was dann ebensowohl im bösen als im guten Sinne der Fall sein kann. Wenn der Philosoph moralisch-religiose Wahrheiten vorträgt, so soll der Vortrag eigentlich nur wissenschaftlich, nicht parănetisch sein. Doch können popular-philosophische Vorträge dieses Inhalts, wie Gellert's moralische Vorlesungen, auch ein parănetisches Gepräge haben. Sehr empfehlenswerth sind auch: Parănesen für studirende Jünglinge ꝛc. gesammelt und mit Anmerkk. begleitet von Fr. Tr. Friedemann. Braunschw. 1827. 8.

Paraphrase s. Metaphrase.

Parapinaceus s. Michaël Parapinaceus.

Parenthyrsus (von παρα, gegen, εν, in, und θυρσος, ein Stengel, oder Stab, besonders ein mit Epheu und Weinlaub umwundener, dergleichen die Bachanten am Bachusfeste trugen und schwenkten, um ihre Begeisterung vom Gotte des Weins zu bezeichnen) bedeutet einen ästhetischen Fehler, der aus Uebertreibung des Pathetischen hervorgeht, wo man also gleichsam wie ein Bachant den Thyrsus schwingt, aber zur Unzeit und ohne Maß, aus Mangel an wahrhafter Begeisterung. Daher sagten die Alten sprüchwörtlich: Es giebt wohl viele Thyrsusträger, aber wenig vom Gotte Getriebne oder Begeisterte. Und ebendaher sagt Longin in seiner Schrift vom Erhabnen, der Parenthyrsus sei ein unzeitiges und leeres oder unmäßiges Pathos (παθος ακαιρον και κενον, ενθα μη δει παθους, η αμετρον, ενθα μετριον δει). Es fällt also dieser Fehler unter den Begriff des falschen oder affectirten Pathos. S. pathetisch.

Parker (Samuel) ein brittischer Philosoph des 17. Jh. (starb 1688 als Professor zu Oxford), welcher die platonische Philosophie darzustellen und zu empfehlen, die cartesische und spinozische hingegen zu bekämpfen, und das Dasein Gottes auf dem teleologischen oder physikotheologischen Wege zu beweisen suchte; wobei er sich merklich zu einem mystischen Supernaturalismus hinneigte. S. Dess. free and impartial account of the platonic philosophy. Oxf. 1666. 4. — Tentamina physicotheologica de deo.

Lond. 1669. und 1673. 8. — Disputationes de deo et providentia. Lond. 1678. 4.

Parmenides von Elea (P. Eleates) blühte um 500 vor Chr. (nach Diog. Laert. IX, 21—3. um Ol. 69. wofür Manche Ol. 79. lesen wollen, weil jene Angabe nicht mit dem Berichte Plato's stimme, daß Parmenides im 65. Lebensjahre mit seinem Schüler und Freunde Zeno eine Reise nach Athen gemacht und daselbst mit dem noch jungen Sokrates eine Unterredung gehabt habe — Plat. Parmenid. ab init. coll. Ejusd. Theaet. p. 138. et Soph. p. 202. Opp. Vol. II. Bip.). Die Meisten erklären ihn für einen Schüler des Xenophanes, welcher die eleatische Schule stiftete; woraus sich auch die Uebereinstimmung beider im Philosophiren begreifen läßt. Eben deshalb wird er gewöhnlich als Nachfolger des X. in der eleatischen Schule aufgeführt. Doch berichten Andre, er habe seine Bildung vom ionischen Philosophen Anaximander empfangen und auch mit den Pythagoreern Umgang gehabt; weshalb ihn Einige sogar selbst zu den Pythagoreern, obwohl mit Unrecht, zählen. (Diog. Laert. l. l.) Uebrigens macht' er sich nicht bloß durch sein Philosophiren um die Wissenschaft, sondern auch durch weise Gesetze um sein Vaterland verdient. Der Ruhm seines philosophischen Geistes und seines moralischen Charakters war daher im Alterthume so ausgebreitet, daß ihn nicht nur Plato den großen und ehrwürdigen Parmenides nennt, sondern auch Cebes in seinem Lebensgemälde (πιναξ) ein pythagoreisches und ein parmenideisches Leben (in der Bedeutung eines musterhaften Lebens) zusammenstellt. Was man daher von dessen unkeuschem Umgange mit seinem Schüler Zeno erzählt hat, beruht wohl nur auf Misverstand oder Verleumdung. Die philosophischen Werke des P., die theils in Versen theils in Prose geschrieben waren und unter sehr verschiednen Titeln (περι φυσεως — το φυσικον — φυσιολογια δι' επων — περι του νοητου — περι του εοντος — περι του ἑνος οντος — περι των οντων — κοσμογονια) von den Alten angeführt werden, sind größtentheils verloren gegangen. Doch haben sich einige Bruchstücke sowohl von seinen prosaischen, als auch (und noch mehr) von seinen poetischen Darstellungen erhalten. Man findet dieselben theils in Stephani poesis philos. etc. (Par. 1573. 8.) theils in Fülleborn's Beiträgen rc. (St. 6. Nr. 1. vergl. mit St. 7. Nr. 2.) unter dem Titel: *Παρμενιδου επη περι φυσεως*, mit einem Anhange prosaischer Bruchstücke und einer Einleitung über die Lebensumstände des P. und einige literarische Puncte. Diese Sammlung ist nicht nur mit einer deutschen Uebersetzung und guten Anmerkungen ausgestattet, sondern es sind auch hier die Bruchstücke nach einer (freilich nur hypothetischen) Anordnung so zusammengefügt,

daß sie gewissermaßen ein Ganzes bilden, bestehend aus einer Einleitung, die jedoch bloß eine allegorische Darstellung enthält, indem hier eine Göttin redend eingeführt wird, welche den Dichterphilosophen belehrte, und aus zwei Abtheilungen, überschrieben περι του νοητου η τα προς αληθειαν (vom Denkbaren oder vom Wahren) und τα προς δοξαν (vom Scheinenden oder von der Meinung), indem jene Göttin ihn unterrichten wollte sowohl von dem, „was „unwandelbar und ewig fest die Wahrheit lehrt," als von dem, „was nur Sinnen-Schein und Menschen-Meinung ist." Deshalb sagt auch Diog. Laert. (IX, 22.), P. habe eine doppelte Philosophie gehabt, eine speculative oder nach der Wahrheit, und eine empirische oder nach der Meinung (την μεν κατ᾽ αληθειαν, την δε κατα δοξαν). Ebendeswegen haben Manche ihn auch gleich seinem Lehrer Xenophanes zu den Skeptikern gezählt, obwohl beide im Grunde Dogmatiker waren. Cic. acad. II, 23. Mit jenen Sammlungen ist aber wegen der Richtigkeit des Textes noch folgende Schrift zu vergleichen: Empedoclis et Parmenidis fragmenta ex codice taurinensis bibliothecae restituta et illustrata ab Amadeo Peyron. Lpz. 1810. 8. Wenn übrigens auch alle diese Bruchstücke echt wären, so würden sie uns doch von der Philosophie des P. um so weniger eine genaue und sichere Kenntniß darbieten, da schon die Alten über die Dunkelheit dieses Dichterphilosophen klagten. Plat. Theaet. l. l. Auch giebt Plato's mit dem Namen jenes Philosophen bezeichneter Dialog keinen Aufschluß darüber, indem dieser Dialog selbst zu den dunkelsten gehört, und darin die Lehre des Eleaten nur erwähnt wird, um die eigne daran zu knüpfen. So viel ergiebt sich indeß aus jenen Bruchstücken und andern Nachrichten mit Wahrscheinlichkeit, daß P. in speculativer Hinsicht oder in Bezug auf das, was er für unwandelbare Wahrheit hielt, keinen wesentlichen Unterschied zwischen Sein und Denken anerkannte und daher auch alles Seiende für eins und dasselbe erklärte, mithin schon eine Art von absolutem Identitätssystem aufstellte, wenn man überhaupt in so früher Zeit schon von Systemen und namentlich von einem so abstracten reden dürfte. Fragm. vers. 39—46. 88—91. (nach der Anordnung von Fülleborn). vergl. mit Plat. Parm. p. 74. et Soph. p. 240 ss. (Vol. X. et II. Bip.) — Arist. metaph. I, 5. III, 4. — Simpl. in phys. Arist. p. 19. et 25. ant. Daraus folgerte P. dann weiter, daß es kein Entstehn und Vergehn, keine Veränderung, Bewegung, Theilung und Unterscheidung des Seienden gebe, weil dadurch das Seiende selbst als eins und dasselbe aufgehoben würde. Fragm. vers. 56—87. 92—95. coll. ll. ll. et Arist. phys. I, 2. — Sext. Emp. hyp. pyrrh. III, 65. adv. math. X, 46. — Plut. de plac. phil. I, 24. — Stob. ecl. I. p. 412—6. (Heer.). End-

lich nahm er auch an, daß das Seiende den Raum ganz und durchaus erfülle, weil es nicht durch das Nichtseiende beschränkt sein könne, und daß es kugelförmig (σφαιροειδες) sei; wobei es dahingestellt bleiben muß, ob er dieß eigentlich oder uneigentlich (für vollkommen) verstand und ob er das eine Seiende auch Gott nannte oder nicht. Fragm. vers. 74 — 80. 85. 94 — 103. coll. ll. ll. et **Arist.** phys. I, 3. III, 9. de Xenophane, Zen. et Gorg. c. 4. — **Simpl.** in phys. Arist. p. 31. post. — **Plut.** de plac. phil. I, 25. — **Stob.** ecl. I. p. 158. 482 — 4. — **Cic.** de N. D. I, 11. Daher ist auch wohl der Streit nicht zu entscheiden, ob P. bloß Pantheist oder Atheist gewesen. S. **Brucker's** lettre sur l'athéisme de Parmenide, trad. du latin. (in der Bibl. german. T. XXII. p. 90 ss.) und **Gundling's** Gedanken über die Philos. des P. (in den Gundlingian. P. XV. p. 371 ss.) Eben so wenig lässt sich mit Sicherheit bestimmen, was P. in empirischer Hinsicht lehrte, und ob er oder sein Schüler **Zeno** der Erfinder des Trugschlusses **Achilles** war. S. d. Nam.

Parodiren (von παρωδη oder παρωδια, Bei- oder Nebengesang) heißt überhaupt etwas scherzhaft nachbilden. Dieß kann erstlich in einer ganz selbständigen Weise geschehen, indem man etwas Lächerliches auf eine ernsthafte oder etwas Ernsthaftes auf eine lächerliche Art darstellt. So ist **Homer's** Frosch- und Mäusekrieg eine **Parodie des Heldengedichts** überhaupt, und ebenso könnte man die Komödie eine **Parodie der Tragödie** überhaupt nennen. Das Parodiren kann aber auch so geschehen, daß man ein andres Werk ganz oder theilweise ins Lächerliche umgestaltet, was man, besonders wenn es im Ganzen geschieht, auch **Travestiren** (vom franz. travestir, umkleiden oder verkleiden) nennt. So hat **Aristophanes** die alten Tragiker häufig parodirt, ohne gerade ihre Werke so völlig zu travestiren, wie es z. B. **Blumauer** mit **Virgil's** Aeneide gemacht hat. Wenn nun eine solche Parodie mit Witz und Laune ausgeführt wird, so ist durchaus nichts dagegen zu sagen. Auch wird dadurch dem höhern Genusse des parodirten oder travestirten Werkes kein Abbruch gethan. Geschieht es aber auf eine gemeine oder gar plumpe und ekelhafte Art, so versteht es sich von selbst, daß kein Mensch von Geschmack daran Gefallen finden kann. — Im Leben nennt man es auch parodiren, wenn ein Mensch den andern auf komische Weise nachahmend darstellt. Hier kann das Parodiren freilich leicht beleidigend werden, wenn der Parodirte kitzlicher Natur ist. Indessen ist's am besten, in solchem Falle es wie **Sokrates** zu machen, als ihn **Aristophanes** in den Wolken zu einem lächerlichen Sophisten umgestaltete. Man lacht mit und vernichtet dadurch die Wirkung.

Paronymie (von παρα, von, und ονυμα = ονομα, der

Name oder das Wort) findet nach der Erklärung des Aristoteles im 1. Kap. der Kategorien statt, wenn ein Wort von dem andern abgeleitet wird, wie von Grammatik der Grammatiker, oder von Licht die Erleuchtung. Die Lehre von der Abstammung der Wörter oder die Etymologie (s. d. W.) hat also jene Paronymie zu erforschen. Die Paronymie ist aber sehr verschieden von der Redefigur, welche man Paronomasie nennt, obgleich die Abstammung dieselbe ist, jedoch so, daß παρα in dieser Zusammensetzung nicht von, sondern gegen bedeutet. Denn diese Redefigur ist eine Art von Wortspiel, wo ähnlich klingende Wörter einen bald stärkern bald schwächern Gegensatz bilden, wie in dem Sprüchworte: Jugend hat nicht Tugend — oder: Amantes sunt amentes (Verliebte sind Verrückte) — oder: Ein Weißer (Greis) ist darum noch kein Weiser.

Parsische Weisheit oder Philosophie s. persische.

Partei (von pars, tis, der Theil — also nicht Parthei) ist ein durch besondere Ansichten oder Neigungen bestimmtes Bruchstück eines gesellschaftlichen Ganzen, z. B. des Staats und der Kirche; daher politische und kirchliche oder Religionsparteien. Es giebt aber auch wissenschaftliche Parteien, wieferne die Gelehrten eine Art von gesellschaftlichem Ganzen, das man auch die Gelehrten-Republik genannt hat, bilden. Die Philosophenschulen sind daher ebenfalls als wissenschaftliche Parteien auf dem Gebiete der Philosophie zu betrachten. Bei der natürlichen Beschränktheit des menschlichen Geistes und bei dem Einflusse, welchen Erziehung, Unterricht, Gewohnheit, Umgang mit Andern, so wie auch Affecten und Leidenschaften, auf unser Denken und Wollen haben, darf man sich nicht wundern, überall dergleichen Parteien anzutreffen. Es wird daher auch nicht leicht ein Mensch gefunden werden, der zu gar keiner Partei gehörte, also ganz parteilos und folglich auch durchaus unparteiisch d. h. ohne alle Parteilichkeit wäre. Dieß würde vielmehr eine völlige Indolenz und Indifferenz verrathen. So lang' indessen die Parteien sich nur gegenseitig mit Worten bekämpfen, indem sie die Gründe ihrer Behauptungen oder Ansprüche zu entwickeln und im vortheilhaftesten Lichte darzustellen suchen, ist auch nichts von ihnen zu fürchten. Im Gegentheile gewinnt dadurch am Ende doch die Sache der Wahrheit und des Rechts. Wenn sich aber die Gewalt in den Parteienkampf mischt, so kann daraus allerdings viel Unheil entstehn. Die Parteien verwandeln sich dann auch wohl in Factionen oder Rotten, die sich bis aufs Blut bekämpfen oder einander auszurotten suchen, wobei nach dem, was wahr und gut ist, gar nicht mehr gefragt wird. Hierauf beziehn sich auch die Ausdrücke Parteihaß und Parteiwuth. Wenn man also auch genöthigt ist, Partei zu nehmen, so soll man sich

doch vor solcher Parteilichkeit hüten, weil man dadurch alle Besonnenheit verliert und ungerecht gegen Andre, folglich ein leidenschaftlicher Parteimann wird. Die Foderung der Vernunft ist demnach diese, daß man nach Unparteilichkeit wenigstens strebe, wenn es auch der Mensch nicht zur absoluten Unparteilichkeit bringen kann, indem nur Gott über alle Parteien, mithin auch über alle Parteilichkeit erhaben ist. Die Menschen haben freilich auch Gott oft zu einem bloßen Parteimanne gemacht, indem sie meinten, er begünstige die eine Menschenpartei vor der andern. Und doch sagt die Schrift ausdrücklich, daß Gott seine Sonne über Gerechte und Ungerechte auf gleiche Weise scheinen lasse!

Particular (von particula, das Theilchen) ist ebensoviel als besonder. Das Particulare steht daher dem Universalen oder Allgemeinen entgegen. S. allgemein. Der Particularismus aber ist das Streben nach Absonderung, wie es z. B. dem Judenthume in religioser und politischer Hinsicht eigen war; weshalb man diesem Particularismus den Universalismus entgegensetzt. — Wenn die Menschen- und Thierseelen particulae aurae divinae (Theilchen eines göttlichen Hauches) genannt werden, so bezieht sich dieß auf die Vorstellung von einer allgemeinen Weltseele. S. d. W.

Partition (von partire oder partiri, etwas in Theile zerlegen) ist Zertheilung eines Ganzen. S. d. W. und Eintheilung.

Parvipontan, ein Scholastiker des 12. Jh., der eigentlich Johannes hieß und zu Paris mit vielem Ruhme Philosophie lehrte. Weil er an einer kleinen Brücke (parvus pons) wohnte und die Schüler sich so zu ihm drängten, daß sich mehre derselben sogar in seiner Nähe anbauten, so bekam er selbst daher den Beinamen Parvipontanus, welcher den ursprünglichen Namen verdrängte. Auch seine Anhänger wurden Parvipontaner genannt. Man weiß aber sonst wenig von ihm und seinen Schülern, außer daß sie insgesammt zur realistischen Partei der Scholastiker gehörten.

Pascal (Blaise oder Blasius) geb. 1623 zu Clermont (wo sein Vater königl. Staatsrath und Präsident der sog. Grafenkammer war), nach dem frühzeitigen Tode seiner Mutter aber in Paris erzogen, wohin sich sein Vater 1631 begeben hatte, um ihm als dem einzigen Sohne eine desto sorgfältigere Ausbildung zu geben. Bei einem schwächlichen und kränklichen Körper besaß P. treffliche Anlagen des Geistes, die ihn besonders zu mathematischen und philosophischen Studien hinzogen. Die Elemente der Mathematik bis zum 32. Lehrsatze im 1. Buche Euklid's erfand er durch eignes Nachdenken, arbeitete schon im 16. J. einen Versuch über die

Kegelschnitte aus, und ließ im 19. J. eine untrügliche Rechenmaschine nach seiner eignen Erfindung zusammensetzen. In philosophischer Hinsicht aber wollt' es ihm nicht gelingen, zu einer festen Ueberzeugung zu gelangen, da die Lectüre einiger ascetischer Schriften ihm schon seit dem 24. Lebensjahre das Studium der Philosophie und aller sog. profanen Wissenschaften verleidet hatte. Mistrauisch gegen die Speculation, philosophirte er daher nur auf skeptische Weise, konnte sich aber doch vermöge seines kräftigen moralisch-religiosen Gefühls auch dem Skepticismus nicht ganz ergeben; und so gerieth er sehr natürlich auf den Gedanken, sein Heil im Supernaturalismus und Mysticismus zu suchen. Doch hielt er auch hierin ein gewisses Maß, indem ihn sein wissenschaftlich gebildeter Geist und sein edles Herz vor den gewöhnlichen Verirrungen dieser Denkart bewahrte. In den letzten zehn Lebensjahren bestimmten ihn fortwährende Körperleiden und die Mahnungen einer Schwester, welche auch einen Hang zur religiosen Schwärmerei und daher den Schleier genommen hatte, dem Umgange mit der Welt gänzlich zu entsagen und auf dem Lande in strenger Ascetik sein Leben zu beschließen. Er starb 1662 im 40. J. seines Alters. Von seinen Werken haben vornehmlich zwei sein Andenken erhalten und der Nachwelt bewiesen, was dieser ausgezeichnete Geist hätte leisten können, wenn er länger gelebt und während seines kurzen Lebens nicht mit einem so gebrechlichen Körper zu kämpfen gehabt hätte. Das erste ist eigentlich nur ein Anfang eines größern Werkes, welches nach dem Entwurfe seines Urhebers die Unzulänglichkeit der philosophirenden Vernunft in Bezug auf die moralisch-religiosen Bedürfnisse der Menschheit, die Falschheit aller anderweiten Religionssysteme außer dem christlichen und die Wahrheit des letztern bis zur höchsten (selbst mathematischen) Evidenz darthun sollte. P. hat aber diesen (in seiner ganzen Fülle ohnehin nicht ausführbaren) Plan auch nur theilweise in der (von seinen Freunden aus niedergeschriebnen Bruchstücken nach seinem Tode herausgegebnen) Schrift ausgeführt: Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets. Amst. 1697. 12. Nouv. édit. augmentée de plusieurs pensées, de sa vie et de quelques discours. Par. 1720. 12. (Die vorgesetzte Biographie P.'s ist von seiner Schwester). Deutsch: P.'s Gedanken, mit Anmerkk. und Gedanken von J. F. K. (Kleuker). Bremen, 1777. 8. Eine andre Uebers. erschien 1793 zu Leipzig unter dem Titel: Ideen über Menschheit, Gott und Ewigkeit von P., mit Betrachtungen von K. H. Heydenreich. Erstes Bändchen mit einer Einleitung über den Zweck und Plan des ganzen Werks und einer Biographie P.'s vornehmlich in Bezug auf seinen moralisch-religiosen Charakter. — Das andere (früher von ihm selbst herausgegebne) Werk führt den Titel: Lettres provin-

ciales écrites par Louis de Montalte [Pascal] à un Provincial de ses amis. Avec des notes de Guill. Wendrock [Nicole, der diese Schrift auch ins Lat. übersetzte]. Leiden, 1761. 4 Bde. 12. Deutsch: Lemgo, 1774. 8. Dieser deut. Uebers. ist eine Geschichte des Werkes nebst merkwürdigen Notizen über den Verf. selbst beigefügt. Es ist vornehmlich gegen die Jesuiten und deren sophistische Casuistik gerichtet, machte ungemeines Aufsehn, trug viel zur nachmaligen Aufhebung des Ordens bei, und ist noch jetzt wegen der Wahrheit, Anmuth, Kraft und Freimüthigkeit, mit der es geschrieben, ein sehr lesenswürdiges Werk. — Uebrigens erklärte sich P. auch gegen die zu seiner Zeit viel Aufsehn machende Philosophie von Malebranche. S. d. Nam. — Seine sämmtlichen Oeuvres erschienen im Haag, 1779. 5 Bde. 8.

Pasigraphie oder Pasigraphik s. Ideographik. Für Pasigraphie sagen auch Manche Pasilalie und Pasiphrasie (von *πασι*, Allen, *λαλειν*, sprechen, und *φραζειν*, reden), weil eine für Alle leserliche Schrift auch eine für Alle verständliche Sprache sein würde. Doch unterscheiden Einige noch die Pasilalie oder Pasiphrasie als eine allgemeine Tonsprache von der Pasigraphie als einer allgemeinen Schriftsprache. Es ist aber bis jetzt die eine so wenig als die andre erfunden. Vergl. die im Art. Ideographik angeführten Schriften.

Pasikrates von Rhodus, ein Schüler von Aristoteles, dessen Werke er auch commentirt hat. Es ist aber nichts mehr von seinen Schriften übrig.

Pasilalie und Pasiphrasie s. Pasigraphie.

Passion (von pati, leiden) bedeutet sowohl das Leiden selbst, als die Leidenschaft. S. beide Ausdrücke. Wegen der Passivität überhaupt s. Activität.

Pasquill s. Libell. Das W. Pasquinade kommt zwar ebendavon her, hat jedoch einen mildern Sinn als jenes, indem es einen witzigen und zugleich spöttischen oder satyrischen Einfall überhaupt anzeigt, dergleichen man häufig an den beiden einander gegenüberstehenden Bildsäulen Pasquino und Marforio in Rom findet.

Paternität (von pater, der Vater) ist Vaterschaft. S. Vater.

Pathetisch (von *παθος*, Gefühl, Affect, Leidenschaft) im weitern Sinne heißt alles, was Gemüthsbewegungen erregt, im engern Sinne aber nur dasjenige, was stärkere und edlere (das Gemüth erhebende) hervorbringt. Das Pathetische in diesem Sinne ist daher mit dem Erhabnen und Feierlichen verwandt. S. beide Ausdrücke. Man sagt ebendeswegen von Reden oder Gedichten dieser Art, daß Pathos in ihnen sei. Ist aber dieses Pathos

nicht eine Folge der innern Bewegung des Redners oder Dichters, sondern bloß durch die Kunst hervorgebracht, so heißt es erkünstelt, affectirt oder falsch. Dieses falsche Pathos macht die Rede leicht schwülstig und frostig, indem es das Gemüth nicht erwärmt, sondern erkältet, und bei starker Uebertreibung sogar, statt zu rühren, zum Lachen reizt. In diesen Fehler fällt z. B. Malherbe (den die Franzosen als den ersten ihrer classischen Lyriker verehren und den besonders Boileau als einen Mann rühmt, welcher le premier en France fit sentir dans ses vers une juste cadence, und als guide fidèle aux auteurs de ce temps sert encore de modèle), wenn er die Reue des Petrus, welche die Schrift mit den einfachen Worten schildert: „Er ging hinaus und weinte bitterlich," recht pathetisch in folgenden Versen beschreiben will:

C'est alors, que ses cris en tonnerres s'éclattent,
Ses soupirs se font vents qui les chénes combattent,
Et ses pleurs, qui tantôt descendaient mollement,
Ressemblent un torrent, qui des hautes montagnes
Ravageant et noiant les voisines campagnes
Veut, que tout l'univers ne soit qu'un élément.

Das heißt nicht pathetisch, sondern bombastisch schreiben, nicht weinen, sondern lachen machen — ein Fehler, der überhaupt den französischen Lyrikern und Tragikern eigen zu sein scheint, indem sie nicht die goldne horazische Regel beherzigen: Si vis me flere, dolendum est primum ipsi tibi. — Wenn von den Aesthetikern das Pathetische oder das Pathos dem Ethischen oder dem Ethos (εϑος oder ηϑος, die Sitte) entgegengesetzt wird, so verstehen sie unter jenem das, was Sache des bloßen Gefühls oder der Empfindung, unter diesem aber das, was Sache des Willens oder des Charakters ist. Sagt man also, es sei in einem rednerischen, dichterischen oder anderweiten Kunstwerke mehr Pathos als Ethos oder umgekehrt, so sieht man hauptsächlich darauf, ob bei der Darstellung des Innern oder Psychischen im Menschen das physische oder das moralische Element unsrer geistigen Thätigkeit mehr hervorgehoben ist. Fehlte eins von beiden gänzlich, so wäre die Darstellung fehlerhaft, weil einseitig, indem alsdann der Mensch entweder nur als ein sinnliches, ganz leidenschaftliches, oder nur als ein rein vernünftiges, völlig leidenschaftloses (absolut apathisches) Wesen erscheinen würde. S. Apathie uud Eupathie.

Pathogenie und Pathologie (von παϑος — s. den vor. Art. — γενεα, Erzeugung, und λογος, die Lehre) sind Ausdrücke, die sich sowohl auf das Körperliche als auf das Geistige beziehn. In jener Beziehung versteht man darunter die Theorie vom Ursprunge und von den verschiednen Arten der Krankheiten. Da hievon das Heilverfahren des Arztes abhängig ist, so nennt man diese Theorie auch bestimmter die medicinische Pathog. und Pa-

thol. — Es giebt aber auch eine psychologische, welche den Ursprung und die verschiedne Beschaffenheit der Seelenkrankheiten erforscht. Theilt man nun diese wieder in logische (Irrthümer und Vorurtheile) physische (eigentlich oder im engern Sinne psychische Krankheiten) und ethische (Affecten, Leidenschaften, Laster): so giebt es auch wieder eine dreifache psychol. Pathog. und Pathol. S. Seelenkrankheiten; desgleichen die Artikel: Affect, Irrthum, Laster, Leidenschaft und Vorurtheil. — Das Adjectiv pathologisch wird auch noch von den Moralisten in Bezug auf den Willen und dessen Triebfedern gebraucht. Wenn diese sinnlich sind, wie alle Affecten und Leidenschaften, so heißen die Triebfedern und der dadurch bestimmbare Wille selbst pathologisch; im Gegenfalle rein. Eben so kann man eine reine und eine pathologische Liebe und Achtung unterscheiden.

Pathognomik (von παθος — s. pathetisch — und γνωμη, die Erkenntniß, oder γνωμων, der Kenner oder Zeiger) ist derjenige Theil der Physiognomik, welcher sich mit der Erkennung der mehr oder weniger veränderlichen Gemüthsbestimmungen (Gefühle, Affecten, Leidenschaften) aus gewissen körperlichen Bestimmungen (Geberden, Mienen, Bewegungen) beschäftigt und daher für den mimischen Künstler besonders wichtig ist. S. Mimik und Physiognomik.

Pathologie s. Pathogenie.

Pathos s. pathetisch.

Patriarchat oder Patriarchie (von πατηρ, Vater, und αρχη, Herrschaft) ist eigentlich die Herrschaft eines Hausvaters über sämmtliche Familienglieder oder Hausgenossen. Unstreitig ist diese die älteste und natürlichste Art der Herrschaft, aus welcher auch die bürgerliche hervorgegangen, da der Staat als eine große oder erweiterte Familie betrachtet werden kann. S. Familie und Staat. Daraus folgt aber keineswegs, daß die patriarchalische Form der Herrschaft auch geradezu auf jedes Staatsoberhaupt übergehen könne und müsse. Dieß würde höchstens nur dann der Fall sein, wenn ein Hausvater selbst einen Staat begründet hätte und die Söhne von jenem als erbliche Hausväter immer fort die Oberhäupter von diesem Staate gewesen wären. Dieß möchte sich jedoch wohl von keinem jetzigen Staatsoberhaupte nachweisen lassen. Der Staat fodert aber nach seinem eigenthümlichen Zwecke eine ganz andre Art der Verfassung und Verwaltung. S. Staatsverfassung und Staatsverwaltung. Uebrigens sind auch die Beschreibungen, die man von der Glückseligkeit des alten patriarchalischen Lebens macht, nichts weiter als verschönerte Phantasieproducte. In der Wirklichkeit möchte jenes Leben wohl so kümmerlich und so gewaltthätig gewesen sein, daß sich kein gebildeter Mensch danach sehnen dürfte.

Und wenn neuerlich Manche die Sklaverei und die Leibeigenschaft aus dem Grunde empfohlen haben, weil dadurch eine Art von patriarchalischem Leben zwischen Herrschaft und Dienerschaft begründet werde, so möchte man sie wohl fragen, warum sie nicht gleich selbst Sklaven oder Leibeigne geworden, um an solcher Glückseligkeit Theil zu nehmen. Vielleicht hätte ein so ausgezeichnetes Beispiel Mehre zur Nachahmung gereizt. — Die kirchliche Bedeutung des W. Patriarch (eigentlich nur ein höherer Titel für Bischof oder Erzbischof) geht uns hier nichts an. — Zuweilen nennt man auch den Urheber oder Stifter einer Schule einen Patriarchen. So nannte man in Frankreich den ältern Mirabeau den Patriarchen der Oekonomisten. S. jenen Namen.

Patriciat heißt jetzt überhaupt soviel als Adelsstand, weil die römischen Patricier (von pater, der Vater — gleichsam die Väter des Reichs) die erste Classe im altrömischen Staate waren und daher ungemeine Vorrechte vor dem übrigen Volke hatten. Wegen der Sache selbst s. Adel.

Patricius s. Patrizzi.

Patriotismus (von patria, das Vaterland — oder eigentlich zunächst aus dem Griechischen von πατριωτης, der Landsmann) ist Vaterlandsliebe. Patriotisch gesinnt sein oder denken oder handeln heißt also nichts anders als sein Vaterland lieben und dem gemäß auch das Wohl desselben zu befördern suchen. Ein Patriot ist also auch nichts anders als ein Vaterlandsfreund, ob man gleich dieses Wort zuweilen im bösen Sinne für Rebell oder Demagog gebraucht hat, weil es unter den sog. Vaterlandsfreunden auch falsche Freunde giebt. In der Bedeutung Landsmann, welche die ursprüngliche dieses Wortes ist, sagt man statt Patriot lieber Compatriot (der mit uns einerlei Vaterland hat). Compatriotismus wäre demnach soviel als Landsmannschaft. Uebrigens s. Vaterland.

Patristische Philosophie ist soviel als Philosophie der Kirchenväter (patres ecclesiastici). S. kirchliche Philosophie.

Patrizzi (Franciscus Patricius) geb. 1529 zu Clissa in Dalmatien. Vom 9. Lebensjahre an auf Reisen durch Griechenland, den Archipel, Kleinasien, Cypern, Spanien und Frankreich umhergetrieben, wo er oft mit Mangel, Beschwerden und Gefahren aller Art zu kämpfen hatte, begann er erst im männlichen Alter die literarische Laufbahn zu Padua, wohin er mit dem Erzbisch. von Cypern, Philipp Mocenigo, von Venedig aus kam. Dessen ungeachtet bracht' er es so weit, daß er zum Lehrer der platonischen Philosophie am Gymnasium zu Ferrara berufen wurde, welches Lehramt er 17 Jahre lang bekleidete. Da sich hier der nach-

malige Papst **Clemens VIII.** unter seinen Zuhörern befand, so berief ihn dieser nach Rom und stellte ihn daselbst mit einem bedeutenden Gehalte als öffentlichen Lehrer der Philosophie an. Hier starb er im J. 1597. Seine Verdienste um die Philosophie sind nicht bedeutend, ob er gleich zu seiner Zeit viel Aufsehn machte. Zuerst trat er als Gegner des **Aristoteles** auf, und zwar als einer der heftigsten und gefährlichsten, indem er sich das Ansehn gab, als wollte er die von so Vielen versuchte, aber von Keinem erwiesene Einstimmung zwischen **Plato** und **Aristoteles** darthun. Zu dem Ende gab er nach und nach (1571—81 zu Venedig) vier Bücher peripatetischer Untersuchungen heraus, die nachher unter folg. Tit. zusammengedruckt worden: **Discussionum peripateticarum tomi IV, quibus aristotelicae philosophiae universae historia atque dogmata cum veterum placitis collata eleganter et erudite declarantur.** Basel, 1581. Fol. Hier sucht' er zuerst seltsamer Weise darzuthun, daß fast alle dem **Aristoteles** beigelegte Werke untergeschoben seien, indem er nur einige verhältnißmäßig unbedeutende und zum Theil entschieden unechte (wie die kleine Schrift **de mundo ad Alexandrum**) von jenem Verdammungsurtheile ausnahm. Die übrigen, meint' er, seien aus den Werken der ältern griechischen Philosophen auf eine unverständige Weise zusammengetragen; wobei er zugleich alle zum Nachtheile des **Aristoteles** bei den Alten vorkommenden Erzählungen, wenn sie auch noch so wenig beglaubigt sind, benutzte, um diesen Philosophen im ungünstigsten Lichte darzustellen. Statt aber die anfangs vorgespiegelte **concordiam Platonis et Aristotelis** nachzuweisen, sucht' er nachher vielmehr zu zeigen, wie sehr dieser nicht nur jenem, sondern auch den Pythagoreern, den Eleatikern und andern alten Philosophen (**Anaxagoras, Empedokles, Demokrit** rc.) widerstreite. Am Ende fügt' er noch eine nicht bloß scharfe, sondern sogar ins Hämische fallende Beurtheilung der aristotelischen Physik hinzu. Daß diese Schrift, welche neben vielen Beweisen von Gelehrsamkeit und Scharfsinn auch viele falsche Erklärungen und Anführungen enthält, nicht aus reiner Liebe zur Wahrheit, sondern aus einem leidenschaftlichen Hasse gegen die aristotelische und einer eben so leidenschaftlichen Vorliebe für die platonische Philos. entstanden war, erhellt auch daraus, daß der Verf. in der Dedication einer andern Schrift (**philos. de universis**) an den P. **Gregor XIV.** denselben auf eine höchst ungereimte Weise auffoderte, auf allen Universitäten und höhern Lehranstalten den Vortrag der aristotelischen Philos. zu verbieten und den der platonischen zu gebieten; so wie er auch in einer noch andern Schrift (**Aristotelicus exotericus**) das Christenthum herbeizog, um jene Philos. als widerstreitend, diese als einstimmig mit demselben dar-

zustellen. Darum erregte auch dieser unphilosophische Angriff auf die aristotel. Philos., obwohl deren Ansehn zu jener Zeit schon sehr gesunken war, viel Unwillen, und es traten mehre Vertheidiger derselben und ihres Urhebers gegen P. auf, z. B. Melchior Weinrich in seiner **Oratio apologetica pro Aristotelis persona adv. criminationes Patricii.** Lpz. 1614. 4. — Was die platonische Philos. betrifft, für welche sich P. so stark erklärte und die er, wo möglich selbst durch päpstliche Gewalt, zur alleinherrschenden erheben wollte, so war es nicht einmal die echte oder reine Philos. Plato's selbst, welche P. empfahl und lehrte, sondern der alexandrinische Neuplatonismus, dem so viele Platoniker jener Zeit ergeben waren, weil er ihren mystischen und theosophischen Träumereien reiche Nahrung bot. Darum veranstaltete auch P. eine Sammlung der angeblich von Hermes Trismegist, Zoroaster, Orpheus und A. hinterlassenen Schriften, deren Echtheit er gar nicht bezweifelte, während er doch allgemein für echt anerkannte Schriften des Aristoteles für unecht erklärte. Ja er ging in seiner Inconsequenz so weit, daß er ein dem Aristoteles offenbar angedichtetes Werk (**philosophia mystica s. aegyptiaca**) als ein echtes herausgab, um zu beweisen, daß die geheime oder esoterische Lehre des Stagiriten eine ganz andre gewesen, als seine exoterische, und daß eben jene mit der platonischen und der christlichen Lehre übereinstimmte. Indessen blieb P. nicht dabei stehn, sondern er stellte in der Folge noch ein eignes System auf, das aber auch nicht von seiner Erfindung, sondern von seinem Freunde Telesius mit einigen Abänderungen entlehnt war. Im Ganzen stimmt' es mit dem orientalischen Emanationssysteme zusammen, weshalb auch das Licht in demselben eine große Rolle spielte. Weisheit ist ihm Allerkenntniß; das Ersterkannte im All aber ist das Licht; deshalb muß die Philosophie als ein Streben nach Weisheit auch mit dem Lichte beginnen. So führt' er sein System auf 4 Theile zurück, die er mit den Namen Panaugie (von *παν*, alles, und *αυγη*, Licht, Strahl, Glanz, verwandt mit dem deutschen W. Auge) Panarchie (von dems. und *αρχη*, Herrschaft) Pampsychie (von dems. und *ψυχη*, die Seele) und Pankosmie (von dems. und *κοσμος*, die Welt) bezeichnete und welchen ebensoviel Hauptsätze entsprachen: 1. Alles Licht stammt von Gott als dem Urlichte; 2. Gott ist das höchste, alle Dinge beherrschende Princip; 3. alles ist beseelt; und 4. durch Licht und Raum, welche unkörperliche Substanzen sind, hat alles in der Welt Einheit und Zusammenhang. S. Dess. **nova de universis philosophia libb. L comprehensa, in qua aristotelica methodo** (denn dieser Methode bedient' er sich nach dem Geschmacke des Zeitalters trotz seiner Abneigung gegen die aristot. Philos.) **non per motum, sed per lucem et lumina ad**

primam causam ascenditur. Ferr. 1591. Fol. auch Vened. 1593. und Lond. 1611.

Patro, ein Epikureer des 1. Jh. vor Chr., der mit Cicero in freundschaftlichen Verhältnissen stand, sonst aber nicht bekannt ist. Cic. ep. ad div. XIII, 1.

Patronat (von patronus, ein väterlicher Schutzherr) und Clientel (von cliens, ein Schützling von jenem) sind Ausdrücke, die zwar zunächst ein römisches Socialverhältniß bezeichnen, indem die römischen Patricier theils einzele Plebejer, theils ihre freigelassenen Sklaven, theils einzele Bewohner eroberter Städte und Provinzen, theils endlich gar ganze Städte und Provinzen, in ihren Schutz nahmen, um sie als ihre Clienten durch ihr Ansehn und ihren Einfluß zu unterstützen, wenn dieselben einer solchen Unterstützung bedurften. Allein dieses besondre Verhältniß geht uns hier nichts weiter an. Wir nehmen jene Ausdrücke im allgemeinern Sinne, wo sie ein rein menschliches Socialverhältniß bezeichnen. Und da ist jeder Angesehene und Mächtige der natürliche Patron des Niedrigern und Schwächern, der eines fremden Schutzes d. h. des Rathes, des Trostes, der Hülfe und Unterstützung von jener Seite bedarf; und dieser Bedürftige ist der natürliche Client von jenem. Natürlich aber heißt dieses Verhältniß nur insofern, als es zu seiner Begründung keiner positiven Verabredung oder Vereinbarung, auch keines positiven Gesetzes bedarf. Es gründet sich schon auf die vernünftige Natur des Menschen und das daraus hervorgehende Sittengesetz, ist also insofern ein sittliches oder moralisches (kein bloß physisches) Verhältniß. Denn es ist Pflicht, denjenigen zu schützen und zu unterstützen, welcher des Schutzes und der Unterstützung bedarf, sobald man es vermag. — Das kirchliche Patronat hingegen, mag es das Staatsoberhaupt (als summus ecclesiae patronus) oder eine einzele Person im Staate (als inferior ecclesiae patronus) besitzen, setzt schon ein bestimmtes, auf positiven Grundlagen beruhendes, Socialverhältniß voraus. — Wenn den Sachwaltern oder Advocaten ein Patronat beigelegt oder dieselben causarum patroni genannt werden, so ist dieses sachwalterische Patronat ebenso, wie das literarische oder ästhetische Patronat, welches junge Studirende oder Künstler ihren hohen Gönnern beilegen, zum Theil in jenem allgemeinen Patronate, zum Theil aber auch in besondern Lebensverhältnissen begründet, deren nähere Erwägung nicht hieher gehört.

Pauw (Cornelius de P.) geb. 1739 zu Amsterdam und gest. 1799 als Kanonikus zu Xanten im Cleveschen. Er hat sich in philosophischer Hinsicht bloß durch einige geistreiche (zum Theil aber auch viele Hypothesen und Paradoxien enthaltende) historisch-philo-

sophische Schriften ausgezeichnet: Recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois. Berl. 1772. 2 Bde. 8. Deutsch von Krünitz. Berl. 1774. 8. — Rech. ph. sur les Grecs. Berl. 1787. 4 Thle. 8. Deutsch mit Anmerkk. von Villaume. Berl. 1789. 2 Bde. 8. — Aehnliche Untersuchungen über die Americaner sind mit jenen zusammengedruckt: Par. 1795. 7 Bde. 8. — Auch hat er einige alte Schriftsteller herausgegeben. — Seine freimüthigen Behauptungen über religiose Gegenstände zogen ihm den Haß der Geistlichkeit und das Wohlwollen Friedrich's des Gr. zu. Sein Charakter aber gebot auch seinen Feinden Achtung.

Payley s. Paley a. E.

Payne (Thom.) geb. 1737 zu Thetford in der engl. Grafschaft Norfolk und gest. 1809 in Nordamerica, wo er Washington's und Franklin's Freundschaft erwarb und die Republik der vereinigten Staaten mit begründen half. Er hat sich nicht bloß durch politische, sondern auch durch einige in die Rechts- und Religionsphilosophie einschlagende Schriften, voll kühner, zum Theil auch übertriebner Ideen, bekannt gemacht. S. Dess. common sense. Philad. 1775. 8. Deutsch in Dohm's Materialien zur Statistik, Lief. 1. und Kopenh. 1794. 4. unt. dem Titel: Gesunder Menschenverstand, an die Einwohner von America gerichtet. — Rights of men, being an answer to M. Burke's attack on the french revolution. P. I. and II. Edinb. 1791 — 2. 8. Deutsch zu Bresl. 1792. 8. — The age of reason, being an investigation of true and fabulous theology. P. I. and II. Lond. 1794. 8. — Die erste Schrift fand so viel Beifall in America, daß sie schnell mehrmal hinter einander aufgelegt und der Verf. vom americanischen Congresse zum Secret. im Depart. der auswärtigen Angelegenheiten ernannt wurde, ob er gleich früher nur ein Schnürbrustmacher, wie sein Vater, dann ein Zollbeamter und Director einer Tabaksfabrik gewesen war; wobei er aber so wenig gewonnen hatte, daß er in große Schulden gerieth, 1774 abgesetzt wurde und ebendeshalb nach America auswanderte. Im J. 1786 reist' er wieder zuerst nach Frankreich, dann nach England, wo er die zweite Schrift (gegen Burke) herausgab, die ihm in England viel Feinde, in Frankreich aber so viel Freunde machte, daß er, obwohl Ausländer, im J. 1792 vom Departement von Calais zum Repräsentanten desselben beim Nationalconvent erwählt wurde. Da er jedoch nicht für den Tod des Königs stimmte, so macht' ihn dieß der sog. Bergpartei des Convents verdächtig; und Robespierre ließ ihn 1793 nicht nur als Fremdling aus der Liste der Conventsglieder streichen, sondern sogar ins Gefängniß setzen. Aus diesem nach einer Gefangenschaft von 14 Monaten auf Ansuchen der nordamericanischen Regierung entlassen, trat er zwar am Ende des J.

1794 wieder in den Convent. Als sich aber derselbe 1795 auflöste, privatisirte P. eine Zeit lang, und kehrte (nachdem er 1796 noch eine viel Aufsehn machende Schrift über den Verfall der britischen Finanzen herausgegeben hatte) 1802 nach America zurück, wo er in großer Armuth starb, indem das Zeitalter der Vernunft, das er durch die dritte der obgenannten Schriften herbeizuführen suchte, für ihn noch nicht gekommen war.

Pax paritur bello — Friede ist das Ziel des Kriegs — ist gegen die Kriegsliebhaber gerichtet, die nur kriegen, um zu kriegen. S. Krieg und Friede.

Pecunia est mundi regina — Geld regiert die Welt — ist ein Princip der Politik, das auf den Eigennutz der Menschen basirt ist und einst von dem berühmten Pitt in der Hitze des parlementarischen Streits auch so ausgesprochen wurde: Jeder Mensch hat seinen Preis. Indessen ist dieses Princip doch eben so trüglich, als schlecht. Es giebt in der Welt auch unbestechliche Menschen, wenn sie gleich nur die kleine Minderzahl ausmachen. Uebrigens vergl. auch den Grundsatz: Mens agitat molem.

Pedanterie oder **Pedantismus** (vom franz. pédant, ein Schulfuchs) ist ein geselliger Fehler, dessen Grund eine gewisse Einseitigkeit und Beschränktheit der Bildung ist, weshalb man beim Verkehre mit Andern auf kleinliche und außerwesentliche Dinge einen weit höhern Werth legt, als ihnen zukommt. Es kommt daher dieser Fehler nicht bloß bei Schulmännern oder Gelehrten vor, deren frühere klösterliche Bildungsweise dazu vornehmlich Anlaß gab, sondern auch bei Geschäftsmännern, Hofleuten und diplomatischen Personen, ja selbst bei Kriegern und Künstlern, überhaupt bei solchen Leuten, die sich lange Zeit in einer und derselben Wirkungssphäre oder Lebensweise bewegt haben und nun auf alles, was darin vorkommt oder Brauch ist, ein ungemeines Gewicht legen, mithin an Formen, Cerimonien, Etiquetten rc. mit ungebürlicher Festigkeit hangen. Wenn also auch Pedant ursprünglich einen Schulfuchs (scholasticus) bedeutet haben mag, so hat doch der Sprachgebrauch den Begriff allmählich erweitert; und man trifft zuverlässig heutzutage unter den Gelehrten nicht mehr Pedanten an, als unter den übrigen Gliedern der Gesellschaft. — Daß es auch weibliche Pedanten (oder Pedantinnen) gebe, ist wohl nicht zu leugnen. Doch kommen sie seltner vor, als die männlichen, weil die Frauen in der Regel schon von Natur ein feineres Gefühl oder einen richtigern Tact in Bezug auf alles haben, was zum geselligen Umgange gehört. Und wenn sie noch überdieß mit Reizen ausgestattet sind, so bemerkt man es bei so augenfälligen Vorzügen kaum, wenn etwa doch hin und wieder eine kleine Pedanterie in ihrem Benehmen durchscheint. — Eine gute Monographie über Pedanterie und

Pedanten hat Schlosser (Joh. Geo.) herausgegeben (Basel, 1787. 8.), nur daß der Verf. auch bloß an die gelehrte Pedanterie denkt.

Peinlich (von Pein, mit poena und ποινη, Lösegeld, Buße, Strafe, stammverwandt) hat zweierlei Bedeutung. Einmal heißt es soviel als ängstlich, gezwungen, allzupünctlich, wie wenn man einen Menschen oder dessen Benehmen peinlich nennt, desgleichen wenn man von einem Kunstwerke sagt, es sei peinlich gearbeitet. Daß solche Peinlichkeit misfallen müsse, versteht sich von selbst. Diese Bedeutung ist demnach ästhetisch. Die zweite ist juridisch. Man versteht nämlich unter dem Peinlichen auch das, was sich auf Verbrechen und deren Bestrafung bezieht, und setzt es daher oft für criminal oder pönal. In dieser Beziehung spricht man von peinlichen Gesetzen, peinlichen Gerichten, peinlichem Verfahren oder Processe, auch wohl gar von einer hochnothpeinlichen Halsgerichtsordnung, wie die bekannte Carolina (scil. lex) zuweilen genannt wird. S. Strafe. Uebrigens ist die zweite Bedeutung wohl eigentlich die erste d. h. die ursprüngliche, und jene die abgeleitete. Vielleicht könnte man aber auch beide für abgeleitet ansehn, wenn man annähme, daß die Grundbedeutung schmerzlich wäre. Denn Pein steht auch für Schmerz; daher peinigen = Schmerzen erregen.

Pelagianismus ist die, philosophisch erwogen, ganz richtige, obwohl von Augustin verketzerte und von der Kirchenversammlung zu Ephesus im J. 431 förmlich verdammte Behauptung des Pelagius (eines brittischen Mönchs im 4. und 5. Jh.), daß durch die Sünde der ersten Eltern die menschliche Natur keineswegs völlig verdorben und zu allem Guten untüchtig geworden sei. Denn wäre sie dieß, so könnte der Mensch auch von keinem anderweiten, ihm von außen dargebotnen, Gnadenmittel irgend einen guten und heilsamen Gebrauch machen. Die Menschen haben aber von jeher etwas Verdienstliches darin gesucht, sich selbst recht schlecht zu machen, gleichsam als könnte man den Schöpfer dadurch erheben, daß man sein Geschöpf möglichst erniedrigte. Uebrigens gehört der Streit darüber mehr in die Kirchen- und Ketzergeschichte, welche auch noch von einem mildern oder gleichsam halben Pelagianismus (Semipelagianismus) redet, als in die Geschichte der Philosophie. Doch vergl. Erbsünde; denn durch diese Erfindung Augustin's wurde eigentlich jene angebliche Ketzerei veranlasst.

Peloplato s. Alexander Pelopl.

Pentalemma = ein fünfgehörnter Schluß. S. Dilemma.

Pentarchie = Fünfherrschaft. S. Archie, auch Monarchie und Polyarchie.

Perception (von percipere, auffassen oder wahrnehmen) ist Wahrnehmung; daher perceptibel = wahrnehmbar, unper-

ceptibel = unwahrnehmbar. S. Wahrnehmung. Zuweilen steht Perception auch für Gebrauch oder Genuß einer Sache; die Person, welche sie gebraucht oder genießt, heißt dann der Percipient. S. Gebrauch und Genuß.

Peregrin, mit dem von der Verschiedenheit der Gestalten, unter welchen er in seinem Leben auftrat, hergenommenen Beinamen Proteus (Peregrinus Proteus), ein cynischer Philosoph des 2. Jh. nach Chr. Nach dem Berichte Lucian's (de morte Peregrini), dem aber freilich bei der satyrischen Laune, mit welcher L. die Philosophen, besonders die Cyniker, durchhechelt, nicht ganz zu trauen ist — vergl. Germari symbolae ad Luciani libellum de morte Peregrini rectius aestimandum. Thorn, 1789. Fol. — war P. aus Parium in Mysien gebürtig, und trieb sich als Jüngling in Armenien herum, musste aber dieses Land durch eine schimpfliche Flucht verlassen, weil er eine Menge von Mädchen und Frauen verführt hatte. Ja er kam sogar in den Verdacht, seinen Vater ermordet zu haben. Er durchzog dann mehre Länder und kam auch nach Palästina, wo er nach Einigen ein Jude, nach Andern ein Christ geworden, späterhin aben sich wieder zum Heidenthume gewandt haben soll. Als er aus Palästina in sein Vaterland zurückkam und erfuhr, daß man ihn wegen des angeblichen Vatermords in Anspruch nehmen wollte, verließ er sein Vaterland von neuem und zog nun in der Welt als ein cynischer Philosoph umher. Erst ging er nach Aegypten, dann nach Italien, wo er aus Rom verwiesen wurde, endlich nach Griechenland. Hier beschloß er nun, sein Leben auf eine recht glänzende Weise zu enden, nämlich sich eben so wie Herkules, den die Cyniker überhaupt als ihr Vorbild verehrten, zu verbrennen. Er that dieß auch öffentlich vor dem in Olympia zur Feier der dortigen Kampfspiele versammelten Volke im J. 165 (nach Andern 168 oder 169). Eine bessere Schilderung macht jedoch Gellius (N. A. VIII, 3. XII, 11.) von diesem Philosophen, indem er ihn einen würdigen und festen Mann (virum gravem atque constantem) nennt und versichert, er selbst habe ihn in Athen kennen gelernt und viel Nützliches und Anständiges aus seinem Munde vernommen. Unter andern habe P. gelehrt, ein Weiser werde nicht sündigen, wenn auch Götter und Menschen nichts davon wüssten; denn man müsse das Böse nicht aus Furcht vor Strafe und Schande, sondern aus Pflicht und Liebe zum Guten lassen. Sonach hätte P. eine sehr reine Moral gelehrt. Aber freilich ist zwischen Lehren und Thun noch ein Unterschied. — Etwas Schriftliches, woraus man ihn näher kennen lernte, hat P. nicht hinterlassen. Wieland's geheime Geschichte des Peregr. Prot. (Lpz. 1791. 2 Thle. 8.) ist nur ein historisch-philosophischer Roman.

Perennirend heißt eigentlich, was ein Jahr lang (per annum — daher perennis) dauert, wie einjährige Pflanzen und Thiere; dann was längere Zeit fortdauert, auch wohl immerwährend, ob man es gleich mit dem Immer nicht so genau nimmt, sondern nur eine sehr lange Zeit darunter versteht, während welcher etwas ununterbrochenen Bestand hat, wie der Geschlechtstrieb des Menschen, da er bei den Thieren sich nur zu gewissen Zeiten regt.

Perfectibilismus (von perficere, vollenden) ist der Glaube an eine fortschreitende Vervollkommnungsfähigkeit (Perfectibilität) des Menschengeschlechts und also auch alles dessen, was der menschliche Geist erzeugt (aller Kunst und Wissenschaft) und was ihm von außen zu seinem Heile dargeboten wird (der geoffenbarten Religion). Es beruht dieser Glaube auf der dem Menschen eignen und ihn über die gesammte Thierwelt erhebenden Vernünftigkeit, vermöge welcher der Mensch stets nach dem Idealen strebt; und es hangt auch dieser Glaube natürlich und nothwendig mit dem Glauben an eine göttliche Fürsehung und an die Erziehung des Menschengeschlechts durch Gott zusammen. Vergl. die Artikel Erziehung des Menschengeschlechts, Fortgang und Vernunft. Wenn jedoch der Perfectibilismus rechter Art sein soll, so darf er nicht bloß theoretisch, sondern er muß auch praktisch sein. Der Glaube an die fortschreitende Vervollkommnungsfähigkeit muß sich also lebendig beweisen durch das beständige Streben, sowohl sich selbst immer mehr zu vervollkommnen, als auch zur Vervollkommnung Andrer so viel als möglich beizutragen, mithin auch dahin zu wirken, daß durch allmähliche Reformen der gesellschaftliche Zustand der Menschen, besonders der bürgerliche und der kirchliche, immer besser werde. Denn die gesellschaftlichen Verhältnisse, in welchen die Menschen leben, haben den meisten Einfluß auf die geistige Entwicklung und Ausbildung, besonders aber auf die Gesittung der Menschen, und können uns daher in der Vervollkommnung sowohl hemmen als fördern, je nachdem sie beschaffen sind. Man könnte folglich nach jenen beiden großen Gesellschaftsverhältnissen auch den Perfectibilismus selbst wieder in den bürgerlichen und den kirchlichen eintheilen. — Wegen der Perfectibilität der geoffenbarten Religion vergl. den Art. Offenbarung und die am Ende desselben angeführten Schriften.

Perfection (von demselben) bedeutet eigentlich die Vervollkommnung, dann aber auch die Vollkommenheit selbst, die dadurch entsteht. S. Vollkommenheit.

Perfectum est sub sole nihil — unter der Sonne giebt es nichts Vollkommnes — gilt wohl eben so gut von dem, was auf und über der Sonne ist. Denn wie herrlich auch die

Phantasie die überirdischen Weltgegenden ausschmücken mag, so muß doch auch dort alles endlich oder beschränkt, mithin unvollkommen sein. Nur Gott als der Unendliche ist auch der absolut Vollkommne, dem man aber ebendarum weder die Sonne noch sonst ein Gestirn als Wohnplatz anweisen kann. S. Gott.

Perfectum jus et officium — vollkommnes Recht und vollk. Pflicht — s. Recht und Pflicht.

Perfectum magisterium — vollkommne Meisterschaft — s. Magister AA. LL.

Periander, Beherrscher (*τυραννος*) von Korinth, einer von den sieben Weisen Griechenlands (s. d. Art.), wiewohl Einige Periander den Weisen von Periander dem Tyrannen unterscheiden, Andre, ohne einen solchen Unterschied zu machen, diesen P. gar nicht zu den Weisen zählen wollen, da er bloß klug und tapfer gewesen. Man nahm es jedoch in jener Zeit mit dem Titel des Weisen nicht so genau. S. Sophia. Die Elegien, welche ihm das Alterthum zuschreibt, existiren nicht mehr.

Perikles, der berühmte atheniensische Volksredner und Volksführer, zum Theil aber auch Volksverführer (mithin Demagog in der doppelten Bedeutung des Worts) ist für die Geschichte der Philosophie nur insofern merkwürdig, als Athen zu seiner Zeit der Sitz der Wissenschaften und Künste unter den Griechen wurde, mithin auch die Philosophie daselbst mit größerem Eifer gepflegt zu werden begann. Das Zeitalter des Perikles (ungefähr von 480 bis bis 430 vor Chr.) war daher zugleich das Zeitalter der in Athen aufblühenden Philosophie, des Anaxagoras, des Archelaus, des Sokrates, aber auch der Sophisten. S. diese Artikel.

Periode (von *περι*, um, und *ὁδος*, der Weg) bedeutet eigentlich einen Umweg, Umgang oder Umlauf. In logischer und grammatischer Hinsicht aber bedeutet es einen Satz, der aus mehren Sätzen durch eine geschickte Verbindung derselben so zusammengesetzt ist, daß man ihn erst von Anfang bis Ende durchlaufen muß, bevor man den Sinn desselben vollständig und genau auffassen kann. Eine (nicht ein, denn *περιοδος* ist weiblich) Periode enthält also eine Mannigfaltigkeit von Gedanken, die zur Einheit genau verbunden (gleichsam abgerundet) sind und dadurch wohlgefallen. Solche Perioden dürfen jedoch nicht zu lang und zu verschränkt sein, auch nicht zu häufig auf einander folgen; sie müssen vielmehr mit kürzern und leichter aufzufassenden Sätzen abwechseln, weil sonst die Rede unverständlich, schleppend und ermüdend wird. Es giebt daher eine besondre Kunst des Periodirens (des Periodenbaues oder des periodischen Styls), die man sich nur durch lange Uebung aneignen kann. Cicero ist Meister in derselben; und doch kommen auch bei ihm Perioden vor, die man zwei bis drei mal durchlesen

muß, bevor man sie durchaus versteht; was allemal fehlerhaft ist, da jede Rede ursprünglich nicht zum Lesen, sondern zum Hören bestimmt ist, beim Hören aber keine Wiederholung der Perioden möglich ist. Eine solche Periode muß daher von Rechts wegen auch gut ins Gehör fallen, wenn man sie ausspricht. Besonders muß sie einen guten Schlussfall (cadence) haben. — In historischer Hinsicht heißen Perioden diejenigen Zeitabschnitte oder Zeiträume, innerhalb deren sich der Erzähler gleichsam herumbewegt, um eine Reihe von Begebenheiten darzustellen; z. B. die Periode von Thales bis Sokrates in der Geschichte der Philosophie, oder von der lutherischen Reformation bis zur französischen Revolution in der allgemeinen Weltgeschichte. Wenn diese in die alte, mittlere und neuere getheilt wird, so sind das nur große Hauptperioden. Es dürfen aber die Perioden nicht nach Belieben begränzt werden, sondern sie müssen durch gewisse Epochen bestimmt sein, und können daher bald größer bald kleiner ausfallen. Auch darf man sie nicht mit den Epochen selbst verwechseln. S. d. W. — Die Ausdrücke Periode und periodisch werden übrigens auch noch in andern Beziehungen gebraucht, weil überhaupt alles sich in gewissen Zeitkreisen oder Cyklen bewegt und daher gewisse Umläufe macht. So der Mensch während seines Lebens, das man ebendarum in vier Perioden (Kindes- Jünglings- Mannes- und Greisenalter) eintheilt. So haben auch die Frauen und die Krankheiten ihre Perioden, desgleichen die Himmelskörper. Auf die letztern beziehn sich auch die astronomischen und manche chronologische Perioden, wie die Osterperiode. Diese gehn uns aber hier nichts weiter an.

Periodologie (vom vorigen und λογος, die Rede und die Lehre) heißt bald soviel als das Reden in Perioden oder eine periodisch gebildete Rede, bald soviel als die Lehre vom Periodenbaue oder die Anweisung zum glücklichen Bilden der Perioden. Eine solche Anweisung hat daher ihre Regeln theils aus der Grammatik, theils aus der Logik und Aesthetik zu entlehnen, und gehört in die Rhetorik als eine Anweisung zur Beredtsamkeit überhaupt. Nähme man aber das W. Periode in einem andern Sinne, so würde natürlich auch das W. Periodologie eine andre Bedeutung erhalten. S. d. vor. Art.

Peripatetiker heißen die Anhänger des Aristoteles, entweder vom Umherwandeln (περιπατειν, ambulare) des Lehrers mit seinen Schülern in den Schattengängen des Lyceums (s. d. Art.), um sich mit ihnen über philosophische und andre Gegenstände zu unterhalten, oder von jenen Schattengängen und den darin gepflogenen Unterhaltungen selbst, welche gemeinschaftlich Umgänge (περιπατοι) genannt und der Zeit nach in den Morgen- oder

Frühgang (περιπατος ἑωθινος) und den Abend- oder Spätgang (περιπατος δειλινος) getheilt wurden. Cic. acadd. I, 4. Gell. noctt. att. XX, 5. Diog. Laert. V, 2. Vergl. Aristoteles. Daher nannte man auch die Philosophie und die Schule dieses Mannes die peripatetische Ph. u. Sch. Wiewohl sich nun dieselbe nach und nach sehr verbreitete, so blieben doch nicht alle Peripatetiker der Lehre ihres Meisters treu. Daher unterscheidet man reine und synkretistische P. Die letztern suchten insonderheit eine Vereinigung zwischen der platonischen und der aristotelischen Lehre zu Stande zu bringen, ungeachtet dieser Versuch wegen der ursprünglichen Verschiedenheit beider Lehren nie gelingen wollte. Man nahm daher seine Zuflucht zu gezwungenen Auslegungen oder auch zu der willkürlichen Hypothese, daß Plato und Aristoteles selbst ihre Weisheit gemeinschaftlich aus alten verborgnen Quellen geschöpft hätten; wobei man auf Pythagoras, Homer, Orpheus, Hermes Trismegist und andre znm Theil mythische Personen zurückging, und so die Philosophie mehr entstellte als vervollkommnete. Vornehmlich geschahe dieß in der alexandrinischen Schule. S. Alexandriner. Auch vergl. Patricii discuss. peripatt. TT. IV., quibus aristotelicae philosophiae historia atque dogmata cum veterum placitis collata declarantur. Basel, 1581. Fol. welches Werk aber freilich mit großer Vorsicht benutzt werden muß, da es mit offenbarer Parteilichkeit gegen Aristoteles geschrieben ist. S. Patrizzi.

Peripetie (von περιπιπτειν, herumfallen, hineingerathen, besonders ins Unglück) bedeutet eigentlich eine plötzliche Verändrung der Lebensverhältnisse oder Glücksumstände eines Menschen, zuweilen zum Bessern, meistens jedoch zum Schlechtern. In der aristotelischen Poetik und der daraus abgeleiteten Dramaturgik aber bezeichnet es den Wendepunct eines dramatischen Stücks, welcher der endlichen Auflösung des vom Dichter geschürzten Knotens vorausgeht, indem sich alsdann die Schicksale der handelnden Hauptpersonen anders zu gestalten und zum Bessern oder zum Schlechtern zu neigen anfangen. Man muß also die Peripetie nicht verwechseln mit der Katastrophe. S. d. W. Durch diese wird das Stück beendigt, durch jene schlägt es gleichsam um oder nimmt einen andern Gang, eine andre Wendung. Jene ist also die Vorbereitung zu dieser oder die künstlerische Herbeiführung derselben — eine Klippe, an der viele Dramatiker scheitern.

Permissiv (von permittere, zulassen, erlauben) ist ein erlaubendes Gesetz (lex permissiva) wie Permission die Erlaubniß selbst. S. d. W. und Gesetz.

Perpetuirlich (von perpetuus, fortdauernd) wird besonders von der Bewegung gesagt, wenn sie immer fortdauert, also nicht

mit Ruhe wechselt. Daher perpetuum mobile = ein sich immerfort bewegendes Ding. Daß es dergleichen gebe, leidet keinen Zweifel. Jeder Weltkörper ist ein solches; denn es giebt wohl keinen derselben, der sich zu irgend einer Zeit in völliger Ruhe befände. Nimmt man nun an, daß das Weltall ewig (ohne Anfang und Ende): so wäre dieses selbst das vollkommenste perpetuum mobile, weil alle seine Theile oder Glieder, die einzelen Weltkörper, stets in Bewegung sind, folglich auch das Ganze. In einem beschränktern Sinne sind Menschen und Thiere perpetua mobilia. Sie sind es nämlich, so lange sie leben; denn keines von ihnen befindet sich, so lang' es lebt, in vollkommner Ruhe. Ob aber der Mensch eine Maschine hervorbringen könne, die, nachdem sie einmal in Bewegung gesetzt worden, immerfort sich bewege, ohne wieder von neuem in Bewegung gesetzt zu werden — wie man eine Uhr wieder aufzieht, wenn sie abgelaufen — das ist eine Frage, die sich philosophisch gar nicht beantworten lässt. Denken lässt sich gar wohl eine solche Combination von Bewegungskräften, daß daraus eine sich selbst in Bewegung erhaltende Maschine hervorgehe. Ob aber jemand eine solche Combination erfinden werde (wobei auch der Widerstand oder die Hemmung der Bewegung durch die Reibung der Theile fortwährend mittels eines Ueberschusses an Bewegkraft überwunden werden müsste) kann man a priori nicht wissen.

Persäus (nicht Perseus) von Cittium oder Kittion (Persaeus Citticus) mit dem Beinamen Dorotheos, anfangs Diener, nachher Schüler und Freund Zeno's, Stifters der stoischen Schule, und also durch diesen selbst zum Stoiker gebildet. Seine Blüthezeit fällt ums J. 260 vor Chr. Er scheint unter den ältern Stoikern einigen Ruhm erlangt, auch mehre Schriften hinterlassen zu haben, von denen jedoch nichts mehr übrig ist. Auch weiß man nichts von eigenthümlichen Philosophemen desselben. Er mag daher der Lehre Zeno's größtentheils treu geblieben sein. S. Cic. N. D. I, 15. Gell. N. A. II, 18. Diog. Laert. VII, 6. 9. 36. Hier werden auch die Titel seiner, meist praktisch-philosophischen, Schriften genannt. Suidas in seinem Wörterbuche handelt von ihm sowohl unter dem eignen Namen desselben als unter dem seines Schülers Hermagoras.

Persecution (von persequi, verfolgen) = Verfolgung. s. d. W.

Persifflage (vom franz. persiffler, durchpfeiffen, verspotten) ist Spötterei durch witzige Reden, welche etwas von der lächerlichen Seite darstellen. Wenn sie ins Boshafte fällt, kann die Moral sie nicht billigen. Außerdem aber ist sie wohl erlaubt und bringt zuweilen eine weit größere Wirkung hervor, als der gründlichste Tadel.

Persische Weisheit oder Philosophie ist ein zweideutiges Ding. Die alten Perser oder Parsen und die mit ihnen stammverwandten Baktrer und Meder standen, gleich andern orientalischen Völkern, unter der Leitung ihrer Priester, der sog. Magier, deren Weisheit daher auch Magie hieß. S. d. W. Zu jenen Priestern gehörte auch Zoroaster, der als der vornehmste Repräsentant dieser Weisheit betrachtet wird, sei es nun, daß er eine neue Lehre begründete oder, wie Andre meinen, nur die alte verbesserte. S. Zoroaster. Ursprünglich scheinen die Perser den Himmel und die Gestirne, besonders Sonne und Mond, desgleichen die lebendigen Naturkräfte oder die Elemente, besonders Licht und Feuer, als göttliche Wesen verehrt zu haben. Darum heißen sie auch Feueranbeter oder Pyrolatren. Es kann jedoch wohl sein, daß das Feuer, welches auf den Altären ihrer Kapellen (πυραιθεια von den Griechen genannt — denn eigentliche Tempel mit Götterbildern hatten die Perser eben so wenig als die mit ihnen stammverwandten germanischen Völker) brannte, ursprünglich nur Symbol des Göttlichen sein sollte, späterhin aber von dem Volke, dessen Aberglaube immer und überall das Zeichen mit dem Bezeichneten verwechselt, selbst als das Göttliche verehrt wurde. Nach der zoroastrischen Lehre hingegen, wie sie im Zendavesta dargestellt ist, gab es von Ewigkeit her zwei Urprincipien der Dinge, ein gutes unter dem Namen Ormuzd (Oromazes, Oromasdes, Hormizdas) und ein böses unter dem Namen Ahriman (Arimanes, Arimanius), jenes ein reines Lichtwesen und Princip alles Guten, dieses ein unreines Dunkelwesen und Princip alles Bösen in der Welt, um deren Herrschaft beide mit einander kämpfen. Zwar war auch Ahriman zuerst ein gutes Lichtwesen; allein er beneidete Ormuzd, verfinsterte sich dadurch und ward so Gegner des Ormuzd. Der Kampf zwischen beiden wird jedoch endlich aufhören, indem sich Ahriman mit Ormuzd aussöhnen und dann auch das Uebel oder Böse aus der Welt verschwinden wird. — Sonach wäre jene Lehre nichts anders gewesen, als ein theologischer Dualismus, ähnlich dem Manichäismus, der vielleicht selbst daraus entsprungen. Denn daß der im Zendavesta vorkommende Ausdruck Zeruane Akerene, welcher in der Zendsprache Zeit ohne Gränzen oder Ewigkeit bedeutet, ein einiges ewiges göttliches Wesen bezeichne, welches alles geschaffen habe, auch Licht und Finsterniß, Ormuzd und Ahriman, ist eine Hypothese, welche weder mit den übrigen Lehrsätzen des Zendavesta noch mit den Zeugnissen andrer orientalischer und griechischer Schriftsteller einstimmt. — Die vornehmsten Quellen zur vollständigern und genauern Erkenntniß dieser Lehre, die freilich mehr den Charakter einer positiven Theologie als einer echten Philosophie hat, sind zuvörderst die altparsischen heiligen Schriften, deren noch einige, theils in

der Zendsprache theils in der Pehlwisprache geschrieben, bei den Guebern oder Gauern (Abkömmlingen der alten Parsen, zerstreut unter den heutigen Persern lebend) gefunden werden und von welchen Zendavesta (das lebendige Wort) unstreitig das bedeutendste Werk ist, ungeachtet nicht erwiesen werden kann, daß dasselbe von Zoroaster selbst herrühre. Es begreift eigentlich nur drei heilige Bücher, welche für zoroastrische gelten, Izeschne, Vispered und Vendidad genannt; die übrigen, welche Jeschts, die großen und kleinen Siruzes und der Bundehesch heißen, sind andre heilige Schriften von ungenannten Verfassern, und wahrscheinlich spätern Ursprungs. Zwar giebt es auch noch eine griechische Schrift, welche zoroastrische Lehren (oracula Zoroastris, zuweilen auch oracula chaldaica genannt) enthalten soll, gedruckt unter dem Titel: *Μαγικα λογια των απο του Ζωροαστρου μαγων.* Gr. et lat. cum scholiis Plethonis et Pselli ed. Joh. Oporinus. Par. 1589. 1599. 1607. 8. auch vermehrt in Patricii nova de universis philosophia und Stanleii hist. philos. cum notis Clerici. Allein diese Schrift ist wahrscheinlich ein Machwerk der neuplatonischen Schule, folglich nicht als Quelle zu benutzen. Die Ausgaben des Zendavesta aber (in französ. und daraus wieder in deut. Uebers.) sind folgende: Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre, contenant les idées théologiques, physiques et morales de ce législateur, les cérémonies du culte religieux qu'il a établi, et plusieurs traits importans relatifs à l'ancienne hist. des Perses; trad. sur l'original Zend avec des remarques et plusieurs traités par Anquetil du Perron (der das Original in Persien selbst kennen gelernt und zuerst mit Hülfe einiger dortiger Gelehrten ins Neupersische übersetzt hatte). Par. 1771. 2 Bde. 4. Deutsch von Kleuker: Zendavesta, Zoroaster's lebendiges Wort. Riga, 1776—8. 3 Thle. 4. N. A. Th. 1. 1786. Anhang zum Zendavesta. Ebend. 1781 — 3. 5 Thle. in 2 Bden. 4. (Dieser gleichfalls von Kleuker herrührende Anhang enthält außer mehren eignen Aufsätzen desselben auch dergleichen von Anquetil und Foucher, worin sowohl über Inhalt und Echtheit des Zendavesta als über die pers. Rel. und Philos. im Allgemeinen Untersuchungen angestellt werden). Auszug von Kleuker unter dem Titel: Zendavesta im Kleinen d. i. Ormuzd's Lichtgesetz oder Wort des Lebens an Zoroaster, dargestellt in einem wesentlichen Auszuge aus den Zendbüchern als Urkunden des alten magisch-zoroastrischen Religionssystems. Riga, 1789. 8. (Ein andrer Auszug von Eckard erschien zu Greifsw. 1789. 8.) — Zur richtigen Beurtheilung und Benutzung dieser Werke aber dienen noch folgende Schriften: Sur les ouvrages de Zoroastre. Par. 1787. 4. (Eine Preisschr.) — Lettre à Mr. A. du P. dans laquelle est compris l'examen de

la traduction des livres attribués à Zoroastre. Lond. 1771. 8. (Dieses Schreiben von Jones an Anquetil ist auch deutsch zu finden in Hissmann's Magaz. für die Philos. und ihre Gesch. St. 3.). — Des Frhrn. von Bock Abh. über das Alterthum des Zendavesta. Aus dem Franz. mit Anmerkk. von Büsching in Dess. wöchentlichen Nachrichten v. J. 1779. S. 325 ff. und in Dess. Magaz. für die neue Hist. u. Geogr. B. 19. S. 183 ff. vergl. mit B. 17. S. 189 ff. und B. 21. S. 361 ff. (Das franz. Orig. erschien auch nachher in den Mém. de la soc. des antiquités de Cassel. 1780. T. I. Nr. 1.). — Meinersii commentatt. III. de Zoroastris vita, institutis, doctrina et libris; in den Nov. comm. soc. scientt. Gotting. T. 8 et 9. — Die in diesen Schriften für und wider die Echtheit des Zendavesta aufgestellten Gründe findet man gut zusammengestellt in Buhle's Lehrb. der Gesch. der Philos. Th. 1. S. 66 — 71. womit noch zu vergleichen: R. Rask über das Alter und die Echtheit der Zend-Sprache und des Zend-Avesta rc. übers. von F. H. von der Hagen. Berl. 1826. 8. (Der Verf. sucht hier zu beweisen, daß nicht, wie Einige behauptet haben, das Zend eine aus dem Sanskrit gebildete Mundart und der Zendavesta erst im 3. Jh. nach Chr. niedergeschrieben sei, sondern daß Zend eben so alt als Sanskrit und zwar die alte medische Sprache und Zendavesta ein echtes Religionsbuch der alten Meder und Perser sei). — Außerdem aber sind in Bezug auf die altpers. Rel. und Philos. überhaupt noch ff. Schriften zu vergleichen, in welchen man auch die Nachrichten, welche darüber in den Schriften des A. T., desgleichen bei Herodot, Plato, Xenophon, Aristoteles, Diodor, Strabo, Plutarch und andern alten Schriftstellern zerstreut angetroffen werden, gesammelt findet: Geo. Gemisti (Plethonis) Zoroastreorum et Platonicorum dogmatum compendium, gr. et lat. per Tryllitschium. Witt. 1719. 8. (Größtentheils neuplatonische Träumereien wie Dess. scholia in oracula Zoroastris). — Thomae Hyde hist. religionis veterum Persarum eorumque Magorum. Orf. 1700. 4. N. A. 1760. und Ejusd. syntagma dissertt. per Greg. Sharpe. Orf. 1767. 2 Bde. 4. — Meiners über den Zoroaster; in der N. philol. Biblioth. B. 4. St. 2. vergl. mit Dess. commentat. de variis religionum Persarum conversionibus; in den Commentatt. soc. scientt. Gotting. a. 1780. — Norbergi diss. de Zoroastre Bactriano; in Dess. opuscull. acadd. sell. P. III. Nr. 38. — Rhode, die heilige Sage und das gesammte Religionssyst. der alten Baktrer, Meder und Perser, oder des Zendvolkes. Frkf. a. M. 1820. 8. — Tychsenii commentat. de religionum zoroastricarum apud exteras gentes vestigiis; in den Nov. commentatt. soc. scientt. Gotting. Vol. 11. et 12. —

Ursini de Zoroastre Bactriano, Hermete Trismegisto et Sanchoniathone Phoenicio exercitatt. Nürnb. 1661. 8. — Zoroastre, Confucius et Mohammed comparés comme sectaires, législateurs et moralistes, avec le tableau de leurs dogmes, de leurs loix et de leur morale; par Pastoret. Par. 1787. 8. — Mém. histor. sur Zoroastre et Confucius. Halle, 1787. 4. (Von dem vorgenannten Frhrn. v. Bock.) — Wegen des neupersischen Sofismus s. d. W. selbst.

Person heißt jedes vernünftige und freie Wesen, wenn es sich auch in einem Zustande befände, wo es seiner Vernunft und Freiheit sich noch nicht bewusst oder derselben nicht mächtig wäre, wie ein Kind, ein Wahnsinniger, ein Schlafender ꝛc. Eine Person ist (oder kann doch werden) fähig, die Zwecke ihrer Thätigkeit sich selbst zu setzen und mit Freiheit auszuführen; sie ist Selbzweck (ens autoteles) und soll ebendarum nicht als bloßes Mittel für andre Zwecke gebraucht werden, ob sie gleich diese Zwecke auch zu den ihrigen machen kann und in vielen Fällen sogar soll. Ihr steht daher in rechtlicher Hinsicht entgegen die bloße Sache als ein vernunftloses und unfreies Wesen. S. Sache. Die Person kann aber entweder eine physische oder eine moralische sein, je nachdem sie als Einzelwesen von Natur für sich besteht oder aus mehren Einzelwesen zu einem Gemeinwesen zusammengesetzt ist. Jede Gesellschaft (wie Familie, Staat, Kirche ꝛc.) ist also eine moralische Person. Man nennt sie auch wohl eine mystische, weil die Vereinigung der Individuen zu gesellschaftlichen Körpern auf einem unsichtbaren Bande, nämlich auf moralischen oder religiosen Ideen, beruht und daher oft etwas Geheimnissvolles an sich hat. Dennoch müssen die Individuen selbst, aus welchen eine moralische oder mystische Person bestehen soll, als physische Personen sichtbar oder wahrnehmbar sein, wenn sie in der Welt der Erscheinungen als berechtigte und verpflichtete Subjecte angesehn und behandelt werden sollen. — Wenn in der Rechtslehre vom Personenrechte (jus personarum) die Rede ist, so versteht man darunter den Inbegriff solcher Rechte, die in persönlichen Verhältnissen und Eigenschaften ihren Grund haben, z. B. in der Geburt und Abstammung, der Verwandtschaft, der Mündigkeit oder Unmündigkeit ꝛc. Das Personenrecht ist also etwas andres als ein persönliches Recht (jus personale), obgleich jenes auch persönliche Rechte unter sich befassen kann. S. persönlich. — Wegen der angeblichen drei Personen im göttlichen Wesen s. Dreieinigkeit.

Personification s. den folg. Art. a. E.

Persönlich überhaupt heißt alles, was sich auf Personen bezieht. S. Person. So ist persönliches Bewusstsein das Bewusstsein, welches eine Person von sich selbst als solcher hat.

Dieses Bewusstsein ist nicht immer wach oder lebendig; es kann gleichsam in Schlaf versunken oder erstarrt sein; aber es muß doch wieder erwachen oder lebendig werden können, wenn die Person als solche fortdauern soll. Hörte also nach dem Tode alles persönliche Bewusstsein für immer auf, so könnte von Unsterblichkeit der Seele im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein. S. Unsterblichkeit. Unter persönlichen Rechten aber versteht man nicht solche, welche Personen haben — denn alsdann wären alle Rechte persönlich, da bloße Sachen keine berechtigten Subjecte sein können — sondern solche, die sich auf Verbindlichkeiten andrer Personen gegen uns beziehn (jura obligationum); es stehen ihnen daher die sachlichen oder dinglichen Rechte gegenüber. Solche Rechte können wieder rein-persönlich oder dinglich-persönlich sein, je nachdem die Personen, zwischen welchen ein Rechtsverhältniß der Art stattfindet, als solche betrachtet werden, deren Freiheitskreise außer einander liegen, oder als solche, deren Freiheitskreise sich zu einem gemeinsamen durchdrungen haben, die also einander angehören, gleich als wären sie Sachen, während sie doch immer Personen bleiben; wie Ehegatten, oder Eltern und Kinder, so lange diese im Familienkreise leben. S. dingliches Recht. — Ferner nennt man auch die Beleidigungen oder Injurien persönlich, wenn jemand die Person selbst verletzt, nicht etwa bloß eine ihr zugehörige Sache entwendet oder zerstört hat. Die letztere Beleidigung wäre also unpersönlich, wie das rein-dingliche Recht ebenfalls unpersönlich ist, ob es gleich einer Person zukommt. Indessen wird doch immer bei Verletzung eines solchen Rechtes die Person mit verletzt, nämlich mittelbar durch die zu ihr gehörige Sache. — Endlich sprechen die Moralisten auch von einer persönlichen Würde. Diese kann entweder bloß juridisch sein, wieferne man nur darauf sieht, daß einer Person gewisse Rechte zukommen, wobei die innere (gute oder böse) Beschaffenheit der Person nicht weiter in Anschlag kommt; oder moralisch im engern Sinne, wieferne man eben auf diese Beschaffenheit Rücksicht nimmt. Daher kann man ohne Widerspruch sagen, der Lasterhafte habe persönliche Würde und auch nicht, wenn man nämlich dort an die bloß juridische, hier an die eigentlich moralische Würde denkt. Ungeachtet man aber dem Lasterhaften die höhere moralische Würde abspricht, welche die Tugend dem Menschen ertheilt, so muß er doch immer noch als ein vernünftiges und freies Wesen, das sich jeden Augenblick bessern kann, wenn es nur will, geachtet werden. Daher sagten auch die Theologen, das Ebenbild Gottes gehe in dem sündigen Menschen nie ganz verloren. — Wenn Redner oder Dichter das Unpersönliche als ein Persönliches darstellen (z. B. Steine und Bäume wie Menschen denken und handeln lassen), so nennt man diese Rede-

figur eine Personification oder ein Personificirung. Der Aberglaube macht daraus sogar göttliche Personen, z. B. aus dem Winde einen Aeolus, aus dem Feuer einen Vulcan, aus dem Wasser einen Neptun ꝛc.

Persönlichkeit kommt dem Menschen in allen den Beziehungen zu, in welchen er selbst eine Person oder ein persönliches Wesen genannt wird. S. Person und persönlich. Wenn aber von einem Rechte der Persönlichkeit die Rede ist, so versteht man darunter die Befugniß des Menschen, überhaupt als Person in der Welt der Erscheinungen zu leben und zu wirken, mithin auch seine eigne Persönlichkeit jeder andern gegenüber so geltend zu machen, daß beide einander auf gleiche Weise anzuerkennen haben. Es ist dieß das eigentliche Urrecht eines jeden Menschen, aus welchem alle übrige Rechte desselben hervorgehn. S. Urrecht.

Perspicuität (von perspicere, durchschauen) ist Deutlichkeit. Darum heißen in der logischen Kunstsprache notiones distinctae auch notiones perspicuae = deutliche Begriffe. S. Deutlichkeit.

Pertinenz (von pertinere, zugehören) ist Zugehörigkeit. Daher nennt man Nebensachen, die zu einer Hauptsache gehören, Pertinenzstücke oder auch schlechtweg Pertinenzien, z. B. Nebengebäude, kleinere Grundstücke, die einen Theil eines größern Grundbesitzthums ausmachen, Vorwerke ꝛc. Impertinenz würde also Unzugehörigkeit sein. Hier nimmt man aber das Wort noch in einem andern Sinne, indem man es auf Reden und Handlungen bezieht, welche für andre Personen etwas Unschickliches oder Unziemliches oder wohl gar Beleidigendes enthalten. Man betrachtet also dann solche Reden und Handlungen ebenfalls als unzugehörig (nämlich in Ansehung jener Personen) und nennt sie daher impertinent oder Impertinenzen (statt Impertinenzien). Und ebendarum sagt man auch von einem Menschen selbst, er sei impertinent, wenn er sich dergleichen Reden oder Handlungen gegen Andre erlaubt. Das W. pertinent aber wird nicht in dieser persönlichen Beziehung gebraucht.

Peter Alphons s. Alphons.

Peter der Lombarde s. Peter von Novara.

Peter von Ailly s. Ailly.

Peter von Apono (eigentlich Abano, einem Orte bei Padua, der lat. Aponum heißt und aus welchem er abstammte) geb. 1250 und gest. 1315 oder nach Andern 1320, ein Arzt, der sich viel mit dem Studium der arabischen Philosophen und Aerzte beschäftigte, aber auch der Astrologie ergeben war, und die verschiednen Systeme der Philosophen und Aerzte in folgendem Werke (obwohl ohne Erfolg) auszugleichen suchte: Conciliator differentia-

rum philosophicarum et praecipue medicarum. Mant. 1472. Vened. 1483. Fol. Unter den Scholastikern folgt' er vornehmlich Albert dem Großen und Rog. Baco. Sein Leben hat Günther (K. G.) beschrieben in Canzler's und Meisner's Quartalschr. Jahrg. 2. Quart. 4. H. 1. — Ein thätiger Gehülfe von ihm war Arnold von Villanova, welcher 1312 starb und zugleich ein Anhänger von Lullus war. S. Dess. Opp. omnia cum Nic. Taurellii annotatt. Bas. 1585. Fol.

Peter von Lissabon, auch Petrus Hispanus genannt, später als Papst Johann XXI. S. d. Nam.

Peter von Novara (eigentlich aus einem Flecken bei Novara in der Lombardei gebürtig, daher gewöhnlich Petrus Lombardus genannt) ein sehr berühmter scholastischer Philosoph und Theolog des 12. Jh. (st. 1164), Abälard's Schüler, Lehrer der Philos. und Theol. in der Abtei der heil. Genoviova zu Paris, auch Instructor der Söhne des Königs von Frankreich, Ludwig's VII., und zuletzt Erzbischof von Paris. Seinen Ruhm verdankt er vorzüglich dem nachher oft commentirten Werke Magister sententiarum, worin er zwar hauptsächlich das zu jener Zeit gangbare theologisch-dogmatische System nach Augustin vorträgt, zugleich aber auch die philosophischen Einwürfe und Zweifel gegen die aufgestellten Glaubenslehren beibringt und sie dann bald durch philosophische Gründe bald (wo diese nicht auslangen) durch kirchliche Autoritäten zu widerlegen sucht. Gewann dadurch gleich die Philosophie selbst nicht viel, so wurde doch das Philosophiren immer mehr angeregt und im Gange erhalten, indem man es wenigstens als eine dialektische Uebung betrachtete, die am Ende doch zu einem höhern Ziele führte. Herausgegeben ist jenes Werk (welches ursprünglich schlechtweg Libri IV sententiarum hieß, dann aber, wie der Verf. selbst, den obigen Ehrentitel erhielt) öfter, unter andern zu Cölln, 1576. 8. Vergl. auch Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. 4. S. 300 ff.

Peter von Poitiers (Petrus Pictaviensis) des Vorigen Schüler, der 1205 als Erzbischof zu Embrun stark, sich aber weiter nicht ausgezeichnet hat, ob er gleich unter den Scholastikern jener Zeit ebenfalls mit Ruhm erwähnt wird.

Petitionsrecht (von petere, streben, bitten, mit welchem es auch stammverwandt durch beten) ist nicht die allgemeine Befugniß, um etwas zu bitten, sondern die Befugniß einzeler oder mehrer Staatsbürger, entweder beim Staatsoberhaupte selbst oder bei den Volksvertretern (versammelten Ständen, Kammern, Parlementen — wo es dergleichen im Staate giebt) Bitten anzubringen, folglich auch Beschwerden, um deren Abhülfe eben gebeten wird. Das jus petitionis schließt also auch das jus gravaminum

in sich. Verweigert kann dasselbe nicht werden, da es gleichsam das Minimum aller Rechte ist. Wenn aber ein Staat kein volkvertretendes Organ hat, an welches sich die Petitionare wenden können, so werden ihre Bitten und Beschwerden meist fruchtlos sein, weil niemand da ist, der sie auf eine nachdrückliche Weise zur Berücksichtigung empfehlen könnte. Denn es ist etwas ganz andres, wenn nur Einzele bitten, und wenn eine ganze Versammlung von Volksvertretern die Bitten der Einzelen zu den ihrigen macht, indem sie dieselben als berücksichtigungswerth höhern Orts empfiehlt. Freilich können nicht alle Bitten erhört werden; denn die Menschen sind oft gar zu wunderlich in ihren Bitten. Aber man soll sie doch nicht ohne Erwägung zurückweisen. So ist es auch mit Vorschlägen, um deren Ausführung gebeten wird. Indem eine Versammlung von Volksvertretern sie zur Berücksichtigung empfiehlt, so ist dieß schon ein vortheilhaftes Zeugniß für die Ausführbarkeit und Nützlichkeit des Vorschlags.

Petitio principii — Erbettelung oder Erschleichung des Grundsatzes, aus welchem erwiesen wird, bittweise oder beliebige Annahme desselben — ein Fehler im Beweisen. S. d. W.

Petrarch (Franz — Francesco Petrarca — die deutsche Aussprache des Namens ist wahrscheinlich nach dem Griechischen [πετραρχης = Felsenherrscher] gebildet) geb. 1304 zu Arezzo im Toscanischen und gest. 1374, zu Arqua bei Padua, wo man ihn früh Morgens todt in seiner Bibliothek fand. Anfangs studirt' er nach dem Wunsche seines Vaters die Rechte zu Montpellier (1318) und zu Bologna (1322), gab aber nachher dieses Studium auf, trat zu Avignon (1326) in den geistlichen Stand, und beschäftigte sich fortan vorzugsweise mit der classischen Literatur und der Poesie. Wiewohl er nun seinen Ruhm vorzüglich seinen dichterischen Hervorbringungen verdankt (besonders den zarten und wohlklingenden, aber auch nach dem Geschmacke der Zeit oft mystisch dunkeln und spielenden, Liebesgedichten an seine Laura): so ist er doch theils als anmuthiger popularphilosophischer Schriftsteller theils als eifriger Beförderer des Studiums der classischen Literatur und ebendadurch als Vertreiber der frühern scholastischen Barbarei hier auch mit Dank zu erwähnen. Unter den alten römischen Schriftstellern liebt' er vornehmlich den Cicero, dessen Schriften er auch mit großem Fleiße sammelte, so daß die Nachwelt ohne ihn vielleicht noch mehr von jenen Schriften verloren haben würde. Zu seinen philosophischen Schriften, die meist nach ciceronianischer Weise dialogisirt, obwohl nicht immer in ciceronianischem Latein geschrieben sind und hauptsächlich eine praktische Lebensweisheit empfehlen, gehören vorzüglich: De remediis utriusque fortunae libb. II. ad Azonem — De vita solitaria libb. II. — De vera sapientia

libb. II. — Secretum suum s. de contemtu mundi, coll. III. totidem dierum inter Augustinum et Petrarcam (wo er auch mit psychologischer Feinheit über seine leidenschaftliche Liebe philosophirt) — De republ. optime administranda et de officio et virtutibus imperatoris (ein guter Fürstenspiegel) — De sui ipsius et multorum ignorantia — Rerum memorandarum libb. IV (handelt von allerlei Gegenständen, z. B. de otio studioque clarorum virorum, de prudentia, memoria, intelligentia, auch de oraculis et naturali divinatione) etc. Zusammengedruckt in Dess. Opp. Venedig. 1501. Fol. Desgleichen zu Basel, 1496. 1554, 1581, und öfter einzeln. Auch seine zu Genf, 1609. 12. zusammengedruckten Briefe sind sehr lesenswerth, unter welchen sich sogar erdichtete Epistolae ad quosdam ex illustribus antiquis, quasi sui contemporanei forent, Ciceronem, Senecam, Livium, Varronem cum epistolari ad Socratem praefatione befinden. Die übrigen Briefe (besonders die Epp. familiares und Epp. variae) geben auch viel Aufschluß über sein Leben und seine Reisen, deren er viele theils zu seinem Vergnügen theils in Geschäften machte. S. Mémoires pour la vie de Fr. Petrarque, par Mr. l'Abbé de Sade. Amsterd. 1764—7. 3 Bde. 4. Deutsch: Lemgo, 1774—7. 3 Bde. 8. Seine theils lateinischen theils italienischen Gedichte gehören nicht hieher, ob sie ihm gleich die Ehre verschafften, daß ihm auf dem Capitole zu Rom am ersten Ostertage 1341. der poetische Lorbeerkranz (besonders wegen eines, nicht vollendeten, Heldengedichts, Africa, worin er die Thaten des Römers Scipio besang) öffentlich aufgesetzt wurde.

Petrus Hisp. s. Johann XXI.

Petrus Lomb. s. Peter von Novara.

Pfaffenthum hat mit Papstthum (s. d. W.) gleiche Abstammung; denn Pfaffe kommt ebenfalls her von papa, Vater. Dem Principe nach ist es auch demselben völlig gleich; es will die Menschen durch den Aberglauben beherrschen, was jeder Pfaffe im Kleinen, wie der Papst mittels andrer im Großen, thut. Daher sind auch die Pfaffenkünste längst in Verruf gekommen. Bildlich nennt man jeden Menschen, der dem Bauche als seinem Gotte dient, einen Bauchpfaffen. Dergleichen sind demnach alle Hedonisten oder Lüstlinge. S. Hedonismus.

Pflegeltern haben gleiches Recht gegen die Kinder mit den natürlichen Eltern, wenn nicht die positiven Gesetze deren rechtliche Gewalt beschränken, weil man bei ihnen nicht gleiche Liebe zu den Kindern voraussetzt. S. Eltern.

Pflicht (officium s. obligatio — mit welchem letztern es vielleicht stammverwandt ist) bedeutet überhaupt eine gewisse Verbindlichkeit; darum heißt auch jemanden verpflichten soviel als

ihn zu etwas verbindlich machen. Soll nun Pflicht stattfinden, so muß eine Regel des Verhaltens oder ein Gesetz gegeben sein, durch welches bestimmt wird, was gethan oder gelassen werden soll. Ein solches Gesetz (Pflichtgebot) heißt ein sittliches, und geht zunächst von der Vernunft aus, wieferne sie praktisch ist, zuletzt aber von Gott, als der gesetzgebenden Urvernunft. Es erhellet hieraus, daß der Begriff der Pflicht eine Nothwendigkeit des Handelns einschließt, aber nicht eine natürliche (physische) sondern eine sittliche (moralische), welche eben durch das Sollen bezeichnet wird. Ferner folgt hieraus, daß Pflicht nur in Bezug auf vernünftige Wesen stattfinden könne, nicht in Bezug auf die Thiere als vernunftlose Wesen. Ein vernünftiges Wesen aber, welches Pflichten haben soll, muß zugleich als ein sinnliches gedacht werden, so daß sein Wille nicht rein, sondern pathologisch (durch sinnliche Antriebe bestimmbar) ist. Denn wäre sein Wille rein, so würde derselbe von selbst auf das Gute gerichtet sein; er würde dieses schlechthin wollen, ohne daß vom Sollen auch nur die Rede sein könnte. Daher ist Gott kein Pflichtsubject, sondern nur der Mensch, indem wir außer uns selbst kein sinnlich-vernünftiges Wesen kennen, der Mensch aber es nie bis zu dem Grade sittlicher Vollkommenheit bringt, daß sein Wille ganz rein, mithin er selbst über Pflicht und Gesetz gleichsam erhaben wie Gott wäre. Dem zufolge ist zuvörderst die active und die passive Verpflichtung zu unterscheiden. Jene liegt in der gesetzgebenden Vernunft, die uns zunächst verpflichtet; diese im pathologischen Willen, welcher eben verpflichtet wird. Wenn daher jene in einem andern Menschen liegt, d. h. wenn Einer den Andern verpflichtet, so kann dieß nur mittelbarer Weise geschehen, indem irgend ein besondres Lebensverhältniß, welches die Vernunft selbst zu achten gebietet — z. B. das bürgerliche — dem Einen eine gesetzgebende Autorität über den Andern verleiht. Darauf beruht dann die erste Eintheilung des Pflichtbegriffs, indem es sowohl ursprüngliche, allgemeine und nothwendige, als abgeleitete, besondre und zufällige Pflichten giebt. Jene beziehn sich auf alle Menschen ohne Ausnahme und hangen von gar keiner anderweiten Bedingung ab; diese aber hangen von solchen Bedingungen ab und beziehn sich daher auch nur auf gewisse Menschen, z. B. auf die Bürger eines Staats. Jene sind unbedingte, diese bedingte Pflichten. Wenn daher die Bürgerpflichten den Menschenpflichten entgegengesetzt werden, so ist dieser Gegensatz eben so zu verstehn, ungeachtet jeder Mensch, sobald er Bürger ist, auch Bürgerpflichten zu erfüllen hat. Es lässt sich aber doch denken, daß Menschen noch nicht im Bürgerstande (im sog. Naturstande = s. d. W.) leben. Dann würden also auch die Bürgerpflichten wegfallen. —

Eine zweite Eintheilung des Pflichtbegriffs bezieht sich auf die Pflichtobjecte. Zwar ist, wenn ein Gesetz als ein Pflichtgebot betrachtet wird, der nächste Gegenstand desselben immer eine gewisse Handlung (positiv als Thun, oder negativ als Lassen bestimmt). Allein die Handlung muß doch wieder einen Gegenstand haben, worauf sie selbst gerichtet ist; und dieser heißt nun eben das Pflichtobject im eigentlichen oder engern Sinne. In dieser Hinsicht zerfallen die Pflichten in Selbpflichten und Anderpflichten. Jene beziehn sich auf das handelnde Subject selbst oder auf das Ich, diese auf irgend ein andres Wesen außer dem Ich. Zwar haben einige Moralisten den Begriff einer Selbpflicht für unstatthaft erklärt. Sie meinten nämlich, der Mensch könne nicht gegen sich selbst, sondern nur gegen Andre verpflichtet sein, weil das Pflichtobject außer dem Handelnden liegen oder von dem Verpflichteten verschieden sein müsse. Das ist aber eine willkürliche Annahme. Das Verhalten des Menschen muß durchaus oder in jeder Beziehung unter dem Pflichtgebote stehn, also auch in Bezug auf den Handelnden selbst. Er soll sich selbst oder die Vernunft in ihm achten, folglich auch sich selbst als ein vernünftiges Wesen behandeln. Fiele diese Art der Verpflichtung weg, so ist nicht abzusehn, wie man ihm die Pflicht auflegen könnte, auch Andre zu achten oder als vernünftige Wesen zu behandeln. Denn das ist der eigentliche Sinn aller Pflichtgebote der Vernunft. Eben so unstatthaft ist aber auch die Meinung derjenigen Moralisten, welche keine Anderpflichten anerkennen wollten. In diesen Fehler sind vorzüglich die eudämonistischen Moralphilosophen gefallen. Diese meinten, der Mensch sei eigentlich oder unmittelbar (direct) nur gegen sich selbst zu einer gewissen Handlungsweise verpflichtet, nämlich zu einer solchen, wodurch seine Glückseligkeit befördert werde. Gegen Andre könn' er also höchstens nur mittelbar (indirect) verpflichtet sein, nämlich wieferne der Zustand Andrer Einfluß auf die eigne Glückseligkeit habe. Dieß wäre jedoch nichts weiter, als ein raffinirter Egoismus. Da indessen das eudämonistische Moralsystem selbst unstatthaft ist, so fällt auch diese Folgerung aus demselben weg. S. Eudämonie. Wenn man nun Anderpflichten anerkennt, so fragt sich noch, wie weit sich dieselben erstrecken oder welches der Umfang dieses Pflichtbegriffes sei. Es haben nämlich die Moralisten den Kreis der Anderpflichten so erweitert, daß sie darunter nicht bloß Pflichten des Menschen gegen andre Menschen, sondern auch Pflichten gegen andre Wesen überhaupt, sowohl übermenschliche als untermenschliche, verstanden. Daher nahmen sie nicht nur Pflichten gegen Gott an, sondern auch Pflichten gegen Engel, Verstorbne, Thiere, ja sogar gegen die gesammte Natur (lebendige und leblose

Creaturen). Das ist aber eine unstatthafte Erweiterung des Pflichtbegriffs. Der Mensch kann vernünftiger Weise nur gegen vernünftige Wesen, mit welchen er in Wechselwirkung oder Gemeinschaft steht, unmittelbar verpflichtet sein; weshalb die Anderpflichten auch Gemeinschaftspflichten oder (wenn man das W. Gesellschaft im weitern Sinne nimmt, wo von der Menschengesellschaft auf der Erde überhaupt die Rede ist) Gesellschaftspflichten heißen (von welchen aber die Gesellschaftspflichten im eigentlichen oder engern Sinne wohl zu unterscheiden sind, da diese nicht zu den allgemeinen, sondern bloß zu den besondern Pflichten des Menschen gehören). Was nun die Pflichten gegen Gott betrifft, so sind dieselben von den Pflichten gegen uns und Andre gar nicht wesentlich verschieden, weil es in Bezug auf Gott für den Menschen eigentlich nur eine Pflicht geben kann, nämlich die, Gottes Willen zu thun, welcher uns eben gewisse Pflichten gegen uns und Andre durch das Vernunftgesetz auflegt. Also kann man auch die Pflichten nicht logisch richtig in Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst und gegen Andre eintheilen, da das erste Theilungsglied die beiden andern unter sich befassen würde. Wollte man aber außer den Pflichten gegen uns und Andre noch besondre Pflichten gegen Gott annehmen, so müsste man voraussetzen, daß der Mensch mit Gott nicht bloß in einer idealen Gemeinschaft (durch die religiose Gesinnung), sondern auch in einer realen (durch Wechselwirkung) stehe, daß also der Mensch auf Gott einwirken, dessen Zustand bestimmen und verändern (verbessern oder verschlimmern) könne. Da dieß ungereimt ist, weil dadurch Gott als ein vom Menschen abhängiges, mithin endliches oder beschränktes Wesen gedacht würde, so kann die Moral auch keine Pflichten gegen Gott als eine besondre Classe oder Art von Pflichten aufstellen. Was aber die Gottesverehrung betrifft, so ist dieselbe, als Religionspflicht gedacht, kein Gegenstand der Moral, sondern der Religionslehre. — Pflichten gegen Engel (gute und böse oder Teufel) kann es auch nicht geben, so wenig als Pflichten gegen die Bewohner des Monds, der Sonne und andrer Weltkörper, da wir von ihnen weder etwas wissen noch mit ihnen in irgend einem Lebensverkehre stehen. — Aus demselben Grunde kann es auch keine Pflichten gegen Verstorbene (diese mögen als Heilige und Selige oder als Unheilige und Unselige gedacht werden) geben. Was man in dieser Beziehung gelehrt und vorgeschrieben hat (z. B. einen Heiligen anzurufen, eine Messe für einen Verstorbnen lesen zu lassen), beruht auf bloßem Aberglauben oder priesterlicher Gewinnsucht. Daß man das Andenken solcher Verstorbnen, die sich während ihres Lebens um die Menschheit verdient gemacht haben, in Ehren hält, ist keine Pflicht gegen diese Verstorb-

nen selbst, die über unser Urtheil, es sei lobend oder tadelnd, weit erhaben sind, sondern vielmehr eine Pflicht gegen die Menschheit überhaupt, die wir überall in Ehren halten sollen, sie mag in uns oder in Andern, in der Vergangenheit oder in der Gegenwart sich offenbaren. — Gegen die Thiere endlich und andre Naturwesen, sie mögen als lebendig oder als leblos betrachtet werden, kann es darum keine Pflichten im eigentlichen Sinne geben, weil sie als vernunftlose Wesen keinen Theil haben an der allgemeinen Gesetzgebung der Vernunft, folglich uns auch keine Pflichten gegen sich auflegen können, die immer nur aus Achtung gegen die vernünftige Natur in Andern hervorgehn. Könnten Thiere, Pflanzen, Mineralien und andre Naturwesen Anspruch darauf machen, so dürften wir sie auch gar nicht unsern Zwecken beliebig unterwerfen, dürften kein Thier zähmen und tödten, keinen Baum fällen, keinen Felsen zersprengen rc. Weil wir aber doch Leben und Empfindung in gewissen Naturdingen außer uns und überhaupt in der gesammten Natur eine gewisse Zweckmäßigkeit wahrnehmen: so sollen wir aus Achtung gegen uns selbst als vernünftige Wesen auch die Natur und deren Erzeugnisse zweckmäßig behandeln, mithin auch Leben und Empfindung, wo wir es außer uns wahrnehmen, möglichst schonen, so daß wir z. B. ohne Rücksicht auf unsre eigne Erhaltung kein Thier tödten, viel weniger quälen dürfen, weil dieß eine unmenschliche Grausamkeit sein würde. Wollte man dennoch Pflichten des Menschen gegen die Thiere annehmen, so müsste man auch Pflichten der Thiere gegen den Menschen annehmen; denn ohne Wechselseitigkeit giebt es gar keine Pflichten gegen Andre. Da nun aber die Thiere selbst keine Pflichtsubjecte sind und daher ohne irgend eine sittliche Verschuldung jeden Menschen, der ihnen in den Wurf kommt, nach ihrem thierischen Antriebe behandeln: so können sie auch für den Menschen keine Pflichtobjecte sein, wenigstens nicht unmittelbar. Mittelbar aber können sie es wohl werden, indem der Mensch auf das sieht, was er bei Behandlung der Thiere sich selbst oder andern Menschen schuldig ist. Ist z. B. ein Thier Eigenthum eines andern Menschen, so ist es nun ein Rechtsobject und wird folglich auch, wieferne man fremdes Eigenthum respectiren soll, ein Pflichtobject. Hieraus ergiebt sich ferner, daß die unmittelbaren Pflichtobjecte lauter persönliche Wesen sind, alles Unpersönliche aber nur ein mittelbares Pflichtobject sein oder werden kann. Ein Kunstwerk z. B., wie trefflich es auch sei, ist kein unmittelbares Pflichtobject; man soll es aber doch nicht muthwillig zerstören, wenn man es auch selbst als Eigenthum besäße, weil man dadurch theils eine barbarische Denkart verrathen, mithin sich selbst entehren, theils der Menschheit überhaupt, der an Erhaltung aller treff-

lichen Schöpfungen des Menschengeistes gelegen ist, ein Mittel der Bildung und des edleren Genusses entziehen würde. Alle Pflichten sind daher Menschenpflichten, sowohl wieferne Menschen deren Subjecte (sie selbst also menschliche Pflichten) als wieferne Menschen deren Objecte (sie selbst also Pflichten gegen Menschen — den Handelnden oder Andre) sind. — Wenn die Pflichten in Rechts- oder Zwangspflichten und in Tugend- oder Gewissenspflichten eingetheilt werden: so sieht man darauf, daß jene durch das Rechtsgesetz bestimmt und deshalb erzwingbar sind, diese aber vom Tugendgesetze abhangen und daher der Gewissenhaftigkeit des Menschen überlassen werden müssen, wenn nicht etwa besondre Umstände (Verträge oder positive Gesetze) sie in Rechtspflichten verwandelt haben. Mit dieser Eintheilung ist aber nicht zu verwechseln, wenn man die Tugendpflichten selbst wieder in Pflichten der Gerechtigkeit und Pflichten der Gütigkeit eintheilt. Denn wieferne die Gerechtigkeit eine Tugend ist, beziehen sich die davon benannten Pflichten sowohl auf uns selbst als auf Andre. Die Pflichten der Gerechtigkeit gegen uns selbst aber sind keine Rechts- oder Zwangspflichten, weil sie nicht aus den Rechten Andrer hervorgehn und daher auch nicht erzwingbar sind. Man muß es folglich auf den guten Willen des Menschen ankommen lassen, ob er gegen sich selbst gerecht sein wolle oder nicht. Wer z. B. eines Menschen Sklav sein, sich selbst durch Niederträchtigkeit oder Völlerei entehren wollte, dem würde man es nicht wehren können, ob er gleich dadurch offenbar die Achtung verletzt, die er sich selbst als einem vernünftigen und freien Wesen schuldig ist. Die Pflichten der Gütigkeit hingegen fallen freilich insgesammt in das Gebiet der Tugend- oder Gewissenspflichten, da es dem Begriffe der Gütigkeit widerspricht, sie als Recht erzwingen zu wollen. — Unterscheidet man reine und angewandte Pflichten, so versteht man unter diesen die Pflichten, wie sie in den menschlichen Lebensverhältnissen der Erfahrung zufolge wirklich vorkommen — weshalb man sie auch empirische Pflichten nennen könnte — unter jenen aber die Pflichten, wie sie durch das Vernunftgesetz im Allgemeinen oder ursprünglich bestimmt sind — weshalb man sie auch transcendentale Pflichten nennen könnte. Die moralische Praxis hat es bloß mit angewandten Pflichten zu thun; denn im Leben muß jedesmal ein bestimmter Fall oder Gegenstand gegeben sein, auf welchen sich die eben zu erfüllende Pflicht bezieht. Die moralische Theorie aber beschäftigt sich mit beiden Arten von Pflichten und heißt daher in der einen Hinsicht reine, in der andern angewandte Moral. — Die Eintheilung der Pflichten in vollkommne und unvollkommne (officia perfecta et imperfecta) ist sehr alt, aber auch sehr unbestimmt. An und für sich betrach-

tet kann es keine unvollkommne Pflicht geben; denn das wäre gleichsam nur eine halbe Pflicht. Wozu man aber in einem gegebnen Falle verpflichtet ist, dazu ist man eben ganz oder vollkommen verpflichtet. Es fällt jedoch diese Eintheilung mit jener, wo man Pflichten der Gerechtigkeit und der Gütigkeit unterscheidet, zusammen; auch bezieht sich dieselbe nur auf die angewandten Pflichtgebote dieser Art. Wenn durch ein solches Gebot eine Pflicht der Gerechtigkeit gegen uns selbst oder Andre bestimmt ist, so ist sie jedesmal so durchaus oder vollständig bestimmt, daß kein Spielraum zur Wahl übrig bleibt. Das Gebot: Nimm dir nicht selbst das Leben! ist ein solches; denn es bestimmt, daß ich mir das Leben nie und auf keine Weise (nicht durch Hunger, Gift, Dolch, Strick rc. auch nicht durch Unmäßigkeit im Genusse) nehmen soll. Eben so das Gebot: Halte den Vertrag! Denn sobald der Vertrag nur ein wahrhafter (rechtsgültiger) ist und ich ihn halten kann, soll ich ihn auch halten, er mag übrigens beschaffen sein, wie er wolle. Hingegen das Gebot: Sei wohlthätig! ist nicht so durchaus oder vollständig bestimmt, daß kein Spielraum zur Wahl übrig bliebe, weil es eine Pflicht der Gütigkeit bestimmt; wobei es dem Handelnden überlassen bleibt, aus der Menge derer, die auf Wohlthaten Anspruch machen, diejenigen auszuwählen, die nicht nur die Bedürftigsten und Würdigsten zu sein, sondern auch die nächsten Ansprüche auf gewisse Wohlthaten zu haben scheinen. Denn man kann weder Allen überhaupt Wohlthaten erzeigen, noch jedem insonderheit auf dieselbe Weise. Eben so das Gebot: Entwickle die Menschheit in dir und Andern durch Ausbildung aller geistigen und körperlichen Kräfte! Auf welche Weise, durch welche Mittel und in welchem Grade dieß geschehen solle, muß jedem Menschen selbst überlassen werden, da es gar nicht möglich ist, daß dieß bei Allen gleich sei, mithin für den Verpflichteten ein weiter Spielraum zur nähern Bestimmung dessen, was in jener Hinsicht von ihm geschehen soll, übrig bleibt. Deswegen nennt man auch die Pflichten der Gerechtigkeit Pflichten von enger, und die der Gütigkeit Pflichten von weiter Verbindlichkeit. Um aber jedem Misverstande vorzubeugen, wär' es wohl besser, die Ausdrücke vollkommne und unvollkommne Pflichten entweder ganz aufzugeben oder an deren Stelle zu setzen vollkommen oder vollständig und unvollkommen oder unvollständig bestimmte Pflichten. Wenn manche Moralisten jene officia necessitatis, diese officia conscientiae nennen, so ist ein solcher Sprachgebrauch willkürlich, da uns das Gewissen beide Pflichtarten als sittlich nothwendig vorhält. — Was endlich den Unterschied zwischen höhern und niedern Pflichten betrifft, so bezieht sich derselbe auf die sog. Collision der Pflichten, indem diejenige, welche im Collisionsfalle vor-

geht, die höhere, die andre aber die niedere heißt. S. Collision. — Wegen des Ausdrucks, etwas aus Pflicht oder um der Pflicht willen thun, s. pflichtmäßig. — Uebrigens nimmt man das W. Pflicht zuweilen in einem so weiten Sinne, daß man darunter auch Handlungen befasst, die nicht ethisch, sondern nur technisch vorgeschrieben sind, also von Kunstregeln abhangen, z. B. die Pflicht des Malers, correct zu zeichnen. Dieß gehört aber nicht in die Moral, sondern in die Aesthetik.

Pflichtarten und Pflichtbegriff s. den vor. Art.

Pflichtenlehre (doctrina de officiis) kann sowohl die Rechtslehre als die Tugendlehre heißen, weil beide von Pflichten handeln, jene von Rechtspflichten, diese von Tugendpflichten. S. Pflicht. Auch vergl. Rechtslehre und Tugendlehre. — Daher kann auch Pflichtgebot oder Pflichtgesetz sowohl das Rechtsgesetz als das Tugendgesetz bedeuten. S. beide Ausdrücke. Doch versteht man gewöhnlich unter Pflichtenlehre und Pflichtgesetz die Tugendlehre und das Tugendgesetz, nimmt also dann jene Ausdrücke im engern Sinne.

Pflichtmäßig und pflichtwidrig heißen die Handlungen, wieferne sie dem Pflichtgesetze entweder angemessen oder unangemessen sind. Doch sind von den bloß pflichtmäßigen Handlungen (wobei nur auf die äußere Einstimmung der Handlungen mit dem Pflichtgesetze gesehen wird) zu unterscheiden die Handlungen aus Pflicht oder um der Pflicht willen d. h. aus Achtung gegen das Pflichtgesetz, welche, wenn sie nur rechter Art ist, gar nicht die Liebe zum Guten oder die Lust und Freude am Guten ausschließt, wie manche Moralisten meinen, sondern vielmehr die echtsittliche Grundlage derselben ist, weil man sonst das Gute nur um des damit verknüpften Vortheils willen, mithin eigensüchtig lieben würde. Sehr richtig sagt daher Kant in einer der schönsten Stellen seiner Schriften (Krit. der prakt. Vern. S. 154. A. 2.): „Pflicht! du erhabner, großer Name, der du „nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, „sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was na„türliche Abneigung im Gemüthe erregte und schreckte, um den Wil„len zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von „selbst im Gemüthe Eingang findet, und doch sich selbst wider Wil„len Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor „dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm „entgegenwirken — welches ist der deiner würdige Ursprung, und „wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Ver„wandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wur„zel abzustammen die unnachlassliche Bedingung desjenigen Werthes

„ist, den sich Menschen allein selbst geben können." — Daß jene Wurzel die Persönlichkeit oder die vernünftige und freie Natur des Menschen sei, wird nachher eben so richtig bemerkt. Denn ebendarum, weil ihm jene Persönlichkeit mangelt, weiß das vernunftlose Thier nichts von Pflicht, sondern folgt dem bloßen Instincte oder Naturtriebe. S. Pflicht.

Pflicht-Object und Subject s. Pflicht.

Pflichtwidrig s. pflichtmäßig.

Phädo oder Phädon von Elis (Ph. Eleus s. Elidensis) ein unmittelbarer Schüler des Sokrates, durch dessen Vermittlung er auch aus der Sklaverei losgekauft wurde, in die er bei Eroberung seiner Vaterstadt gerathen war. Sein Freund Plato hat ihn durch das berühmte Gespräch über die Unsterblichkeit, welches dessen Namen trägt, selbst unsterblich gemacht. Doch hat er auch eigne Dialogen geschrieben, die von den Alten sehr geschätzt wurden, jetzt aber nicht mehr vorhanden sind. Gell. N. A. II, 18. Von der sokratischen Lehre und Lehrart scheint er sich nicht sehr entfernt zu haben, ob er gleich als Stifter einer eignen Philosophenschule aufgeführt wird, der sog. elischen (schola eliaca). Doch scheint diese Schule nicht bedeutend auf die Wissenschaft eingewirkt, auch keine lange Dauer gehabt zu haben. Plistan (Plistanus), Anchipyll (Anchipyllus) und Moschus werden als Anhänger derselben genannt, haben sich aber auch nicht weiter ausgezeichnet. Diog. Laert. II, 105. coll. 126. Einige behaupten auch, die elische Schule sei in die eretrische übergegangen durch Menedem, welcher jene besuchte und nachher diese stiftete. S. Menedem.

Phädrus ist der Titel eines platonischen Dialogs, in welchem Sokrates mit einem jungen Manne jenes Namens über Schönheit und Liebe redend eingeführt wird. Einige alte Schriftsteller haben denselben für den ersten platonischen Versuch dieser Art erklärt. Diog. Laert. III, 38. Auch ist die erste Hälfte dieses Dialogs wirklich mit einer Art von poetischer Begeisterung geschrieben, die eine noch jugendlich glühende Einbildungskraft verräth. In der zweiten Hälfte aber wird der Gedankengang ruhiger und die Schreibart prosaischer; weshalb Einige den Dialog für überarbeitet, Andre für später abgefasst halten. — Zu den Zeiten des Cicero lebte ein Epikureer dieses Namens, der sich aber weiter nicht ausgezeichnet hat. Cic. de fin. I, 5. de N. D. I, 33.

Phaleas von Chalcedon (Ph. Chalcedonius) wird von Aristoteles (Polit. II, 5.) unter den philosophischen Politikern aufgeführt, welche eine vollkommene Staatsverfassung und Gesetzgebung entwarfen. Er ging, wie Plato, von der unausführbaren Idee aus, daß das Vermögen aller Bürger gleich sein sollte. Sein Entwurf ist aber nicht auf die Nachwelt gekommen.

Phanias von Eressus (Ph. Eresius) ein Schüler und Commentator des Aristoteles. Seine Schriften sind aber verloren gegangen und von eigenthümlichen Philosophemen desselben ist auch nichts bekannt.

Phänomen (φαινομενον, von φαινεσθαι, erscheinen) ist Erscheinung. S. d. W.

Phantasie (φαντασια, von demselben oder eigentlich von φανταζειν, sichtbar machen) bedeutet bei den alten Philosophen meistens die sinnliche Vorstellung oder die Wahrnehmung, wodurch uns ein Ding erscheint. Daher übersetzt es Cicero gewöhnlich durch visum. Die neuern Philosophen aber verstehn darunter gewöhnlich die Einbildungskraft, entweder überhaupt, oder wieferne sie insonderheit schöpferisch wirkt und auch Dichtungsvermögen heißt. S. Einbildungskraft. Daher nennt man die Geschöpfe derselben Phantasmen, und einen Menschen, der denselben als wirklichen Dingen nachjagt, einen Phantasten. Dieß ist auch hauptsächlich die Quelle aller Träumereien auf dem Gebiete der Wissenschaft und aller Schwärmereien in der Religion. Darum bleibt aber doch die Phantasie ein herrliches Geschenk der Natur, ohne welches von höherer Belebung des Gemüths, von Begeisterung, von schöner Kunst und also auch von Verschönerung des Lebens überhaupt nicht die Rede sein könnte. Vergl. schöne Kunst. — Phantasmagorien nennt man Geistererscheinungen, wie sie die sog. natürliche Magie hervorbringt, phantastische Gesichtserscheinungen aber alle Arten von Visionen im Traume, im Halbwachen, im magnetischen Schlafe ꝛc. S. die Schrift: Ueber die phantastischen Gesichtserscheinungen; eine physiol. Untersuchung mit einer Urkunde des Aristoteles über den Traum. Von J. Möller. Coblenz, 1826. 8. — Die musikalische Bedeutung des W. Phantasie (improvisirtes Tonspiel) gehört nicht hieher. Die Ursache wird hier statt der Wirkung genannt.

Phanto oder Phanton aus Phlius (Phanto Phliasius) einer von den spätern Pythagoreern, Zeitgenosse von Aristoxenus, sonst aber nicht bekannt. Diog. Laert. VIII, 46.

Pharisäer s. hebräische Philosophie.

Phavorin s. Favorin.

Pherecyd oder Pherekyd von der Insel Syros oder Syra (Pherecydes Syrus s. Syrius) angeblich Schüler des Thales (weshalb ihn Einige zur ionischen Philosophenschule zählen) und Lehrer des Pythagoras (weshalb ihn Einige als den eigentlichen Urheber der italischen Philosophenschule betrachten). Doch nennen ihn auch Manche einen Schüler des Pittacus, Andre einen Autodidakten, weil er durch eignes Nachdenken seine Philosopheme gefunden habe (Diog. Laert. I, 116—22. wo auch ein angebli-

cher Brief desselben an Thales und allerlei seltsame Erzählungen von ihm zu lesen). Da er um die 45. Ol. geboren und nach der 59. Ol. (angeblich an der Läusekrankheit) gestorben sein soll, so fällt sein Zeitalter größtentheils ins 6. Jh. vor Chr. Er hinterließ ein im Alterthume sehr berühmtes Werk unter dem räthselhaften Titel *ἑπταμυχος* (siebenhöhlig oder siebenwinkelig, von *ἑπτα*, sieben, und *μυχος*, ein innerer Ort oder Winkel), welches eine Theogonie und Kosmogonie in 10 Büchern enthielt, jedoch nicht, wie die frühern Werke dieser Art, metrisch, sondern prosaisch, obwohl übrigens sehr bildlich, also in einer Art von poetischer Prosa geschrieben war. Von diesem Werke (das aber nicht das erste prosaische war, da nach **Diog. Laert.** I, 112. **Epimenides** bereits in Prosa geschrieben hatte, so wie auch nach **Themist.** orat. 15. p. 361. Petav. **Anaximander**, ein Zeitgenosse von Ph.) sind nur noch Bruchstücke übrig. S. **Pherecydis** fragmenta, e variis scriptoribus collegit, emendavit, illustravit et commentationem de Pherecyde utroque et philosopho et historico [dieser heißt, zum Unterschiede von jenem, Ph. Lerius s. Atheniensis und geht uns hier nichts an] praemisit **Frdr. Guil. Sturz.** Gera, 1789. 8. A. 2. Lpz. 1824. 8. vergl. mit **Aug. Matthiae** diss. de Pherecydis fragmentis, in **Wolf's** litt. Analekten. B. 1. H. 2. Nr. 3. und **Heinius** diss. sur Phérécyde, philosophe de Syre, in den Mém. de l'acad. des sciences de Berl. 1749. deutsch in **Hissmann's** Magaz. B. 5. — Jenen Bruchstücken zufolge nahm Ph. drei Grundprincipien der Dinge an, die nicht entstanden, sondern von Ewigkeit waren. Das erste nannte er *Χρονος* oder *Κρονος*, die Zeit, das zweite *Χθων* oder *Χθονια*, die Erde, und das dritte *Ζευς* oder *Αιθηρ*, die göttliche Himmelsluft. Wahrscheinlich sollte das dritte Princip das Thätige oder Bildende, das zweite das Leidende (eine formlose Materie oder ein Chaos?) und das erste die Bedingung sein, unter welcher dieser Stoff eine bestimmte Gestalt annahm. Die Art und Weise dieser Ausbildung scheint Ph. mehr poetisch ausgemalt als philosophisch dargestellt zu haben. Auch berichtet **Sextus E.** (hyp. pyrrh. III, 30. coll. adv. math. IX, 360.), Ph. habe nur ein Princip (vielleicht nur ein materiales) angenommen, und nennt dasselbe schlechtweg *γη*, Erde. Die Theorie dieses Philosophen vom Ursprunge der Dinge bleibt daher für uns sehr räthselhaft. — **Cicero** (tusc. I, 16.) sagt, Ph. habe zuerst in Schriften die Unsterblichkeit der menschlichen Seelen (animos hominum esse sempiternos) gelehrt, welche Lehre sein Schüler **Pythagoras** bestätigt und verbreitet habe. Hieraus haben Einige gefolgert, Ph. habe auch wie sein Schüler die Hypothese von der Seelenwanderung aufgestellt. Allein der Schluß vom Schüler auf den Lehrer ist noch unsicherer,

als der vom Lehrer auf den Schüler. — Uebrigens vergl. auch Aristot. metaph. XIV, 4. Max. Tyr. diss. 29. Cic. de div. I, 50.

Philandrie (von φιλειν, lieben, und ανηρ, δρος, der Mann) ist Männerliebe. S. d. W.

Philelph (Franciscus Philelphus) geb. 1389 und gest. 1480, Schüler und Schwiegersohn von Johannes Chrysoloras, gehört zu den gelehrten Griechen, welche im 15. Jh. ihr von den Türken bedrohtes Vaterland verließen und nach Italien flüchteten, wo sie das Studium der griechischen Literatur und Philosophie theils durch mündliche Vorträge theils durch Schriften beförderten. Er lehrte und lebte zu Florenz, Bologna, Mailand und an andern Orten, da ihn bürgerliche Unruhen, literarische Zänkereien und selbst die Pest von einem Orte zum andern trieben. Der Papst Nicolaus 5., dem er in Rom seine Aufwartung machte, beschenkte ihn mit 500 Ducaten und ernannte ihn zum Secretarius apostolicus, König Alphons von Arragonien aber machte ihn zum Eques auratus und setzte ihm öffentlich und feierlich in seinem Feldlager einen Lorbeerkranz auf, indem Ph. auch ein glücklicher Dichter war. Der lateinischen Sprache mächtig, übersetzt' er mehre Schriften von Xenophon, Aristoteles, Hippokrates, Plutarch u. A. ins Lateinische, schrieb auch Libb. V de morali disciplina nach aristotelischen Grundsätzen. Es ist aber wenig von seinen Schriften im Druck erschienen. Seine zahlreichen Briefe sind in Bezug auf die Geschichte jener Zeit und seines Lebens, auch hinsichtlich des philosophischen Studiums, nicht ohne Bedeutung. Unter andern erzählt er darin, daß er in Bologna auf ein Jahr als Lehrer der Redekunst und der Moral mit 450 Ducaten Gehalt (welche theils aus dem öffentlichen Schatze theils vom päpstlichen Legaten daselbst bezahlt wurden) angestellt, dann nach Florenz mit einem Gehalte von 300 Ducaten berufen wurde, wo er aber auf Veranstaltung seines frühern Gönners, nachherigen Feindes, Cosmus Medicis, beinahe durch Meuchelmord umgekommen wäre. S. Fr. Philelphi epp. II, 10. III, 4. IV, 34.

Philipp (Magister) s. Melanchthon.

Philisk s. Onesikrit.

Philo oder Philon von unbekannter Herkunft, ein Philosoph der megarischen oder dialektischen Schule und daher selbst der Dialektiker genannt, Schüler Diodor's und Zeitgenosse Zeno's, des Stifters der stoischen Schule, mit dem er häufig disputirte, also im 3. Jh. vor Chr. blühend. Diog. Laert. VII, 16. Von Schriften desselben ist nichts vorhanden. Man weiß nur, daß er mit seinem Lehrer Diodor über die Wahrheit und Falschheit der hypothetischen Urtheile, so wie über die Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge, nicht einerlei Meinung war und daher

mit demselben eben so viel als mit Zeno disputirte. In jener Beziehung hatte sein Lehrer behauptet, das hypothetische Urtheil sei nur dann wahr, wenn der Zusammenhang zwischen dem Vorder-gliede und dem Hintergliede so nothwendig sei, daß, wenn jenes wahr, dieses gar nicht falsch sein könne; wogegen Ph. meinte, ein hypothetisches Urtheil sei wahr, wenn in demselben 1. auf ein wahres Vorderglied ein wahres Hinterglied, 2. auf ein falsches Vor-derglied ein falsches Hinterglied, und 3. auf ein falsches Vorder-glied ein wahres Hinterglied folge; es sei also nur in dem einzi-gen Falle falsch, wenn auf ein wahres Vorderglied ein falsches Hin-terglied folge. S. Sext. Emp. hyp. pyrrh. II, 110. adv. math. VIII, 112—7. coll. Cic. acad. II, 47. wo nicht Diodoto, son-dern Diodoro zu lesen. In der zweiten Beziehung hatte jener be-hauptet, nur das sei möglich, was entweder wirklich sei oder es ein-mal werde, indem das gar nicht Wirkliche auch nicht möglich sei; wogegen Ph. meinte, alles sei möglich, wozu ein Ding Vermögen habe, ungeachtet das Mögliche wegen gewisser Hindernisse nicht im-mer wirklich werde. S. Cic. de fato c. 6—9. ep. ad div. IX, 4. coll. Arist. de interpr. c. 9. metaph. IX, 3. Alex. Aphrod. quaest. nat. I, 14. In der ersten Hinsicht hatte wohl der Leh-rer, in der zweiten der Schüler Recht. — Von Ph.'s Streitig-keiten mit Zeno ist nichts Näheres bekannt. — Wahrscheinlich ist dieß derselbe Ph., gegen dessen nicht mehr vorhandne Schrift von der Bezeichnung (nämlich der Gedanken durch Worte — *περι σημασιων*) Chrysipp ein eignes, aber auch verlornes Buch schrieb. Diog. Laert. VII, 191.

Philo von Alexandrien (Ph. Alexandrinus) ein jüdischer Phi-losoph, der im 1. Jh. vor und nach Chr. in seiner Geburtsstadt lebte und lehrte. Wegen Streitigkeiten zwischen den alexandrinischen Juden und Griechen ward er im J. 40. oder 41. nach Chr. als ein schon bejahrter Mann von seinen Glaubensgenossen nach Rom gesandt, um deren Sache beim Kaiser Cajus Caligula zu ver-treten, fand aber hier wenig Gehör. Phil. legat. ad Caj. ab init. coll. Jos. archaeol. XVIII, 10. Mit jüdischer Gelehrsam-keit verband Ph. die Kenntniß der griechischen Philosophie, beson-ders der pythagorischen, platonischen und stoischen. Die platonische zog ihn jedoch am meisten an; er brachte sie daher mit seiner Na-tionaltheologie in so genaue Verbindung, daß man von ihm sagte, er platonisire so sehr, daß Plato selbst zu philonisiren scheine. Jos. l. l. Euseb. hist. eccl. II, 4. 5. 17. 18. praep. evang. VII, 12. Suid. s. v. *Φιλων*. Es war demnach nicht die reine platonische Philosophie, welche Ph. lehrte, sondern eine synkretistische oder eine mit orientalischen (insonderheit hebräischen) Religionsideen vermischte; wobei er unstreitig die Absicht hatte, das Judenthum

selbst zu vervollkommnen oder wenigstens in den Augen seiner gelehrten Zeitgenossen zu verherrlichen. Daher sucht' er zu zeigen, daß die Lehren der berühmtesten griechischen Weisen, insonderheit Plato's, bereits in den alten Religionsbüchern der Juden angetroffen würden. Um aber diesen Beweis durchzuführen, musst' er freilich seine Zuflucht oft zu einer allegorischen Erklärungsart jener Bücher nehmen, die dann in der Folge auch bei christlichen Philosophen, vornehmlich bei Origenes, Beifall fand. Man kann daher wohl nicht leugnen, daß Ph. zwar ein gelehrter Mann und ein denkender Kopf war, daß aber dennoch seine Art zu philosophiren und zu exegesiren oft in Grübelsinn und Träumerei ausartete. Die Hauptelemente seiner Philosophie, wie sie in mehren seiner Schriften (quod deus sit immutabilis — de mundi opificio — de confusione linguarum — de somniis — de praemiis et poenis etc. coll. Euseb. praep. evang. VII, 13. IX, 6. XI, 15. 18.) vorkommen, sind folgende: Gott und die Materie, jener als ein thätiges (bildendes und belebendes), diese als ein leidendes (Gestalt und Leben empfangendes) Princip, sind zwar beide von Ewigkeit. Weil aber die Materie ohne Gott weder Gestalt noch Leben haben würde, so kann sie auch als ein Nichtseiendes (μη ον — also nicht absolut, sondern nur relativ genommen) betrachtet werden. Gott aber ist das wahrhaft Seiende (ον — κατ᾽ ἐξοχην), das jedoch durch keinen Verstand erreichbar ist, weil es als unendlich gedacht werden muß. Gott ist daher eine unendliche Intelligenz und gleichsam das Urlicht, aus welchem die endlichen Intelligenzen wie Strahlen hervorgegangen. In Gott ist der Logos (λογος ενδιαθετος — der innengesetzte L.), welcher die Ideen von allen möglichen Dingen befasst und daher auch die ideale Welt und das Ebenbild Gottes genannt werden kann. Nach diesem Muster ist die wirkliche Welt gebildet durch Gottes Schöpferwort (λογος προφορικος — der sich aussprechende L. — nach der mosaischen Erzählung: Gott sprach, es werde ꝛc. und es ward ꝛc.). Dieser doppelte Logos in Verbindung mit Gott gedacht bildete also schon nach Ph. eine Art von Dreiheit in dem einen göttlichen Wesen (platonisch-philonische Trinitätslehre) u. s. w. — Die in griech. Sprache geschriebenen Werke dieses hebr. Philosophen hat Mangey (mit einer lat. Uebers. Lond. 1742. 2 Bde. Fol.) und nach demselben Pfeiffer (Erlang. 1785 ff. 8.) herausgegeben. Auch hat Mai einige neuerlich aufgefundne Schriften Ph.'s (de virtute ejusque partibus. Mail. 1816. 8. und de cophini festo et de colendis parentibus. Ebend. 1818. 8.) bekannt gemacht. Eine brauchbare Chrestomathia philoniana hat Dahl (Hamb. 1800 — 2. 2 Thle. 8.) herausgegeben. Außerdem vergl. Fabricii diss. de platonismo Philonis. Lpz. 1693. 4. auch in Deff. Syll. diss. (Hamb. 1738. 4.) S.

147 ff. — Stahl's Vers. eines systemat. Entwurfs des Lehrbegriffs Ph.'s v. Al. (in Eichhorn's allg. Biblioth. der bibl. Liter. B. 4. St. 5.). — Ph.s Ideen über Unsterblichkeit, Auferstehung und Vergeltung; und dessen Vorstellungen von dem Gattungsbegriffe und dem Wesen der Tugend; beides dargest. von Schreiter (in Keil's und Tzschirner's Analekten für das Stud. der Theol. B. 1. St. 2. Nr. 3. und B. 3. St. 2. Nr. 6.) — Planckii commentat. de principiis et causis interpretationis philonianae allegoricae. Gött. 1807. 4. — Ungeachtet Philo und sein jüngerer Volks- und Zeitgenosse Joseph bis an ihr Lebensende ohne Zweifel Juden geblieben, so hat doch John Jones in seinen ecclesiastical researches, or Philo and Josephus proved to be historians and apologists of Christ, of his fellowers and of the gospel (Lond. 1812. 8. vergl. mit Sequel to eccl. res. etc. Ebend. 1813. 8.) zu erweisen gesucht, daß beide Männer Christen, und zwar von der Secte der Ebioniten oder Nazaräer, gewesen seien.

Philo von Athen (Ph. Atheniensis) ein alter Skeptiker, Pyrrho's Schüler, von welchem sonst nichts bekannt ist. Diog. Laert. IX, 67. 69.

Philo von Byblus s. Sanchoniatho.

Philo von Larissa (Ph. Larissaeus) ein akademischer Philosoph, Klitomach's Schüler und Nachfolger zu Athen, ums J. 100 vor Chr. blühend. Wegen der Unruhen in Griechenland während des ersten mithridatischen Kriegs verließ er Athen und begab sich eine Zeit lang nach Rom, wo er ebenfalls Philosophie und Beredtsamkeit lehrte. Hier befand sich auch Cicero unter seinen Zuhörern. Plut. in vita Ciceronis et Cic. acad. I, 4. II, 4. 6. tusc. II, 3. N. D. I, 3. de orat. III, 28. Brut. c. 89. ep. ad div. IX, 8. XIII, 1. Von seinen Schriften ist nichts mehr übrig. Aus den angeführten Stellen aber sieht man, daß er auf der einen Seite die Stoiker bekämpfte, indem er deren angebliche Kriterien der Wahrheit für unzulänglich erklärte, auf der andern aber sich von der skeptischen Denkart der neuern Akademiker (seit Arcesilas und Karneades) wiederum zur dogmatischen Denkart der ältern (von Plato bis Arcesilas) hinneigte und daher nicht einmal einen wesentlichen Unterschied zwischen der ältern und neuern Akademie anerkennen wollte. Gleichwohl ward er selbst für den Stifter einer neuen Akademie (der vierten, wenn man Karneades als Stifter der dritten betrachtet) gehalten, dagegen aber wieder von seinem Schüler Antioch bestritten. S. d. Namen. — Uebrigens ist dieser Ph. mit seinen vorerwähnten Namensverwandten zuweilen verwechselt worden. Vergl. Jons. de scriptorr. hist. philos. III, 4. p. 225 ss. und Fabric. bibl. gr. Vol. 3. p. 118 ss.

Philodem von Gadara (Philodemus Gadarenus) ein epikurischer Philosoph des 1. Jh. vor Chr., der sich auch mit der Dichtkunst beschäftigte. Man findet daher noch einige Epigramme von ihm in den bekannten Sammlungen von Brunck und Jacobs. Auch sind noch einige Bruchstücke von seinen prosaischen Schriften über die Rhetorik und über die Musik vorhanden. Sie sind abgedruckt in den Antiquitatt. Hercull. T. I. et V. Die Schrift über die Musik (das Wort im weitern Sinne genommen, so daß es auch die epische und lyrische Poesie befasst) war gegen den Stoiker Diogenes Babyl. gerichtet. S. das Progr. von Schütz: In Philodemi περι μυσικης librum IV. nuper ab Academicis Herculanensibus editum. Jena, 1795. Fol. — Von einer andern Schrift dieses Ph. über Tugenden und Laster ist bis jetzt nichts aufgefunden worden, sowie auch nichts von eigenthümlichen Philosophemen desselben bekannt ist.

Philodoxie (von φιλειν, lieben, und δοξα, die Meinung) ist Meinungsliebhaberei — ein Fehler, der bei den Gelehrten, auch bei den Philosophen, häufig vorkommt, indem sie in ihre Meinungen gleichsam verliebt sind, wenn es auch ganz grundlose Hypothesen oder bloße Einfälle wären. Die Philosophie soll aber eigentlich der Philodoxie entgegen wirken, indem sie auf wissenschaftliche Gründlichkeit dringt. Darum sind auch die Philodoxen (besonders die, welche sich für Orthodoxen halten) der Philosophie nicht hold.

Philogyn (von φιλος, der Freund, und γυνη, das Weib) ist ein Weiberfreund oder eigentlich ein leidenschaftlicher und darum sehr veränderlicher Liebhaber der Weiber. Man denkt also dabei nicht an bloße Freundschaft, sondern an Geschlechtsliebe, und zwar an eine solche, die sich nicht gern binden lassen will. Daher giebt es viele Hagestolze, die doch Weiberfreunde sind. Solche Weiberfreundschaft heißt ebendeshalb Philogynie.

Philokratie (von φιλος, der Freund, und κρατειν, regieren oder herrschen) ist soviel als Herrschsucht. S. d. W.

Philolaos von Kroton oder Tarent (Philolaus Crotoniates s. Tarentinus) einer von den älteren Pythagoreern, größtentheils zu Heraklea in Lucanien lebend. Da er Zeitgenosse und Freund von Plato war, dem er auch pythagorische Schriften überließ, so kann er kein unmittelbarer Schüler von Pythagoras gewesen sein, wie Einige behauptet haben. Richtiger nennt ihn Cicero (de orat. III, 34.) einen Schüler des Archytas. Sein Zeitalter fällt daher ins 4. höchstens 5. Jh. vor Chr. Von den Schriften dieses Mannes, durch welche er zuerst die pythagorische Lehre bekannt gemacht haben soll, hat sich keine im Ganzen erhalten. Denn daß er Verf. des sog. goldnen Gedichts sei, ist unerweislich.

Von seiner Schrift über die Natur (περι φυσεως) kommen einige Bruchstücke, so wie Nachrichten von seinem Leben und seiner Lehre, bei andern alten Schriftstellern vor. Vergl. **Sext. Emp.** adv. math. VII, 92. **Diog. Laert.** III, 6. 9. VIII, 15. 84. 85. **Stob.** ecl. I. p. 298. 360—2. 418—22. 452—68. ed. Heer. **Plut.** de pl. ph. II, 5. **Jambl.** de vita Pyth. c. 23. 31. 36. **Gell.** N. A. III, 17. **Claud. Mam.** de statu an. II, 2. Aus jenen Bruchstücken und Nachrichten erhellet, daß Ph. ein denkender Kopf war und in manchen Puncten von der pythagorischen Lehre abwich, wiewohl sich bei der Dunkelheit dieser Lehre und bei der Verschiedenheit der Berichte von derselben auch jene Abweichungen nicht mit Sicherheit bestimmen lassen. Denn wenn z. B. gesagt wird, er habe die Welt und was in derselben aus dem Begränzenden und dem Unbegränzten construirt (ὅτι εκ περαινοντων και απειρων ὅ τε κοσμος και τα εν αυτῳ συναρμοχϑη — **Stob.** p. 456.), so ließe sich das wohl mit der pythagorischen Lehre von der Monas und Dyas als Principien der Dinge vereinigen. S. **Pythagoras.** Auch lässt sich nicht beweisen, daß er zuerst die Bewegung der Erde um die Sonne gelehrt habe, da seine Vorstellung vom Weltsysteme nicht genau bekannt ist. S. **Böckh's** Abh. de platonico systemate coelestium globorum et de vera indole astronomiae philolaicae. Heidelb. 1810. 4. vergl. mit Dess. Schrift: Philolaos des Pythagoreers Lehren, nebst den Bruchstücken seines Werkes. Berl. 1819. 8.

Philologie (φιλος, der Freund, und λογος, Vernunft und Sprache) kann ebensowohl Vernunftliebe (im Gegensatze von **Misologie**, Vernunfthaß) als Sprachstudium bezeichnen. Gewöhnlich nimmt man es aber in der letzten Bedeutung und nennt daher den Sprachforscher selbst einen **Philologen** und die Sprachwissenschaften **philologische Wissenschaften.** Da die Sprache ein Abbild der menschlichen Vernunft ist, so steht die Philologie mit der Philosophie in genauer Verwandtschaft. Es kann daher niemand ein gründlicher Philolog sein, ohne der Philosophie, noch ein gründlicher Philosoph, ohne der Philologie einen Theil seiner Studien gewidmet zu haben. Aber leider findet man auf beiden Seiten oft eine solche Isolirung, daß die Sprachforschung in leere Wortklauberei ausartet, und die philosophische Speculation so abstrus wird, daß ihr die Sprache gar nicht mehr folgen kann. Daher kommen auch so viele philosophische Schriften, welche der Sprache die größte Gewalt anthun, theils in der Wortbildung, theils in der Wortverknüpfung, um neue Kunstausdrücke zu machen und alten Gedanken den Anstrich neuer und tiefgeschöpfter Ideencombinationen zu geben. Die Verfasser solcher Schriften bedenken aber nicht, daß sie dadurch ihren Geisteserzeugnissen den

Eingang in die Menschenwelt erschweren und daß ebendarum diese Erzeugnisse oft nichts anders als todtgeborne Kinder sind oder doch nur ein kurzes Leben führen. — Uebrigens sind Grammatik, Lexikographik, Kritik und Hermeneutik die Hauptzweige der Philologie; die Alterthumskunde aber kann, da sie eigentlich zur Geschichte gehört, wie diese selbst, nur als eine Hülfswissenschaft des Philologen angesehn werden. Vergl. Philosophie.

Philonid von Theben (**Philonides Thebanus**) ein unmittelbarer Schüler von Zeno, dem Stifter der stoischen Schule. Da von eigenthümlichen Philosophemen desselben nichts bekannt ist, so scheint er seinem Lehrer völlig treu geblieben zu sein. Auch existiren keine Schriften von ihm. Diog. Laert. VII, 38. Mit dem Komödienschreiber Ph. von Athen, welcher früher lebte und von dessen Komödien noch einige Bruchstücke übrig sind, darf er nicht verwechselt werden.

Philopon (von *φιλος*, Freund, und *πονος*, Arbeit — also Arbeitsfreund) ist eigentlich nur der Beiname eines Mannes, der ursprünglich Johann hieß, aber unter jenem, von seinem außerordentlichen Fleiße hergenommenen, Beinamen bekannter ist (**Johannes Philoponus**). Sein Zeitalter ist ungewiß, indem ihn Einige ins 6. Andre ins 7. Jh. setzen. Doch scheint seine Blüthe um die Mitte des 6. Jh. zu fallen. Er hörte zu Alexandrien den heidnischen Philosophen Ammonius Hermiä, wiewohl er sich zum Christenthume bekannte, lehrte auch selbst zu Alexandrien Grammatik (daher sein andrer Beiname **Grammaticus Alexandrinus**) und Philosophie. Er bekämpfte auch die heidnischen Philosophen seiner Zeit, besonders den Simplicius, der ihn wieder heftig bestritt. Ungeachtet dieses Eifers für das Christenthum fiel er in den Verdacht der Ketzerei und ward daher auf der Kirchenversammlung zu Constantinopel im J. 681 nebst andern Ketzern förmlich verdammt. Diese theologischen Streitigkeiten Ph.'s gehen uns hier nichts an. Als Philosoph aber war er vorzugsweise der aristot. Philos. ergeben und darum widmete er auch seinen Fleiß vorzüglich der Erklärung der aristott. Schriften. Seine Commentare mögen aber zum Theil auch aus den mündlichen Vorträgen seines Lehrers über jene Schriften entstanden sein; weshalb man die Commentare dieser beiden Männer in den Handschriften oft verbunden oder unter einander gemischt findet. Auch schrieb er gegen Proklus und andre dem Christenthume abgeneigte Neuplatoniker, besonders in Bezug auf die Frage, ob die Welt von Ewigkeit her sei, was jene behaupteten, Ph. aber vornehmlich aus zwei Gründen leugnete, 1. weil die Welt vergänglich sei und das, was eine vorübergehende Dauer habe, nicht von Ewigkeit (das Endliche **a parte post** nicht unendlich **a parte ante**) sein könne — 2.

weil die Welt von Gott geschaffen sei, das Geschaffene aber nicht gleiche Dauer mit seinem Schöpfer haben könne — wobei Ph. freilich voraussetzte, was erst selbst zu erweisen war, also eine petitio principii machte. Von seinen philoss. Schriften sind ff. gedruckt: Adversus Procli Diadochi pro aeternitate mundi argumenta XVIII. solutiones. Gr. ed. Vict Trincavellus. Venet. 1535. fol. Lat. ex vers. Joh. Mahotii. Lugd. 1557. fol. (Diese Schrift ist sehr schätzbar, weil die Schrift des Pr., gegen welche sie gerichtet, verloren gegangen und man daraus deren Inhalt kennen lernt). — Commentarii in Aristotelis analytica priora (gr. Venet. 1536. fol. lat. ex vers. Guil. Dorothei. Ibid. 1541. fol.) analytica posteriora (gr. Venet. 1534. et 1554. fol. lat. ex vers. Andr. Gratioli. Ibid. 1542. 1559. 1568. fol. Paris. 1543. fol.) physica (gr. Venet. 1504 et 1535. fol. lat. ex vers. Joh. Bapt. Rasarii. Ibid. 1558. 1569. 1581. fol. — Betrifft nur die ersten 4 Bücher; die Erklärung der letzten 4 soll aber noch handschriftlich dasein) libb. III. de anima (gr. Venet. 1553. fol. lat. ex vers. Gentiani Herveti. Lugd. 1544. et 1558. fol. Venet. 1554 et 1568. fol.) libb. II. de generat. et corrupt. (gr. Venet. 1527. fol. lat. ex vers. Hieron. Bagolini. Venet. 1540. 1543. 1548. 1559. fol.) metaphysica (lat. ex vers. Franc. Patricii. Ferrar. 1583. fol. — Der griech. Text ist nur handschriftlich vorhanden). — Andre dem Ph. beigelegte philoss. Schriften sind minder bedeutend oder auch als untergeschoben verdächtig.

Philosoph, Philosophie und philosophiren (von φιλος, der Freund, und σοφια, die Weisheit) sind Ausdrücke, über deren Bedeutung die Philosophen selbst bis jetzt noch nicht einig sind. Was den geschichtlichen Ursprung derselben betrifft, so wird gewöhnlich Pythagoras als der Erste genannt, der den Titel eines Weisen (σοφος oder σοφιστης — denn beides hatte ursprünglich eine gleich gute Bedeutung) zu anmaßend für den Menschen fand und sich daher lieber als einen Freund oder Liebhaber der Weisheit (φιλοσοφος) bezeichnete, weil der Mensch immer nur im Streben nach der Weisheit begriffen sei. Cic. tusc. V, 3. Diog. Laert. I, 12. VIII, 8. In den ersten beiden Stellen wird Herakli des, in der letzten Sosikrates als Gewährsmann dieser Nachricht angeführt. Da indessen Beide in einer weit spätern Zeit lebten und der Erstere seinen Schriften viel Fabelhaftes einmischte (Cic. N. D. I, 13.), so ist die Nachricht freilich sehr unsicher. Deshalb vermuthet Meiners in seiner Geschichte der Wissenschaften in Griechenland und Rom (B. 1. S. 118 ff.) Sokrates möchte wohl der Erste gewesen sein, der sich einen

Philosophen genannt habe, um sich dadurch von den mit ihrer Weisheit prahlenden Sophisten zu unterscheiden. In der That kommen die Substantiven φιλοσοφος und φιλοσοφια erst bei den Sokratikern vor. Auch lässt Plato am Ende des Phädrus den Sokrates ausdrücklich sagen, nur Gott sei ein Weiser (σοφος); für den Menschen sei es daher ziemlicher, sich bloß einen Freund der Weisheit (φιλοσοφος) zu nennen. Indessen kommt das Zeitwort φιλοσοφειν doch schon bei Herodot (I, 30.) in einer Anrede des Krösus an Solon vor, und zwar als Participip zur Bezeichnung des Letztern als eines Mannes, der zur Erweiterung seiner Erkenntniß gereist sei (ὡς φιλοσοφεων θεωριας εἱνεκεν επεληλυθας). Es wäre also doch wohl möglich, daß man schon vor Sokrates Männer, die nach höheren Kenntnissen strebten, Philosophirende oder Philosophen genannt, Sokrates aber und seine Schule sich diese Benennung vorzugsweise angeeignet und nun auch das W. Philosophie zur Bezeichnung des Inbegriffs jener höhern Kenntnisse, und somit auch zur Bezeichnung einer aus tieferer Forschung nach den Gründen oder dem Wesen der Dinge hervorgehenden Wissenschaft gebildet hätten. Die Idee einer solchen Wissenschaft hat denn auch seit jener Zeit den Philosophen immer vorgeschwebt, ungeachtet sie sich sehr verschieden darüber ausgesprochen, seitdem Plato und Aristoteles angefangen, über den Begriff der Philosophie selbst zu philosophiren oder sich die Frage vorzulegen, was die Philosophie eigentlich sei oder sein solle. Wegen dieser mannigfaltigen Erklärungen oder Definitionen der Philosophie sind die Schriften zu vergleichen, welche im Art. Literatur der Philosophie Nr. 1. angeführt sind. Hier müssen wir uns auf folgende Bemerkungen beschränken. Wer da wissen will, was Philosophie sei, kann es eigentlich nicht von einem Andern erfahren, sondern er muß selbst philosophiren, mithin erst ein Philosoph werden, bevor er ein klares und deutliches Bewusstsein von dem Inhalte, Umfange und Zwecke jener Wissenschaft erlangen kann. Es fragt sich also vorerst: Was heißt philosophiren oder was hat man zu thun, um ein Philosoph zu werden? Hiezu lässt sich aber wieder keine förmliche und ausreichende Anweisung geben. Man kann nur ungefähr diejenige innere oder Geistesthätigkeit bezeichnen, die dazu erfoderlich ist. Denn daß man ohne eine beharrliche und angestrengte Thätigkeit des eignen Geistes (durch bloße Mittheilung oder Eingebung von außen) nicht zur Philosophie gelangen könne, versteht sich ja wohl von selbst. Die Philosophie sagt also gleichsam zu jedem, der sich ihrer bemächtigen will: Kehre in dich selbst ein (d. i. siehe von dem Aeußern weg, das dich umgiebt) und merke auf dich selbst (d. i. siehe hin auf dein Inneres, dein eigentliches Ich) um vor allen

Dingen dich selbst zu erkennen (d. i. die Vermögen, die Gesetze und die Schranken deiner gesammten Thätigkeit kennen zu lernen). Hast du dieß anhaltend und ernstlich genug gethan, und bist du sonst nicht auf den Kopf gefallen, so wirst du ein höheres oder tieferes Wissen in dir erzeugt haben, als jenes gemeine, das alle Menschen von Natur haben. Mittels desselben wirst du dir von dem Wie und Warum alles dessen, was dich als ein vernünftiges Wesen interessirt, eine Rechenschaft geben können, die dich selbst und, wenn es glücklich geht, auch wohl Andre zufrieden stellt. Ja du wirst von nun an ein klares, ruhiges, festes, in sich selbst harmonisches Bewusstsein haben von dir selbst und auch von der Außenwelt, von deinen Rechten und Pflichten in dieser, und deinen Aussichten und Hoffnungen in Bezug auf jene Welt. Du wirst also auch dann mit sicherem Schritte der Zukunft entgegengehn und dein Schicksal gern einer höhern Hand überlassen, die alles trägt und hält und lenkt. Hast du es nun durch dein Forschen und Denken dahin gebracht, so bist du ein Philosoph und besitzest eben die Wissenschaft, die man Philosophie nennt. Willst du aber für dieselbe einen andern Namen haben, so nenne sie Urwissenschaft; denn sie ist die Wissenschaft der Wissenschaften, weil alle anderen Wissenschaften ohne sie keinen Grund und kein Richtmaß, also auch keinen echt wissenschaftlichen Gehalt und Werth haben würden. Und willst du noch eine sogenannte Definition der Philosophie haben, so magst du sie entweder im popularen Style für eine Wissenschaft erklären, welche dem Menschen von allen seinen Ueberzeugungen und Handlungen eine möglichst befriedigende Rechenschaft giebt, oder im höhern d. h. gelehrten Style für eine Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes in seiner Gesammtthätigkeit oder noch kürzer für eine Wissenschaft von der Urform des Ichs; denn in, mit und durch diese muß doch zuletzt alles Göttliche und Menschliche, was nach den Stoikern die Philosophie erforschen soll, aufgefasst werden. Auch magst du allenfalls, wenn du das höchste Ziel bezeichnen willst, nach welchem die Philosophie strebt, sie für eine Wissenschaft vom Absoluten erklären. Du wirst aber dann freilich eingestehn müssen, daß sie dieses Ziel nur theilweise und annähernd erreichen kann. Ueberhaupt wirst du immer dessen eingedenk sein, daß die Philosophie zu keiner Zeit und in keinem Kopfe ganz fertig, sondern überall in stetiger Fortbildung begriffen ist, weil sie eine unendliche Aufgabe des menschlichen Geistes ist, daß es daher nie und nirgend eine absolute Philosophie geben kann. Du wirst dich dann auch nicht darüber wundern, daß die Philosophen bis jetzt weder über den Begriff noch über den Inhalt und Umfang ihrer Wissenschaft

ganz einig geworden; daß sie also noch heute mit einander darüber streiten und kämpfen, selbst mit großer Heftigkeit, wegen des Interesses, das für Kopf und Herz des Menschen mit allen philosophischen Untersuchungen verknüpft ist; daß sie ferner eine eigenthümliche, mit vielen Kunstwörtern ausgestattete, Sprache reden, die sich fast in jedem Munde anders ausnimmt, so daß, wenn Mehre von ihnen zugleich vernommen werden, es beinahe klingt, als habe sich ihre Sprache wie beim babylonischen Thurmbaue verwirrt. Ja du wirst dich nicht einmal darüber mehr wundern, wenn du siehst und hörst, wie Manche von ihnen etwas närrisch reden und handeln; denn es sagte schon ein alter Philosoph, daß kein Genie ohne einen Anstrich von Narrheit sei; und es streift überhaupt gar oft im Menschenleben das Ungemeine ans Gemeine und das Erhabne ans Lächerliche. Endlich wirst du wohl auch hieraus begreifen, daß man der Philosophie, wie sehr auch ihre Lehren von gewissen herrschenden Vorstellungsarten abweichen mögen, keine Fesseln anlegen dürfe; denn sie kann nur dann und da gedeihen, wann und wo ihr die großen Gesellschaften, Staat und Kirche genannt, gestatten, sich mit voller Freiheit zu entwickeln und auszubilden. — Ist denn aber, könnte noch jemand fragen, die Philosophie auch anwendbar auf das Leben? Ist sie nicht eine viel zu speculative oder abstruse Wissenschaft, die, wenn man sie auf das Leben anwenden wollte, demselben sogar gefährlich werden könnte? Auf diese Frage mag statt unsrer ein großer Staatsmann antworten, der vor kurzem noch als Premierminister das Ruder eines Staates führte, wo man sich auf das Praktische, auf das, was fürs Leben anwendbar ist, vielleicht am besten versteht, wo aber die Philosophie eben so, wie bei uns, auch ihre Verächter und Feinde hat. In einer Parlementsrede über den Handel mit Seidenwaaren, der doch von der Philosophie ziemlich weit abliegt, ließ sich nämlich Canning unter andern so vernehmen: „Ich „sehe keinen triftigen Grund, der wider die Anwendung der Philo„sophie — man verzeihe, daß ich mich dieses Einigen so verhassten „Wortes bediene — auf die gewöhnlichen Dinge im menschlichen „Leben wäre. Meiner Meinung nach müssen diese Angelegenheiten „nach abstracten Principien, nur nach Zeit und Umständen modi„ficirt, verwaltet werden. Der Geist und die Lehrsätze derer, die „gegenwärtig meinen ehrenwerthen Freund (Huskisson wegen „seiner liberalen Handelsprincipien) verfolgen, sind völlig den Lehr„sätzen gleich, zu welchen sich alle diejenigen bekannten, die immer „die Feinde der Wohlthäter des Menschengeschlechts waren. Diese „Grundsätze und dieser Geist waren es, welche Turgot's Leben „vergifteten und Galilei in die Kerker der Inquisition brachten. „Durch diese Vorstellungen lassen sich diejenigen beherrschen, welche

„den Strom der Gesittung gern wieder zur Quelle zurückleiten „möchten; Schwachsinnige, die, unfähig zu den Höhen zu gelangen, „von wo man die menschliche Natur aus einem erhabnern Gesichts„puncte übersieht, sich darüber trösten und dafür rächen, indem sie „die höher begabten Wesen verleumden, welche diese Höhen erreich„ten. Es ist mir nicht unbekannt, daß es hier zu Lande eine po„litische Faction giebt, welche alle Fortschritte in der Bildung als „Rückschritte zum Jacobinismus betrachtet. Diese Faction meint, „ein rechtlicher Mann könne nicht ohne verbrecherischen Zweck und „die Absicht, die Grundfesten der Größe seines Landes zu unter„graben, danach streben, sein Land im Niveau der Fortschritte der „politischen Wissenschaften zu erhalten und dessen Gang nach den „verschiednen Weltumständen zu leiten. Ich meines Theils halt' „es für die Pflicht eines brittischen Staatsmanns, sowohl in den „Angelegenheiten, die das Innere, als in jenen, die das Aeußere „betreffen, den Weg einzuschlagen, der die Mitte zwischen den Ex„tremen hält, gleich sehr die Excesse des Despotismus als die der „Zügellosigkeit zu vermeiden, die Macht mit der Freiheit in Einklang „zu bringen, keine waglichen und übertriebnen Versuche zu unter„nehmen, doch eben so wenig sich der Anwendung aller wohlüber„legten Theorien zu widersetzen, und überhaupt alle hochherzigen „und wahrhaft liberalen Ideen zum Wohle des Landes die„nen zu lassen." — Diese Ideen sind aber eben ein Erzeugniß der philosophirenden Vernunft; und darum könnte man auch die Philosophie schlechtweg oder vorzugsweise die Vernunftwissenschaft nennen. S. d. W. desgl. Allwissenschaft, Weltweisheit und Wissenschaftslehre. Auch sind die nächstfolgenden Artikel mit dem gegenwärtigen zu verbinden. Wegen der zusammengesetzten Ausdrücke: Philosophie der Ehe, der Natur, des Rechts, der Religion, der Sitten ꝛc. sind diese Hauptwörter selbst nachzusehn. — Wegen der Eintheilung der Philosophie s. philosophische Wissenschaften.

Philosophaster ist ebensoviel als ein Afterweiser, ein unechter Philosoph oder Sophist. S. d. W. Daher Philosophasterei auch ein seichtes philosophisches Geschwätz bedeutet.

Philosopheme s. Philosophumene.

Philosophisch heißt alles, was sich auf Philosophen und Philosophie (s. d. Art.) bezieht oder damit in irgend einer, nähern oder entferntern, Verbindung steht. Die genauere Bedeutung wird aber immer durch das Substantiv bestimmt, welches mit jenem Adjective zusammengestellt wird; weshalb wir in den nächstfolgenden Artikeln die gewöhnlichsten Zusammenstellungen dieser Art, alphabetisch geordnet, anführen und erläutern wollen.

Philos. Amalgam s. Amalgam.

Philos. Bart und Mantel (barba et pallium philosophorum). Diese beiden Aeußerlichkeiten der Wissenschaft gehören nothwendig zusammen und stehen mit der Geschichte derselben in einer seltsamen Verbindung. Als nämlich die cynische Philosophenschule auf den Einfall gekommen war, das menschliche Leben durch Zurückführung auf das natürlichste Bedürfniß und durch Vernachlässigung alles dessen, was Anstand und Sitte heischte, möglichst zu vereinfachen, suchten die Glieder dieser Schule sich auch äußerlich vor andern Menschenkindern auszuzeichnen. S. Cyniker, auch Antisthenes und Diogenes. Sie erklärten daher das Verschneiden, Putzen und Salben des Barts für eine Art von verderblichem Luxus und suchten eine Ehre darin, ihren Bart so lang, zottig und ungeschmückt als möglich zu tragen. Eben so warfen sie das enge Unterkleid (χιτων) als etwas Ueberflüssiges weg und trugen bloß das weite Oberkleid (τριβων) oder den Mantel. Hierin folgten ihnen auch (obwohl nicht mit solcher Uebertreibung) manche Philosophen andrer Schulen, besonders der stoischen, die mit jener selbst in Ansehung ihres Ursprungs verwandt und gleichsam eine Tochter derselben war. S. Stoa und Zeno von Cittium. Ja es legten sogar zuweilen Frauen den Philosophen-Mantel an, wenn sie von der Philosophie Profession machten, wie Hypatia; und selbst der Kaiser Antonin trug kein Bedenken, ihn noch eine Zeit lang fort zu tragen, nachdem er bereits den größten Thron der alten Welt bestiegen hatte. Daher ist diese Kleidungsart gleichsam ein sprüchwörtliches Symbol des philosophischen Lebens oder der Philosophenwürde geworden, wie die Kutte oder Kapuze ein Symbol des Mönchsstandes. Ueberhaupt hatten manche alte Philosophenschulen einige Aehnlichkeit mit den spätern christlichen Mönchsorden, auch in Ansehung des gemeinsamen Lebens. So wenig aber die Kutte oder Kapuze den Mönch macht, eben so wenig machen Bart und Mantel den Philosophen. Die Weltweisen thun daher wohl daran, wenn sie sich wie andre vernünftige Leute kleiden und nehmen, um nicht vor der Welt lächerlich oder gar verächtlich zu werden, weil dadurch die Weltweisheit an Einfluß auf die Welt verlieren würde. Uebrigens zeichneten sich auch die alten Pythagoreer durch ihre Bekleidung aus. S. Pythagorischer Bund.

Philos. Baukunst ist die Kunst, ein Lehrgebäude oder System der Philosophie aufzuführen. Man kann aber dabei im Grunde nicht anders verfahren, als bei Errichtung jedes andern wissenschaftlichen Lehrgebäudes, wenn das Ganze Gründlichkeit, Deutlichkeit, Ordnung und Zusammenhang haben soll, also nach logischen Regeln. Vergl. philos. Methoden und philos. Systeme.

Philos. Beruf kann immer nur ein innerer sein; er hangt also ganz allein vom philos. Geiste ab. S. d. W. Denn von dem äußern Berufe heißt es hier, wie überall: „Viel sind berufen, aber wenig auserwählt."

Philos. Bestialität s. Rationalismus.

Philos. Bewusstsein ist nichts anders als das durch Philosophiren hervorgebrachte Bewusstsein des Ichs. Indem nämlich der Philosoph auf die Thatsachen seines natürlichen Bewusstseins reflectirt, dieselben in Begriffe und Worte fasst, vergleicht und zergliedert, und so die Gesetze aufsucht, von welchen jene Thatsachen selbst abhangen, entsteht ihm ein höheres Bewusstsein, welches insofern, als das Philosophiren selbst eine künstliche Thätigkeit des menschlichen Geistes ist, auch ein künstliches ist, aber doch auf jenem natürlichen beruht. Wäre dieses nicht der Fall, so wär' es nur ein erkünsteltes Bewusstsein, wodurch der Mensch auch wohl sich selbst verkünsteln könnte, wie es wirklich gar vielen Philosophen ergangen ist. Uebrigens vergl. Bewusstsein.

Philos. Bildung oder Cultur ist ein höherer Grad von geistiger Bildung, der nicht bei allen gebildeten Menschen und Völkern angetroffen wird. Die Griechen waren zwar schon vor Thales ein gebildetes Volk; aber erst mit diesem begann ihre philos. Bildung. Denn nun erst traten Männer unter ihnen auf, deren Geist eine bestimmte Richtung auf philosophische Probleme nahm, um sie wissenschaftlich zu lösen. So war es auch mit den Römern vor und nach Cicero, obgleich ihre philos. Bildung eben so weit, als die künstlerische, hinter der griechischen zurückblieb, weil ihr Geist mehr auf das Praktische, auf Staats- und Kriegshändel gerichtet war. Eben so finden wir noch heute in und außer Europa manches sehr gebildete Volk, das doch noch keinen Anspruch auf philos. Bildung machen kann. In America aber hat sich bis jetzt noch gar keine Bildung der Art gezeigt, ob es gleich nicht unwahrscheinlich ist, daß, wie jetzt schon ihre Romanschreiber Cooper und Irwing mit Walter Scott und Andern wetteifern, künftig auch dort Männer auftreten werden, welche mit Hume, Locke, Newton u. A. wetteifern werden. Uebrigens vergl. Bildung.

Philos. Biographie s. Biographie.

Philos. (eigentlich unphilos.) Charlatanismus s. Charlatanismus.

Philos. Chiliasmus s. Chiliasmus.

Philos. Construction s. Construction.

Philos. Cultur s. philos. Bildung.

Philos. Despotismus wird von Einigen der Dogmatismus (s. d. W.) genannt, weil er seine Principien willkürlich

setzt und Willkür immer der Charakter des Despotismus ist. S. d. W. An sich kann die Philosophie nicht despotisch sein, da sie wesentlich auf Befreiung des Geistes von den Fesseln der Unwissenheit, des Irrthums, des Aberglaubens, der Barbarei und Roheit ausgeht. Daher können stets nur einzele philosophirende Subjecte eine dem Despotismus ähnliche Gesinnung und Handlungsweise zeigen. Diese Gesinnung und Handlungsweise ist aber dann auch nicht echt philosophisch.

Philos. Dialog oder philos. Gespräch s. Dialog.

Philos. Einleitung s. Einleitung.

Philos. Encyklopädie s. Encyklopädie.

Philos. Enthusiasmus ist theils logisch (Begeisterung für das Wahre) theils ethisch (Begeisterung für das Gute). S. Begeisterung und Enthusiasmus.

Philos. Epos s. Epos.

Philos. Erkenntniß ist nichts anders als die durch Philosophiren entstandne Erkenntniß. Von der gemeinen Erkenntniß unterscheidet sie sich durch ihr wissenschaftliches Gepräge; von der historischen und der mathematischen Erkenntniß aber, die desselben Gepräges empfänglich sind, unterscheidet sie sich dadurch, daß sie 1. nicht wie jene bloß das in Raum und Zeit Gegebne und so, wie es gegeben ist, auffasst, sondern die Gründe alles in Raum und Zeit Gegebnen oder Geblichen, also alles Wirklichen und Möglichen, zu erforschen sucht, um es in seiner Gesammtheit und Nothwendigkeit zu erkennen; und daß sie 2. nicht wie diese bloß die in Raum und Zeit construirbare Größe, das Messbare und Zählbare, zu bestimmen sucht, sondern auch hier das allem Messbaren und Zählbaren, mithin allem Sinnlichen zum Grunde Liegende und selbst das darüber hinaus Liegende, mithin das Uebersinnliche zu erkennen sucht, so weit dieß überhaupt möglich. Uebrigens vergl. Erkenntniß, Geschichte und Mathematik.

Philos. Facultät ist diejenige Abtheilung des Lehrerpersonals auf den Hochschulen, welcher vorzugsweise die Pflege und der Vortrag der Philosophie anvertraut ist, welche daher auch die Macht hat, Lehrer der Philosophie zu schaffen (quae facultatem habet doctores philosophiae creandi) — was freilich mehr dem Titel als der Wirklichkeit nach zu verstehen, weil kein Mensch in der Welt den Andern zum wirklichen Lehrer der Philosophie machen kann. Da man jener Facultät ursprünglich alle sogenannten freien Künste (s. d. W.) zuwies, so wurden ihre Lehrer auch Magistri artium liberalium genannt. Und da sich bei immer fortschreitender Erweiterung des Gebiets der menschlichen Erkenntniß auch die Lehrfächer auf den Hochschulen vermehrten, so ward nach

und nach der philos. Fac. alles zugewiesen, was nicht in den drei übrigen Facultäten gelehrt wurde, Mathematik, Physik, Geschichte, Geographie, Philologie u. s. w. Daher ist es gekommen, daß im akademischen Sprachgebrauche auch diese Wissenschaften mit dem Titel der philosophischen beehrt werden, was sie doch eigentlich nicht sind. S. philosophische Wissenschaften. Daß die philos. Fac. dem akademischen Range nach die letzte geworden, ungeachtet sie ihrer wahren Bestimmung nach die erste sein sollte, weil die Wissenschaften, welche sie lehrt, die Basis aller menschlichen Bildung sind und daher auch humanistische Studien genannt werden, hat seinen zufälligen Grund darin, daß die übrigen Facultäten mit der Kirche und dem Staate näher verbunden sind und daher auch stets von diesen großen Gesellschaften mehr begünstigt wurden. Ebendarum trat auch oft die philos. Fac. sowohl mit jenen beiden Gesellschaften als mit den drei übrigen Facultäten in Opposition. Daraus entstand eine Art von Streit der Facultäten, der bald ein eitler Rangstreit, bald ein heilsamer Wettstreit, bald auch ein wirklicher und zuweilen sehr heftiger Meinungsstreit war, wobei, wie es in der Welt zu gehen pflegt, kein Theil einen entscheidenden und dauerhaften Sieg errang. Darauf bezieht sich auch die bekannte Streitfrage, ob die Philosophie eine Magd (ancilla) oder eine Herrin (domina) der Theologie, der Jurisprudenz und der Medicin sei. Kant hat aber diese Frage am besten, wenigstens am witzigsten, dahin entschieden, daß sie wohl eine Magd sein möge, jedoch keine Schleppen- sondern eine Fackelträgerin. S. Kant's Streit der Facultäten. In dess. vermischten Schriften. B. 3. S. 457 ff.

Philos. Frauen s. d. Art. Frau Nr. 5.

Philos. Geist ist die natürliche Anlage zum Philosophiren, die man auch philos. Talent und im höhern Grade philos. Genie nennt. Denn da das Philosophiren eine Kunst ist, so bedarf sie, wie jede höhere Kunst, zu ihrer glücklichen Ausübung einer besonders günstigen Naturanlage, die sich nicht weiter erklären lässt. Die Anlage genügt aber freilich nicht; sie muß, wie jede andre, entwickelt und ausgebildet werden, wenn sie Früchte bringen soll. Dazu kann dann ebensowohl ein lebendiger Vortrag der Philosophie beitragen, wenn er recht anregend auf das Gemüth des Hörers wirkt, als das Studium solcher philosophischen Schriften, die selbst aus einem wahrhaft gebildeten philos. Geiste hervorgegangen, wie die Schriften von Plato, Aristoteles, Leibnitz, Kant u. A. Dadurch wird erst der philos. Geist zu einer wirklich philosophirenden Vernunft erhoben. Außerdem könnt' es leicht geschehen, daß jener Geist mehr phantasirte, als philosophirte, sich also wenigstens nicht als einen echt philosophischen be-

währte. Solcher Zwittergeschöpfe unter den philosophischen Geistern hat es in ältern und neuern Zeiten gar viele gegeben, deren auch einige viel Aufsehn gemacht haben. Ihr Ruhm ist aber nicht von Dauer gewesen.

Philos. Geschichte wäre eigentlich eine mit philosophischem Geiste geschriebne Geschichte. Man versteht aber darunter gewöhnlich die **Geschichte der Philosophie** selbst. Da hierüber schon oben unter dieser Rubrik das Nöthige gesagt worden, so verweisen wir hier darauf.

Philos. Gespräch s. **Dialog.**

Philos. Grammatik s. **Grammatik.**

Philos. Grundsätze s. **Principien der Philosophie.**

Philos. Grundwissenschaft s. **Grundlehre.**

Philos. Journale s. **Philos. Zeitschriften.**

Philos. Kritik ist etwas anders als **kritische Philosophie.** S. **Kriticismus.** Jene ist nämlich die Beurtheilung philosophischer Werke und der darin aufgestellten Behauptungen. Diese Beurtheilung wird aber immer schwankend bleiben, so lange sich die Philosophen nicht über die Principien ihrer Wissenschaft vereinigt haben. Denn der Beurtheilte kann mit Recht sagen: „Ich gehe von ganz andern Principien aus, als nach welchen du „mich richtest, und erkenne daher die deinigen so wenig an, als du „die meinigen." Die philos. Kritik wird daher ihr Richteramt am besten verwalten, wenn sie sich an die Principien des zu beurtheilenden Werkes selbst hält und untersucht, einmal, ob diese Principien den Foderungen entsprechen, die man an Principien der Wissenschaft überhaupt zu machen berechtigt ist — ob sie unmittelbare und absolute oder nur mittelbare und hypothetische Gewissheit haben — und dann, ob sie gehörig durchgeführt und überall festgehalten worden — ob man also nach diesen Principien consequent verfahren sei. In diesem Geiste sollten auch von Rechts wegen alle **philosophische Recensionen,** in welchen eben die philos. Kritik ihr Amt verwaltet, abgefasst sein. Alles andre Polemisiren hilft zu gar nichts, als die Gemüther zu verwirren und zu verbittern. Vergl. **recensiren.**

Philos. Kunstsprache besteht in gewissen Ausdrücken und Formeln, welche der Philosophie wie jeder andern Wissenschaft eigen sind (termini technici). Es ist damit wohl viel Misbrauch getrieben worden, theils durch unnöthige Vermehrung derselben, theils durch Anwendung am unrechten Orte. An sich ist aber der Gebrauch solcher Ausdrücke und Formeln nicht zu tadeln, wenn sie nur die Begriffe recht treffend bezeichnen. **Aristoteles** und **Kant** haben am meisten zur Ausbildung derselben beigetragen.

S. Ueber Gesch. der philos. Kunstspr. unter den Deutschen; in Fülleborn's Beiträgen. St. 4. Nr. 2.

Philos. Literatur s. Literatur der Philosophie.

Philos. Mantel s. philos. Bart.

Philos. Mathematik s. Mathematik und mathematisch.

Philos. Methoden sind Verfahrungsarten der philosophirenden Subjecte beim Philosophiren selbst. An und für sich betrachtet kann es freilich nur Eine Methode geben, welche echt philosophisch ist und zu dem Ziele führt, welches der Philosoph vor Augen hat, nämlich ein wahres System der Philosophie zu Stande zu bringen. Dieß ist die wissenschaftliche Methode überhaupt. S. Methode und Wissenschaft. Da es aber doch mehre Wege geben kann, welche, wenn auch nicht geradezu, nach demselben Ziele führen, so ist auch in Ansehung jener Verfahrungsweise eine gewisse Mannigfaltigkeit möglich. Ja wenn man dabei auf alle philosophirende Individuen Rücksicht nehmen wollte, so würd' es eben so viele besondre Methoden geben. Da diese Mannigfaltigkeit aber völlig unbestimmbar ist, indem sie ins Unendliche geht, weil immer andre Individuen auf dem Gebiete der Philosophie auftreten, so kann hier nur von gewissen Hauptverfahrungsarten die Rede sein. Deren giebt es eigentlich nur drei, eine thetische, welche auch die dogmatische, eine antithetische, welche auch die skeptische, und eine synthetische, welche auch die kritische heißt. Darum nennt man diese Methoden auch Dogmatismus, Skepticismus und Kriticismus, unter welchen Titeln jede besonders in diesem W. B. dargestellt und beurtheilt ist; weshalb hier darauf verwiesen wird. Zu jenen dreien haben aber Einige noch eine vierte hinzugefügt und sie als die einzig gültige empfehlen, nämlich die eklektische. Von dieser ist unter dem W. Eklekticismus gehandelt. — Wegen Anwendung der mathematischen Methode auf die Philosophie s. mathematisch.

Philos. Organismus s. Organ und philos. Wissenschaften.

Philos. Principien s. Principien der Philosophie.

Philos. Probleme sind Aufgaben, welche die Philosophie zu lösen hat. Sie gehen eigentlich ins Unendliche, weil sich immer neue aufwerfen lassen und weil auch die Auflösung selten ganz befriedigend (wenigstens für Andre) gelingt. Daher entstehen immer neue Versuche der Auflösung sehr alter philos. Probleme, und jedes neue System ist als ein solcher Versuch anzusehn. Wollte man indessen alles auf gewisse Hauptprobleme zurückführen, so könnte

man diese am einfachsten so ausdrücken: 1. Wer bin ich? 2. Was weiß ich? 3. Was soll ich? 4. Was wird aus mir? — So einfach aber auch diese Fragen klingen, so viel Zurüstung fodern sie, wenn sie gründlich beantwortet werden sollen. Denn die erste betrifft die ganze, sowohl sinnliche als übersinnliche, Natur des Menschen; die zweite umfasst das ganze Gebiet der Erkenntniß; die dritte bezieht sich auf alle unsre Rechte und Pflichten; und die vierte auf unsre Hoffnungen für die Zukunft. Die Philosophie kann daher nur durch eine allmählich fortschreitende Untersuchung jene Fragen zu beantworten suchen; und darum hat man auch die ganze Wissenschaft wieder in gewisse Theile zerlegt. S. philos. Wissenschaften.

Philos. Quodlibet s. Quodlibet.

Philos. Räsonnement s. Räsonnement.

Philos. Recension s. philos. Kritik und recensiren.

Philos. Roman s. Roman.

Philos. Schreibart (dictio s. stylus philos.) sollte eigentlich — abgesehn von dem Gebrauche der philos. Kunstsprache (s. d. Art.) — in wissenschaftlichen Werken keine andre sein, als die gute prosaische Schreibart überhaupt — also sprachrichtig, bestimmt, verständlich, wohlgebildet, wo möglich auch wohlklingend, wenn das Geschriebne gesprochen wird. Aber leider haben viele philosophische Schriftsteller diese Regeln der guten Schreibart dermaßen vernachlässigt, daß ihre Schriften im Lesen höchst peinliche Gefühle erregen müssen. Sprachwidrigkeiten, Unbestimmtheiten, Dunkelheiten und Ungelenkigkeiten haben sich selbst die größten Denker (z. B. ein Kant) zu Schulden kommen lassen. Manche schrieben auch in einem phantastischen, halb poetischen, halb prosaischen Style; besonders einige neuere Naturphilosophen, welche hierin die ältesten zu ihrem Muster nahmen, indem diese wegen Mangels einer wissenschaftlich gebildeten Prosa ihre Philosopheme oft sogar in Versen darstellten, wie Xenophanes, Parmenides, Empedokles u. A. Jene Philosophen bedachten aber nicht, daß sie durch eine der philosophirenden Vernunft nicht zusagende poetisch-prosaische Darstellungsweise nicht nur der Wissenschaft nicht dienten, sondern auch ihrem eignen Ruhme schadeten. Denn ihre Schriften versanken nur um so schneller in den Strom der Vergessenheit. Was Cicero (de N. D. III, 14) von Heraklit dem Dunkeln sagte: Qui quoniam, quid diceret, intelligi noluit, omittamus, oder auf gut deutsch: „Wer nicht „verstanden sein will, verdient auch nicht gelesen zu werden" — das sollten sich alle Schriftsteller, insonderheit aber die philosophischen, gesagt sein lassen. Denn es giebt der lesenswerthen Schrif-

ten, die auch gut geschrieben sind, so viele, daß keine Lebenszeit zureicht, sie alle zu lesen. Warum sollte man also mit den schlecht geschriebnen seine Zeit, das kostbarste von allen Gütern, verderben? Der Vorwand, daß die Sprache nicht hinreiche, eure originalen Gedanken gut auszudrücken, ist nur eine leere Ausflucht, womit ihr entweder eure Ungeschicklichkeit oder eure Trägheit bemänteln wollt. Lernt nur erst ordentlich denken, so werdet ihr auch, wenn ihr euch einige Mühe gebt, ordentlich schreiben lernen! — Vergl. die Abh. von Leibnitz (in dess. Werken von Dutens. B. 4. S. 36 ff.): De stylo philosophico. Auch sagt Voltaire in seinem Zadiq (Ch. VII.) ein sehr treffendes Wort über den Styl der Vernunft, welcher eben kein andrer ist als der philosophische. Es heißt nämlich hier unter andern: L'envieux et sa femme prétendirent, que dans son (Zadig's) discours il n'y avait pas assez de figures, qu'il n'avait pas fait assez danser les montagnes et les collines. Il est sec et sans génie, disaient-ils; on ne voit chez lui ni la mer s'enfuir, ni les étoiles tomber, ni le soleil se fondre comme de la cire; il n'a point le bon style oriental. Zadig se contentait d'avoir le style de la raison. Derselbe Schriftsteller sagt aber auch noch ein andres eben so treffendes Wort in seiner Diatribe du docteur Akakia (oeuvr. T. 46. p. 26.): C'est le defaut de la jeunesse de croire que des choses communes peuvent recevoir un charactère de nouveauté par des expressions obscures. Nur darin hat Voltaire Unrecht, daß er dieß bloß als einen Fehler der Jugend betrachtet; denn man findet ihn leider auch oft genug bei Männern, die schon über die Vierzig hinaus sind.

Philos. Schriften s. Literatur und Literatur der Philosophie.

Philos. Schulen sind Vereine von Philosophen, die in ihren philosophischen Strebungen eine gemeinschaftliche Richtung und zufolge derselben auch gewisse Ansichten, Methoden oder Systeme angenommen haben, die sie mündlich oder schriftlich fortzupflanzen suchen. Solche Schulen hat es zu allen Zeiten gegeben. Thales soll zu Milet 600 J. vor Chr. die erste unter den Griechen gestiftet haben, wiewohl es zweifelhaft ist, ob dieß eine wirkliche Schule im spätern Sinne war. — Die Namen dieser Schulen waren sehr verschieden. Bald nannten sie sich nach den Stiftern, wie die pythagorische, die sokratische, die epikurische, die pyrrhonische, bald nach den Ländern oder Städten oder auch den Lehrplätzen, wo sie gestiftet, wie die ionische, die eleatische, die akademische, die stoische, bald nach andern Anlässen, wie die peripatetische, die cynische u. a. Schulen. Manche führten auch mehre Namen zugleich. So hieß die ioni-

sche auch die physische, die pythagorische auch die italische, die akademische auch die platonische, die aristippische auch die cyrenaische. Chronologisch folgen diese Schulen so auf einander: Jonische (thaletische oder physische) italische (pythagorische und xenophanische oder eleatische) attische (sokratische). Aus dieser gingen hervor: Megarische (euklidische) akademische (platonische) cynische (antisthenische) cyrenaische (aristippische) elische (phädonische). Aus der akademischen gingen wieder hervor: Peripatetische (aristotelische) und alexandrinische (neuplatonische, welche nach und nach auch jene in sich aufnahm). Aus der cynischen die stoische (zenonische) aus der cyrenaischen die epikurische (wenigstens dem Geiste nach) aus der elischen die eretrische (menedemische) und vielleicht auch die skeptische (pyrrhonische). S. alle diese Namen. — Im Griechischen heißen solche Schulen auch *αγωγαι* (von *αγειν*, führen — daher der Vorsteher einer solchen Schule *αγωγος*) im Lateinischen **sectae**. S. den folg. Art. Cicero (de orat. III, 16. 17.) nennt sie auch Philosophen-Familien oder Geschlechter (**familiae, genera philosophorum.**) — Es betrachteten aber die alten Philosophen die von ihnen gestifteten Schulen als eine Art von Privateigenthum; sie verfügten darüber in ihren Testamenten und bestimmten auch meistens selbst ihre Nachfolger, oder die Schüler wählten dazu einen aus ihrer Mitte, den sie für den Würdigsten hielten. In manchen Schulen wurde nicht bloß gelehrt, sondern man lebte auch in einem genauern geselligen Verbande. Besonders war dieß in der pythagorischen der Fall. Man findet aber auch Spuren davon unter den Stoikern und Epikureern. An Besoldung der Lehrer der Philosophie von Seiten des Staats war in den ältern Zeiten nicht zu denken. Der Staat bekümmerte sich wenig oder gar nicht um die Philosophenschulen, wenn sie nicht etwa mit der Staatsreligion in Widerstreit geriethen. Späterhin aber findet man unter den Ptolemäern und den römischen Kaisern in Alexandrien, Athen, Rom u. a. O. auch besoldete Lehrer der Philosophie; wobei manche Kaiser die kluge Maßregel befolgten, daß sie keine Schule vor der andern begünstigten, sondern mehre Lehrer der Philosophie aus verschiednen Schulen anstellten. Doch hing dieß alles von der Laune und dem guten Willen der Kaiser ab. Die Besoldungen blieben oft aus und es ward den Schulen selbst überlassen, für ihre Fortdauer zu sorgen. Nachdem aber die heidnischen Philosophenschulen durch das zur Herrschaft gelangte Christenthum im römischen Reiche verdrängt waren, gab es eigentlich gar keine philosophischen Schulen im eigentlichen Sinne mehr. Denn in den christlichen Schulen, welche die Kirche begründete, wurde die Philosophie nur als Nebensache und auf eine höchst beschränkte Weise

gelehrt, bis im Mittelalter die schlechtweg sogenannte scholastische Philosophie herrschend wurde, von welcher ein eigner Artikel handelt. In unsern Zeiten giebt es zweierlei Arten von Philosophenschulen. Die eine wird von den sogenannten philosophischen Facultäten auf unsern Hochschulen, wo der Staat die Lehrer der Philosophie anstellt und besoldet, gebildet. Die andre bildet sich selbst nach Art der griechischen Schulen durch ausgezeichnete Denker, wie die leibnitz-wolfische, die kantische u. s. w., deren Glieder aber überall zerstreut leben und zum Theile nur schriftlich die Philosophie bearbeiten.

Philos. Secten sind ein natürliches Erzeugniß der philosophischen Schulen (s. den vor. Art.) und fallen gewissermaßen mit diesen zusammen. Daher beziehn sich auch Vossii de philosophiae et philosophorum sectis libb. II. (Haag, 1658. 4.) und Ryssel's Supplemente dazu (Lpz. 1690. und Jena, 1705. 4.) auf beide zugleich. Vergl. Häresе. Denn wenn ein ausgezeichneter Denker eine Schule gestiftet und in derselben eine gewisse Art zu philosophiren geltend gemacht hatte, so folgten ihm hierin gewöhnlich mehr oder weniger andre Denker. Von diesem Folgen (sequi) haben eben die Secten ihren Namen (nicht von secare, theilen). So nennt Seneca (ep. 92.) seine eigne Schule secta stoica. Man nennt daher auch in der Geschichte der Philosophie von der Zeit an, wo in und mit den Schulen solche Secten entstanden, die Wissenschaft selbst eine Sectenphilosophie (ph. sectaria). Wie nun alle Dinge in der Welt zwei Seiten, eine gute und eine böse, haben, so verhält es sich auch mit dem Sectenwesen in der Philosophie. Es hat viel Unheil gestiftet — Zänkerei, Haß, selbst Thätlichkeiten; wie im Mittelalter die Secten der Nominalisten und Realisten oft handgreiflich mit einander kämpften. Aber es hat auch die Geister in Regsamkeit erhalten und Funken aus ihnen hervorgelockt, die späterhin das Gebiet der Wissenschaft erleuchteten. Die Secten ergänzten sich also gleichsam gegenseitig, indem eine die Einseitigkeit der andern ans Licht stellte. Man muß daher so billig sein, und das, was nun einmal in der Beschränktheit der menschlichen Natur liegt und sich ebendeswegen auch auf andern Erkenntnißgebieten wiederfindet, nicht der Philosophie ausschließlich zum Vorwurfe machen.

Philos. Skiagraphie s. Skiagraphie.

Philos. Sprache s. Ideographik und philos. Kunstsprache. Von der letztern hangt auch der philos. Sprachgebrauch größtentheils ab.

Philos. Sprachlehre (grammatica philos. s. universalis) s. Grammatik.

Philos. Stein (lapis philos.) s. Stein der Weisen.

Philos. Stolz oder vielmehr Philosophenstolz — denn was man damit meint, ist vielmehr unphilosophisch — ist nur eine besondre Art des Gelehrtenstolzes. S. gelehrt.

Philos. Styl s. philos. Schreibart und Styl.

Philos. Sünde (peccatum philosophicum) ist eine Ausgeburt der jesuitischen Moral. Diese Moral, welche eigentlich alle Moral vernichtet, versteht nämlich unter jener Sünde eine solche, welche dem Menschen darum nicht zugerechnet werden könne, weil er nicht den Willen gehabt habe, Gott zu beleidigen. Man sieht aber leicht ein, daß auf diese Art alle Sünden entschuldigt werden könnten, weil man nur vorgeben dürfte, man habe keineswegs Gott beleidigen wollen. Und im Grunde will auch niemand Gott beleidigen. Ja man kann es nicht einmal, selbst wenn jemand so rasend wäre, es zu wollen. S. Beleidigung. Es hangt also diese Lehre mit der von der Intention zusammen, vermöge welcher es nur darauf ankommt, der Handlung eine gute Richtung unterzulegen, um sie für gut oder wenigstens erlaubt zu erklären. S. Jesuitismus.

Philos. Systeme heißen die mannigfaltigen Gestaltungen der philosophischen Erkenntniß in Bezug auf ihren wissenschaftlichen Charakter. S. System. Zwar kann es der Idee nach nur Ein solches System geben, welches seinem Inhalte nach durchaus wahr und seiner Gestalt nach durchaus vollkommen, folglich in jeder Hinsicht allgemeingültig wäre. So lange jedoch dieses absolute System noch von keinem Philosophen aufgestellt und von den übrigen als solches anerkannt ist, so lange wird es auch eine Mehrheit von philosophischen Systemen geben. Wieferne nun dieselben von der Individualität der philosophirenden Subjecte, so wie von Umständen des Orts und der Zeit, die wieder auf jene Subjecte Einfluß haben, abhangen, insoferne muß die Geschichte der Philosophie davon Nachricht geben. Es sind also in dieser Beziehung die geschichtlichen Artikel dieses Wörterbuchs unter den Namen derjenigen Philosophen zu vergleichen, welche dergleichen Systeme aufgestellt haben; z. B. aristotelisches S. unter Aristoteles, platonisches S. unter Plato u. s. w. Abstrahirt man aber von diesen Besonderheiten, so giebt es nur drei allgemeine oder Grundsysteme der Philosophie, nämlich die Systeme des Realismus, des Idealismus und des Synthetismus, worüber gleichfalls in besondern Artikeln das Nöthige sich findet. Hier ist nur noch zu bemerken, daß diese Systeme mit den drei Hauptmethoden des Philosophirens in natürlicher Verbindung stehen. Realismus und Idealismus sind zwei einander widerstreitende dogmatische Systeme. Synthetismus ist das kritische System. Ein skeptisches System aber kann es nicht geben, weil der Skepticismus

alle Systeme vernichten will. S. philos. Methoden, auch Dogmatismus, Kriticismus und Skepticismus.

Philos. Talent s. philos. Geist.

Philos. Tugend (virtus philosophica) wird auch die natürliche genannt. Man versteht nämlich darunter diejenige Tugend, welche die natürliche oder Vernunftmoral lehrt, und setzt ihr die christliche entgegen, welche die Moral des Christenthums als eine positive lehrt. Da aber diese Moral mit jener in allen Hauptlehren übereinstimmt, so findet in Ansehung der Tugend, welche beide lehren, kein Unterschied statt. Es kann ja überhaupt nur eine Tugend geben, wie und weil es nur eine Wahrheit geben kann. Es hangt aber mit jener schielenden Unterscheidung die ungereimte Behauptung Augustin's zusammen, daß die sog. Tugenden eines Sokrates und andrer als tugendhaft gepriesenen Heiden nur glänzende Sünden (splendida peccata) gewesen. Es wäre wohl zu wünschen, daß alle Christen jenen Heiden an tugendhafter Gesinnung und Handlungsweise gleich kommen möchten. Dann würd' es viel besser um das Christenthum stehn. Auch könnte man wohl eher die Tugenden der meisten sog. Heiligen glänzende Sünden nennen. Uebrigens muß freilich zugestanden werden, daß alle menschliche Tugend (sie sei heidnisch oder christlich, philosophisch oder nicht philosophisch) unvollkommen sei.

Philos. Urvolk soll ein Volk sein, welches zuerst zu philosophiren angefangen und von welchem aus sich dann alle philosophische Bildung über die übrigen Völker weiter verbreitet habe. Die Annahme eines solchen Volkes lässt sich aber gar nicht geschichtlich rechtfertigen; ja man kann sie nicht einmal als wahrscheinliche Hypothese zulassen. Denn die Anlage zum Philosophiren ist allen Menschen und allen Völkern gegeben; sie konnte sich also überall entwickeln, wo die äußern Bedingungen dazu gegeben waren, ohne daß ein Volk von dem andern erst Anleitung dazu bekommen musste. Man hat auch immer nur herumgerathen, welches jenes Volk gewesen. Bald sollten es die Hebräer oder Phönicier, bald die Aegyptier oder Aethiopier, bald die Indier oder gar die Sinesen sein. Ist von wirklicher d. h. wissenschaftlicher und urkundlich erweislicher Philosophie die Rede, so könnte man eher die Griechen als jenes Volk betrachten, da sie die Lehrmeister der Römer und mittels der Römer auch der übrigen europäischen Völker in der Philosophie gewesen. Sie sind aber doch zu jung dazu, wenn man sie mit andern gebildeten Völkern des Alterthums vergleicht, und haben gewiß von außenher Manches empfangen, was sie nur weiter verarbeiteten oder nach ihrem Geiste gestalteten. Vergl. griechische Philosophie, so wie auch ägyptische, äthiopische, hebräische, indische u. s. w.

Philos. Wissenschaften. Ein alter Philosoph (Seneca im 89. Briefe an seinen jungen Freund Lucilius) wünschte, die ganze Philosophie möchte unsrem Geiste eben so wie das Weltganze zur Anschauung gegeben werden können; dieß, meint' er, würde uns ein der Welt ähnliches Schauspiel gewähren. (Utinam, quemadmodum universi mundi facies in conspectum venit, ita philosophia tota nobis posset occurrere, simillimum mundi spectaculum!). Aber so wenig wir das Weltganze mit einem Blick überschauen, eben so wenig kann auch die ganze Philosophie auf einmal in unser Bewusstsein treten. Wir können uns ihrer nur allmählich und theilweise bemächtigen; und eben dieß ist der Grund, warum die Philosophen von jeher ihre Wissenschaft, die doch eigentlich nur Eine ist, in eine Mehrheit von Wissenschaften zerlegt oder, wie man's nennt, eine Eintheilung der Philosophie versucht haben. Die Nothwendigkeit und Nützlichkeit einer solchen Eintheilung, um den Inhalt und Umfang der Wissenschaft dem Bewusstsein soviel als möglich in einem Gesammtüberblicke zu vergegenwärtigen, erkannte auch jener Philosoph an. (Res utilis et ad sapientiam properanti utique necessaria, dividi philosophiam et ingens corpus ejus in membra disponi. Facilius enim per partes in cognitionem totius adducimur). Man hat dieß neuerdings den Organismus der Philosophie genannt, indem man sich die Wissenschaft unter dem Bilde eines organischen Körpers vorstellte, der, obwohl eine streng geschlossene Einheit, doch auch zugleich eine Mannigfaltigkeit von Gliedern zeigt. Indessen sind die Philosophen über die Theile ihrer Wissenschaft so wenig als über den Begriff derselben einig, und zwar rührt jene Uneinigkeit meist von dieser her. Wer das Ganze unter einem andern Gesichtspuncte auffasst, wird dieß auch in Ansehung der Theile thun. Die bei den Alten gewöhnlichste Eintheilung war die in Logik (pars rationalis) Physik (p. naturalis) und Ethik (p. moralis). Sie stammte aus der platonischen Schule als der ersten, welche eine Eintheilung der Philosophie versucht hat — denn vor Plato findet sich keine Spur der Art; man philosophirte gleichsam ins Blaue hinein, ohne an eine Gränzbestimmung zu denken — ob sie aber von Plato selbst herrühre, ist ungewiß. Augustin (de civit. dei VIII, 4) legt sie zwar demselben geradezu bei. Aber Sextus (adv. math. VII, 16) sagt, Plato habe diese Eintheilung nur der Möglichkeit nach (dynamisch) aufgestellt, indem er von physischen, ethischen und logischen Dingen gehandelt habe; der Wirklichkeit nach (mit wörtlicher Bestimmtheit) hätten sie erst die Akademiker seit Xenokrates und die Peripatetiker aufgestellt. Doch folgten dieser Eintheilung nicht alle alten Philosophen. Manche verwarfen die Logik, oder die Physik, oder beide als unnütz, und

beschränkten die Philosophie auf bloße Ethik. Manche fügten noch die Politik (p. civilis) hinzu, die von Andern wieder unter der Ethik befasst wurde. Aristoteles scheint neben jener Eintheilung zuerst die in theoretische und praktische aufgebracht, und jener die Logik und Physik, dieser die Ethik und Politik, zu welcher er auch die Oekonomik rechnete, untergeordnet zu haben. Doch finden sich auch Spuren, daß er außer jenen noch eine erste Philosophie im Sinne hatte und zur theoretischen Philosophie auch die Mathematik zählte, so wie die Theologik. (**Aristot.** metaph. I, 2. IV, 1. VI, 1. VII, 11. **Diog. Laert.** V, 28. **Plut.** de placitis philoss. I. prooem.) Dabei ist es auffallend, daß, ungeachtet eine seiner Schriften den Titel Metaphysik führt, doch er selbst weder in dieser noch in einer andern Schrift eine mit diesem Namen ausdrücklich bezeichnete Wissenschaft aufführt. S. Metaphysik. Manche alte Philosophen gaben ihrer Wissenschaft sogar 6 Theile, wie Kleanth, der sie in Dialektik, Rhetorik, Ethik, Politik, Physik und Theologik zerfällte. **Diog. Laert.** VII, 41. Diese Verschiedenheit in der Eintheilung der Philosophie hat bis auf die neuesten Zeiten fortgedauert, so daß sich ein langes Verzeichniß solcher Eintheilungen geben ließe, wenn dieß nicht zu weitläufig wäre. Am kürzesten und leichtesten lässt sich vielleicht das weite Gebiet der Philosophie auf folgende Art übersehn. Zuerst muß die Philosophie, wenn sie den synthetischen oder progressiven Gang eines wohlgeordneten Systems befolgen will, für ihre eigne Grundlage sorgen; sie muß ihre eignen Principien herbeischaffen, da sie als Urwissenschaft dieselben von keiner andern Wissenschaft entlehnen kann. Dieser Theil wird also am schicklichsten die urwissenschaftliche Grundlehre (Fundamental- oder Elementar- oder schlechtweg erste Philosophie) genannt werden können. Aus dieser muß die urwissenschaftliche Folgelehre (Derivativphilosophie) hervorgehn, welche, vorausgesetzt, daß das Gesammtvermögen des Ichs theils ein vorstellendes (theoretisches) theils ein bestrebendes (praktisches) sei, selbst wieder in eine Vorstellungslehre (theoretische oder Speculativphilosophie) und eine Bestrebungslehre (praktische oder Activphilosophie, auch Ethik oder Moral im weitern Sinne) zerfällt. Wäre nun von der weitern Gliederung dieser beiden Haupttheile die Rede, so würde man dort zuerst das bloße Denken in der Denklehre (Logik), dann das wirkliche Erkennen in der Erkenntnisslehre (Metaphysik), endlich die Beziehung alles Vorgestellten auf unser Wohlgefallen oder Misfallen daran, mithin das geschmackvolle Urtheilen in der Geschmackslehre (Aesthetik) — hier aber zuerst das bloß rechtliche Verhalten des Menschen in der Rechtslehre (Dikäologie), dann das wahrhaft tugendliche Verhalten in

der Tugendlehre (Aretologie, auch Ethik oder Moral im engern Sinne) endlich die Beziehung alles Erkenn- und Erstrebbaren auf eine höhere Ordnung der Dinge, mithin das religiose Verhalten in der Religionslehre (Eusebiologie oder Ethikotheologie) — alles dieß würde man, sag' ich, nach der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes zu erwägen haben. Daraus ergäbe sich folgende tabellarische Uebersicht der philosophischen Wissenschaften im eigentlichen oder strengen Sinne:

I. Grundlehre.
II. Folgelehre.
  1. Vorstellungslehre.
    a. Denklehre.
    b. Erkenntnisslehre.
    c. Geschmackslehre.
  2. Bestrebungslehre.
    a. Rechtslehre.
    b. Tugendlehre.
    c. Religionslehre.

Man hat aber den Begriff der philosophischen Wissenschaften dadurch sehr erweitert, daß man die Philosophie nach Art der Mathematik auch in die reine und die angewandte eintheilte. Jene sollte bloß das Ursprüngliche, Transcendentale oder a priori Bestimmte in der Gesammtthätigkeit des Ichs sich aneignen, diese aber auch auf das Erfahrungsmäßige, Empirische oder a posteriori Bestimmte in derselben Rücksicht nehmen. Da aber die Erfahrung in jeder Beziehung für uns unendlich mannigfaltig ist, so kam man in große Verlegenheit, wie man die angewandte Philosophie begränzen sollte. Wollte man etwa dabei auf die gewöhnliche Eintheilung der höhern Lehranstalten in vier Facultäten sehen und daher alles zur angewandten Philosophie rechnen, was in der philosophischen Facultät außer der reinen gelehrt wird, so würden alle philologische, historische, mathematische, physikalische rc. Wissenschaften zu den philosophischen gehören, wodurch das Gebiet der Philosophie ungebürlich erweitert würde. Es giebt daher nur zwei Wege, der angewandten Philosophie eine bestimmte Gränze anzuweisen. Entweder man rechnet dahin alle anthropologische Wissenschaften und nennt dann dieselben philosophische Wissenschaften im weitern Sinne. S. Anthropologie. Oder man bestimmt die Theile der angewandten Philosophie nach den Theilen der theoret. und prakt. Philosophie, und unterscheidet dann eine reine und angewandte Logik, Metaphysik u. s. w. Auf die Grundlehre aber ist natürlich ein solcher Unterschied nicht anwendbar, weil diese es ausschließlich mit rein philosophischen oder transcendentalen Untersuchungen zu thun hat; weshalb sie auch vorzugsweise Transcenden-

talphilosophie heißen kann. S. Grundlehre und transcendental.

Philos. Wörterbücher sind eine Art von anatomischer Präparaten-Sammlung, in der man wohl die Glieder und Gliederchen des menschlichen Körpers kennen lernen kann, aber nicht diesen Körper selbst in seiner Fülle und Lebendigkeit. Wie aber solche Sammlungen immer ihren großen Werth haben, so auch jene Wörterbücher, wenn sie nicht bloß die Wörter erklären, sondern auch die Sachen selbst erläutern, mithin sogenannte Realwörterbücher sind. Sie dienen dann zur schnellen Belehrung über einzele Gegenstände der Wissenschaft, bieten Stoff zum weitern Nachdenken und geben Gelegenheit, manches in einem andern Lichte und mit mehr Genauigkeit zu betrachten, als es an seinem Orte im Systeme geschehen würde. Ueberdieß verhüten sie auch durch Entkleidung der Wissenschaft von der systematischen Form, daß der Geist nicht von dieser Form, die immer etwas Verführerisches hat, zu sehr geblendet oder gleichsam bestochen werde. Kurz sie gewähren dem Geiste eine freiere Bewegung, wie auf einem Spaziergange, wo man auch die Bäume, Sträuche und Kräuter nicht systematisch geordnet findet und sie doch mit großem Nutzen und Vergnügen einzeln betrachten kann, man mag Botaniker sein oder nicht. Auch könnte man ein Werk dieser Art mit einer kleinen Bibliothek vergleichen, die aus lauter alphabetisch geordneten Monographien bestände. — Daß solche Werke ein wirkliches Bedürfniß des menschlichen Geistes sein müssen, erhellet daraus, daß man von jeher auf dessen Befriedigung gedacht hat. Kaum hatte Plato in der Akademie eine förmliche Philosophenschule gestiftet und Werke hinterlassen, die bei allem Reize der Darstellung doch auch viel Dunkles und Unverständliches enthielten, so erschien auch bereits ein philos. W. B., das erste Werk dieser Art, das mir aus dem Alterthume bekannt ist, aber freilich ein sehr dürftiges und unbeholfenes Werkchen, wie es beim Anfange zu gehen pflegt. Dieß sind die Ὅροι oder Definitiones, die man in den Ausgaben der platonischen Werke gewöhnlich am Ende findet. Hier werden die philosophischen Hauptbegriffe kurz und meist im platonischen Sinne erklärt, so daß man es auch ein platonisches W. B. nennen kann, ob es gleich weder streng alphabetisch geordnet noch von Plato selbst verfasst ist. Vielleicht ist dessen Neffe und Nachfolger Speusipp der Verfasser, da ihm Diogenes Laert. (IV, 5.) ausdrücklich eine Schrift unter jenem Titel beilegt. — Hierauf folgten mehre Werke dieser Art, die sich bald mehr an die Wörter und Redensarten hielten (wie Timaei lex. vocum platonicarum. Ed. Ruhnkenius. Leid. 1754. 8. A. 2. sehr verb. u. verm. Ebend. 1789. 8.) bald mehr an die Sachen oder Gedanken (wie Wagner's W. B. der plat.

Philos. Gött. 1799. 8.). — Doch widerfuhr diese Ehre nicht bloß der plat. Philos., sondern man behandelte in solchen Werken auch dieselbe zugleich mit andern Systemen. Dahin gehört besonders das (vielleicht erste gedruckte Werk dieser Art:) **Seminarium totius philosophiae aristotelicae et platonicae, nec non stoicae. Ed. Joh. Bapt. Bernardus.** Vened. 1582. Fol., worauf bald das **Lex. philos. de ambiguitate verborum** (Frkf. 1597. Fol.) und mehre andre folgten. — Umfassender, nicht bloß die philosophischen Kunstwörter, sondern auch die Sachen selbst mit Erwähnung verschiedner Meinungen darüber erklärend, doch meist mit vorherrschenden aristotelisch-scholastischen Ansichten, war das **Lexicon philosophicum**, welches der Prof. Steph. Chauvin zu Berlin 1692 zuerst herausgab. — Noch reichhaltiger war des Theologen Joh. Geo. Walch's philos. Lex. (Lpz. 1726. 8.) welches oft wiederholt und zuletzt mit vielen Zusätzen und neuen Artikeln vermehrt worden von Just. Christi Hennings (A. 5. Ebend 1775. 2 Bde. 8.) — Darauf folgten die neuern und bessern Werke von Lossius (neues philos. allg. Reallex. Erf. 1803—7. 4 Bde. 8.) Wenzel (neues vollst. philos. Reallex. Linz, 1806—8. 2 Bde. 8.) Mellin (1. Encyklopädisches W. B. der kritischen Philos. Züllichau, nachher Jena u. Lpz. 1797—1804. 6 Bde in 12 Abtheill. 8. — 2. Kunstsprache der krit. Philos. aus Kant's Schriften gesammelt und alphabetisch geordnet. Jena u. Lpz. 1798. 8. — 3. Allgemeines W. B. der Philos. Magdeb. 1805—7. 2 Bde 8.) und Schmid (W. B. zum leichtern Gebrauche der kantischen Schriften. N. A. Jena, 1798. 8.). Von dem durch Maimon begonnenen philos. W. B. erschien nur 1 Stück (Berl. 1791. 8.). — Auch kann hieher gerechnet werden der von Jakob veranstaltete Auszug aus Bayle's großem historisch-krit. W. B. (unter dem Titel: B.'s philos. W. B. oder die philoss. Artikel aus B.'s historisch-krit. W. B. Halle, 1796—7. 2 Thle. 8.). — Endlich hat Feder das Ideal eines philos. W. B. (im encyklop. Journ. Cleve, 1774. womit eine Recension verschiedner Werke dieser Art in der N. Leipz. Lit. Zeit. 1806. St. 22. u. 23. zu vergleichen) entworfen. Es ist jedoch dieses Ideal weder von ihm selbst noch von einem Andern bis jetzt realisirt worden, weil es überhaupt viel leichter ist, zu sagen, wie etwas sein soll, als es auszuführen. Wegen des vorliegenden W. B. aber, das unstreitig eben so wenig alle Ansprüche befriedigen wird, vergl. die Vorrede zu demselben.

Philos. Zahlenlehre s. Pythagoras, auch Moderat und Nikomach.

Philos. Zeitschriften haben mit den Wörterbüchern (s. d. vor. Art.) die Zerstückelung der Wissenschaft in eine Menge von

kleinern und größern Abhandlungen oder Aufsätzen über einzele zur Wissenschaft gehörige Gegenstände oder Materien gemein, unterscheiden sich aber von denselben wieder dadurch, daß sie sich an keine alphabetische Ordnung binden und in ein größeres Detail eingehn, als bei einem Wörterbuche möglich ist. Daher sind die Zeitschriften vorzüglich dazu geeignet, einen einzelen Gegenstand recht ausführlich zu behandeln und auch neue Beiträge zur Wissenschaft zu liefern. Manche derselben sind rein wissenschaftlich, manche kritisch und literar-historisch, manche auch beides zugleich. Wie mag es aber zugehn, daß gerade die der Philosophie gewidmeten Zeitschriften am wenigsten langen Bestand hatten? Lag die Schuld an den Herausgebern, die zu einseitig und parteiisch einem Systeme huldigten, oder an dem Publicum, das zu wenig an den Forschungen der Philosophen theilnahm und daher die Herausgeber nicht genug unterstützte? Vielleicht tragen beide Theile gemeinsam die Schuld. — Die vornehmsten Zeitschriften dieser Art dürften etwa folgende sein: (Heumann's) **Acta philosophorum** d. i. gründliche Nachrichten aus der **Historia philosophica**, nebst beigefügten Urtheilen von den dahin gehörigen alten und neuen Büchern. Halle, 1715—23. 18 Stcke. in 3 Bdn. 8. Diese philos. Zeitschr. ist vielleicht die erste und älteste ihrer Art. Auch hat sie zu ihrer Zeit viel Gutes gewirkt und viel Beifall gefunden. Als Fortsetzungen dienten: (Hager's) philos. Büchersaal. Lpz. 1741—4. 8. und philos. Untersuchungen und Nachrichten. Lpz. 1744—5. 8. — Götting. philos. Bibliothek. Herausgeg. von Ch. E. von Windheim. Hannov. 1749—57. 9 Bde. 8. Ebenders. gab heraus: Bemühungen der Weltweisen vom J. 1700 bis 1750. Nürnb. 1751 — 4. 6 Bde. 8. — Jenaische philos. Bibliothek. Herausgeg. von Daries. Jena, 1759—60. 2 Bde. 8. — Philos. Bibliothek. Herausgeg. von Riedel. Halle, 1768. 8. — Philos. Bibliothek. Herausgeg. von Sattler. Lpz. 1771. 8. — Bibliothek der Philos. und Literat. Herausgeg. von Zobel. Frkf. a. d. O. 1774—5. 2 Bde. 8. — Neue philos. Bibliothek. (Erst von Faber, dann von Hennings herausgeg.) Lpz. 1774—6. 2 Bde. 8. — Neuste philos. Literatur. Herausgeg. von Lossius. Halle, 1778—82. 7 Stcke. 8. Später gab Ders. heraus: Uebersicht der neuesten philos. Literatur. Gera, 1784—5. 3 Stcke. 8. — Denkwürdigkeiten aus der philos. Welt. Herausgeg. von Cäsar. Lpz. 1785—8. 6 Bde. 8. Ebenders. gab heraus: Philosophische Annalen. 1787—93. 2 Thl. in 4 Bden. 8.— Philos. Magazin. Herausg. von Eberhard. Halle, 1788—92. 4 Bd. 8. Als Fortsetzung: Philos. Archiv. Berl. 1792 — 5. 2 Bde. 8. — Philos. Bibliothek. Herausgeg. von Feder und Meiners. Gött. 1788—91. 4 Bde. 8. — Neues philos. Magazin. Herausgeg.

von Abicht und Born. Lpz. 1789—91. 2 Bde. 8. Der Erste gab auch in Gesellschaft mit mehren Gelehrten heraus: Philos. Journal. Erlangen, 1794—5. 3 Bde. 8. — Philos. Journal für Moralität, Religion und Menschenwohl. Herausgeg. von Schmid und Snell. Gießen, 1793—5. 4 Bde. 8. — Philos. Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrter. Herausgeg. von Niethammer und (seit 1797) Fichte. Neustr. u. Jena, 1795 ff. 8. (Endete 1798 mit B. 9. H. 2.) — Annalen der Philos. und des philos. Geistes. Herausg. von Jakob. Halle u. Lpz. 1796—7. 2 Jhgänge. 4. — Philos. Museum. Herausgeg. von Buhle und Bouterwek. Gött. 1798—9. 2 Bde. 8. Der Zweite gab auch heraus: Neues Museum der Philos. und Literat. Lpz. 1802 ff. 8. Es erschienen aber nur einige Hefte. — Allg. Bibliothek der neuesten philos. Literat. Herausgeg. von Schmid, Grohmann und Snell. Gießen, 1799 ff. 8. Es erschienen auch davon nur einige Stücke. — Kritisches Journal der Philos. Herausgeg. von Schelling und Hegel. Tübing. 1802 ff. 8. Es endete schon 1803 mit B. 2. St. 3. Später gab der Erste ein auch bald wieder eingegangenes Journ. für speculative Physik (Naturphil.) heraus. — Beiträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philos. beim Anfange des 19. Jh. Herausgeg. von Reinhold. Hamb. 1801—3. 6 Hfte. 8. — Zeitschrift für die Philosophie. Herausgeg. von Fischhaber. Stuttg. 1818 ff. 8. — Auch kann das seit 1811 von Delbrück, Erfurdt, Herbart, Hüllmann, Krause und Vater herausgegebne, aber auch schon wieder eingegangene, Königsberger Archiv für Philosophie, Theologie, Sprachkunde und Geschichte, zum Theil hieher gerechnet werden.

Philosophismus wird meistens im verächtlichen oder gar gehässigen Sinne gebraucht, wie wenn man sagt, der Philosophismus schade der Religion oder der Sittlichkeit oder dem Staate. Man versteht also darunter eigentlich eine falsche Philosophie oder Afterweisheit. Denn die wahre Philosophie oder die echte Weisheit kann unmöglich in irgend einer Beziehung schädlich sein. Sie muß vielmehr den menschlichen Geist in jeder Hinsicht, also auch in religiöser, moralischer und politischer Hinsicht bilden, mithin die höchsten Zwecke der Menschheit nicht bloß wissenschaftlich bestimmen, sondern auch für das Leben selbst befördern. Man verwechselt daher bei jenem höchst ungerechten Vorwurfe die Philosophie mit der Sophistik. S. d. W. Es giebt aber freilich Menschen, welche Philosophie so von Grund aus hassen, daß sie jedes philosophische Räsonnement als Philosophismus verschreien. Diese verweisen wir daher zurück auf den Artikel: Philosoph, Philosophie und Philosophiren.

Philosophumene (φιλοσοφουμενα) oder kürzer Philosopheme (φιλοσοφηματα) sind einzele philosophische Lehren oder Aussprüche, dergleichen man auch in Zeiten, wo man aufgehört hatte, selbst zu philosophiren, sammelte, um sich wenigstens an fremden Philosophemen zu ergötzen. Solche Sammlungen wurden dann auch wohl, um ihnen ein höheres Ansehn zu geben, berühmten Namen untergeschoben, z. B. dem Plutarch (de placitis philosophorum) dem Origenes (φιλοσοφουμενα) u. A. Durch diesen Betrug wird aber selbst ihre Brauchbarkeit in historisch-philosophischer Hinsicht vermindert.

Philostrat (Flavius Philostratus) von Lemnos oder Athen, ein Rhetor und Sophist des 2. und 3. Jh. nach Chr., theils zu Athen theils zu Rom lehrend. Um die Philosophie hat er sich nur in geschichtlicher Hinsicht einiges Verdienst erworben, indem er außer andern Werken auch kurze Lebensbeschreibungen der Sophisten (s. d. Art.) in zwei Büchern und eine ausführliche Lebensbeschreibung des Apollonius (s. d. Art.) in acht Büchern hinterlassen hat — wenn anders diese beiden Werke einen und denselben Verfasser haben. Jener Ph. darf auch nicht mit seinem Neffen oder Schwestersohne gleiches Namens verwechselt werden, der ebenfalls ein Rhetor und Sophist war, sich aber in philosophischer Hinsicht gar nicht ausgezeichnet hat. Man unterscheidet beide gewöhnlich durch den Beisatz: Ph. der Aeltere und Ph. der Jüngere. Beider Werke zugleich haben herausgegeben Morellus (Par. 1608. Fol.) und Olearius (Lpz. 1709. Fol.). Vergl. Heyne's opuscula acadd. Nr. 5. und Aretin's Abh. über die Mnemonik im Tübinger neuen lit. Anzeiger. 1808. Apr. Nr. 16. S. 217 ff., wo dieser Gelehrte zu beweisen sucht, daß die beiden obigen Werke nicht von demselben Verfasser herrühren.

Phlegmatisches Temperament s. Temperament. Wenn man einen Menschen selbst einen Phlegmatiker oder kürzer ein Phlegma nennt, so will man eben damit andeuten, daß bei ihm ein solches Temperament vorherrsche. Denn etwas Phlegma hat wohl jeder Mensch, wie jedes geistige Getränk.

Phonetik (von φωνη, die Stimme) ist die Kunst des richtigen und wohlgefälligen Gebrauchs der Stimme sowohl beim Sprechen als beim Singen. S. Gesangkunst und Sprechkunst.

Phönicische Philosophie ist ein sehr zweideutiges Ding. Daß die Phönicier ein schon früh gebildetes Volk waren, leidet keinen Zweifel, ungeachtet es zweifelhaft ist, ob sie die Buchstabenschrift selbst erfunden oder bloß von Andern (namentlich von den Aegyptiern) entlehnt und dann weiter (besonders unter den Griechen durch Kadmus) verbreitet haben. Die Künste und Wissenschaften aber, die man ihnen vorzugsweise zuschrieb, bezogen sich meist

nur auf Industrie, Handel und Schiffahrt. Daher nennt sie Strabo (geogr. XVI. p. 757) zwar Philosophen, jedoch mit dem beschränkenden Beisatze, daß sich ihre Philosophie bloß auf Astronomie und Arithmetik bezogen habe (φιλοσοφοι περι την αστρονομιαν και αριθμητικην). Das Wort Philosophie wird also hier im weitesten Umfange genommen. Doch werden von den alten Schriftstellern auch noch besonders zwei Männer erwähnt als angebliche phönicische Philosophen, nämlich Mochus (oder Ochus) und Sanchoniathon. Man vergleiche daher diese Namen und die auf dieselben (vornehmlich auf den letztern) bezüglichen Schriften. Außerdem findet man auch in den Mémoires de l'acad. des inscr. T. 31. 34. 38. einige Abhandlungen von Mignot und Foucher über die Phönicier und deren wissenschaftliche Bildung.

Phonognomik nennen Einige denjenigen Theil der Physiognomik (s. d. W.), welcher die Menschen nach ihrer Stimme (φωνη) beim Sprechen beurtheilen lehrt. Wiewohl nun die Stimme auch etwas Charakteristisches hat, so ist sie doch allein ein sehr trügliches Merkmal vom Innern des Menschen. Nur in Verbindung mit andern Merkmalen hat sie einige Bedeutung.

Phonographik s. Ideographik.

Phormio oder Phormion, ein Schüler Plato's, der ihn zu den Eleern gesandt haben soll, um deren Verfassung nach platonischen Ideen zu verbessern. Es ist aber weder von dem Erfolge dieser politischen Mission, noch von eignen Philosophemen und Schriften dieses Platonikers etwas Näheres bekannt.

Phoronomie (von φορα, die Bewegung, und νομος, das Gesetz) ist die Theorie von den Kräften und Gesetzen der Bewegung oder die Bewegungslehre. S. d. W.

Photius, Patriarch von Constantinopel im 9. Jh. nach Chr. (Photius Constantinopolitanus), zu welcher Würde er als Laie, da er vorher bloß Kriegs- und Staatsdienste gethan hatte, im J. 857 oder 858 so schnell erhoben wurde, daß er in sechs Tagen alle Stufen der hierarchischen Leiter durchlief. Allein diese schnelle Erhebung brachte weder ihm selbst noch der Kirche Segen, indem unter ihm das Schisma zwischen der griechischen und der römischen Kirche zum völligen Ausbruche kam und er selbst seiner Würde zweimal entsetzt wurde, so daß er endlich, in ein armenisches Kloster verwiesen, daselbst 891 oder 892 starb. Er hat sich um die Philosophie nur dadurch ein kleines Verdienst erworben, daß er in einem während seiner Gesandtschaft an den Chalifen zu Bagdad verfassten Werke, welches längere und kürzere, genauere und flüchtigere, Auszüge aus vielen alten Schriften (zum Theil auch mit Beurtheilungen nach Art unserer Recensionen, so daß Ph. als der erste Recensent in diesem Sinne angesehen werden kann) enthält und

daher dessen Bibliothek oder Myriobiblion genannt wird, auch Manches aus jetzt verlornen Schriften alter Philosophen aufbewahrt hat. Dav. Höschel (Augsb. 1601. Fol.) und Andr. Schott (Augsb. 1606. Genf, 1613. Rouen, 1653. Fol) haben es herausgegeben und erläutert. Vergl. **Joh. Henr. Leichii diatr. in Photii biblioth.** Lpz. 1748. 4. — Die übrigen Schriften desselben gehören nicht hieher.

Photometrik (von φως, das Licht, und μετρον, das Maß) ist Wissenschaft oder Kunst der Lichtmessung, welche, wieferne das Licht als eine physische Größe betrachtet wird, der Mathematik zufällt. Es ließe sich aber auch eine psychologische Photometrik denken, welche den Grad der Aufklärung sowohl einzelner Menschen als ganzer Gesellschaften (Universitäten, Kirchen, Staaten) zu bestimmen hätte, aber freilich immer sehr unvollkommen bleiben würde, da es keinen sichern Maßstab in dieser Beziehung giebt. Man kann daher immer nur durch ungefähre Vergleichungen bestimmen, wie groß die Aufklärung hier oder dort sei. So ist sie, im Durchschnitte genommen, größer in protestantischen Ländern als in katholischen. Vergl. Aufklärung und Katholicismus.

Phototechnik (von φως, das Licht, und τεχνη, die Kunst) ist Lichtkunst oder Erleuchtungskunst, wie sie bei Veranstaltung großer Illuminationen ausgeübt wird, wenn man nicht dabei mit regelloser Willkür verfährt, sondern auch den Geschmack zu befriedigen sucht. Daß es dabei hauptsächlich auf eine gehörige Anordnung und Vertheilung der Lichtmassen ankomme, versteht sich von selbst. Sollen zugleich transparente Gemälde und Inschriften illuminirt werden, so ist auch hier alles zu vermeiden, was den Geschmack beleidigen könnte. Gewöhnlich aber bekümmert man sich bei solchen Gelegenheiten so wenig um die Aesthetik, daß alles nur auf eine flüchtige Ergötzung des Auges berechnet ist. Mit der Phototechnik steht auch die Pyrotechnik (von πυρ, das Feuer) oder die Kunst der Feuerwerke in Verbindung, wobei es außer der Ergötzung des Auges auch auf starke Reizung des Gehörs abgesehn ist, der Geschmack aber oft eben so leer ausgeht. — Wegen des Lichtes und des Feuers selbst s. diese beiden Wörter.

Phrase (von φραζειν, reden) könnte die Rede oder das Sprechen überhaupt bedeuten. Man versteht aber darunter gewöhnlich bloße Redensarten, besonders solche, welche die Rede verschönern sollen — blumenreiche Ausdrücke oder Floskeln — oft aber dieselbe geziert oder affectirt machen. Daher nennt man einen Redner oder Schriftsteller der Art auch einen Phrasenmacher oder Phrasendrechsler. — Das W. Antiphrase bedeutet nur schlechtweg Gegenrede oder Widerspruch. S. d. W. Die Phra-

seologie gehört eigentlich zum syntaktischen Theile der Grammatik, indem sie die Zusammensetzung der Wörter zu ganzen Redensarten oder Phrasen lehrt. Doch giebt es auch phraseologische Wörterbücher, die nicht weiter hieher gehören.

Phreantles s. Kleanth.

Phrenese oder Phrenesie (von φρην, in der Mehrzahl φρενες, die Seele als Sitz des Verstandes, auch der Verstand selbst, desgleichen das Herz und das Zwerchfell, praecordia) hat meist eine schlimme Bedeutung, indem es einen zerrütteten Verstand, auch den Wahnsinn in der Fieberhitze anzeigt. Daher nennt man Wahnsinnige überhaupt auch Phrenetische und ihren Gemüthszustand Phrenetismus. S. Seelenkrankheiten. Dagegen wird Phronese (φρονησις von gleicher Abstammung) stets im guten Sinne gebraucht, indem es Einsicht oder Klugheit bezeichnet. Daher steht bei den alten Philosophen φρονησις auch zuweilen für σοφια, Weisheit. S. d. W.

Phurnut (Phurnutus). Unter diesem Namen machte Albus Manutius ein philosophisch-mythologisches Werk (θεωρια περι της των θεων φυσεως. Venet. 1505. fol. una cum Aesop. Palaeph. etc.) bekannt, welches nachher auch Thom. Gale in seine Opuscula myth. phys. et eth. (p. 137 ss.) aufgenommen hat. Da aber die Gesch. der Philos. keinen Philosophen jenes Namens kennt, so hat man vermuthet, daß der Stoiker Cornut (Cornutus) Verfasser dieses Werkes sei. Diese Vermuthung wird außer der Aehnlichkeit des Namens auch dadurch bestätigt, daß die Stoiker sich überhaupt viel mit philosophischer Deutung der alten Mythen beschäftigten und daß das Etymologicum Magnum unter dem Worte Ζευς ausdrücklich ein solches Werk dem Cornut beilegt. Es fragt sich aber freilich, welcher Mann dieses Namens (s. denselben) gemeint sei. Auch vergl. Villoisoni anecdota grr. T. II. p. 243. und Chardon de la Rochette mélanges de crit. et philos. T. III. p. 55 ss.

Physik (von φυσις, eigentlich Zeugung oder Entstehung [da φυειν, zeugen, und φυεσθαι, entstehn bedeutet] dann die Natur) ist Naturlehre oder Naturwissenschaft. S. den letztern Ausdruck. Auch vergl. Metaphysik, indem diese an die Stelle der alten Physik als eines Theils der Philosophie (neben Logik und Ethik) getreten ist. Darum heißen auch die ältesten Metaphysiker oder Naturphilosophen schlechtweg Physiker. S. Ionische Philosophenschule. — Physisch heißt nun alles, was sich auf die Natur bezieht, z. B. physische Gesetze = Naturgesetze; physikalisch aber wird vorzugsweise von den Wissenschaften gebraucht, welche die Natur zum eigentlichen Erkenntnißgegenstande haben. Der Gegensatz des Physischen ist theils das Mora-

lische oder Ethische, theils das Metaphysische und das Hyperphysische. S. d. W. und Supernaturalismus. — Wegen des Ausspruchs: „Physik, hüte dich vor der Metaphysik!“ s. Newton.

Physikalisch s. den vor. Art.

Physikotheologie heißt die Gotteslehre (θεολογια), wieferne sie aus Betrachtung der Natur (φυσις) geschöpft wird. Je nachdem sie nun auf besondre Theile oder Erscheinungen der Natur Rücksicht nimmt, z. B. auf die Gestirne, die Gewitter, die Fische, die Vögel ꝛc. heißt sie dann bestimmter Astrotheologie, Brontotheologie, Ichthyotheologie, Ornithotheologie ꝛc. Ihr steht entgegen die Ethikotheologie. S. dies. und den folg. Artikel. Auch vergl. Teleologie. Wenn Manche unter Physikotheologie die natürliche Theologie überhaupt verstehen, wieferne sie der positiven (auf angebliche Offenbarung gegründeten) Theologie entgegensteht, so ist dieß eine weitere Bedeutung des Wortes, die sich wohl mit der Etymologie, aber nicht mit dem Sprachgebrauche verträgt. Zur natürlichen Th. gehört außer der Physikotheol. auch die Ontotheol. und die Kosmotheol. S. ontol. und kosmol. Beweis für's Dasein Gottes.

Physikotheologischer Beweis heißt derjenige Beweis für's Dasein Gottes, welcher aus der Betrachtung der Natur, besonders in Ansehung ihrer Zweckmäßigkeit, geschöpft ist und daher in seiner ausführlichen Darstellung den Hauptinhalt der Physikotheologie ausmacht. S. den vor. Art. Kurz zusammengedrängt besteht er aus folgenden Sätzen: Die gesammte Natur enthält die deutlichsten und wundervollsten Spuren der Zweckmäßigkeit d. h. einer solchen Einrichtung und Verknüpfung der Dinge, vermöge der sich alles auf einander als Mittel und Zweck bezieht. Der Realgrund dieser Zweckmäßigkeit kann nicht in einer blind wirkenden Causalität liegen, sondern muß vielmehr in einem vernünftigen und freien Principe d. h. in einer oder mehren Intelligenzen gesucht werden. Eine Mehrheit solcher Intelligenzen in Bezug auf die gesammte Natur anzunehmen, ist kein Grund vorhanden; vielmehr beweist die Einheit der Natur oder die vollkommene Zusammenstimmung aller ihrer Theile, daß auch nur Ein vernünftiges und freies Wesen deren Urheber sei. Da uns aber jene Zweckmäßigkeit als etwas Zufälliges erscheint — denn es lässt sich denken, daß sie entweder gar nicht oder nicht in der Art und dem Grade vorhanden wäre — so muß dieses Wesen als unbedingt nothwendig gedacht werden. Ein solches Wesen müsste auch ein allerrealstes sein, weil es sonst nicht als der einzige Realgrund alles mit solcher Zweckmäßigkeit Seienden betrachtet werden könnte. Indem wir nun ein Wesen dieser Art Gott nennen, so

folgt aus diesem Allen, daß Gott als vernünftiger und freier Urheber einer so zweckmäßigen Natur nothwendiger Weise existirt. — Betrachten wir diesen Beweis 1. in seinem Verhältnisse zu dem kosmologischen und dem ontologischen Beweise, so ist offenbar, daß er sich zuletzt an diese gleichsam anlehnt oder von ihnen seine letzte Schlusskraft entlehnt. Denn er schließt am Ende von der Zufälligkeit der Welt als eines zweckmäßigen Ganzen auf etwas absolut Nothwendiges, und findet eben diese Nothwendigkeit in der Idee eines allerrealesten Wesens. Da aber jene Beweise selbst keine vollkommne Schlusskraft haben, so können sie auch dieselbe nicht einem andern Beweise mittheilen. S. kosmologischer und ontologischer Beweis für's Dasein Gottes. Betrachten wir aber den physikoth. Beweis 2. an und für sich, so genügt er der speculirenden Vernunft eben so wenig, denn er beruht nur auf einer gewissen Analogie. Man vergleicht nämlich die Natur als ein zweckmäßiges Ganze mit einem menschlichen Kunstwerke, das eben um seiner Zweckmäßigkeit willen von der Wirksamkeit eines vernünftigen und freien Princips abgeleitet wird. Analogische Beweise aber geben keine Gewissheit, sondern bloße Wahrscheinlichkeit. S. Analogie. Und dieß ist hier um so mehr der Fall, da uns in der Natur manches auch als unzweckmäßig, selbst als ein Uebel, erscheint, und da wir die Natur nur dem kleinsten Theile nach kennen, mithin ohne einen gewaltigen Sprung im Schließen aus der beschränkten Zweckmäßigkeit des bekannten Theils nicht die durchgängige Zweckmäßigkeit des unbekannten Ganzen folgern dürfen. Auch führt uns diese Schlussart nur auf die Annahme eines sehr mächtigen, weisen und gütigen Bildners oder Baumeisters der Welt, der wie ein menschlicher Künstler einem gegebnen Stoffe eine zweckmäßige Form ertheilte — wie die alten Physikotheologen, Anaxagoras, Sokrates, Plato u. A. consequenter in diesem Puncte, als die neuern, immer nur die Form der Welt von einem intelligenten Principe ableiteten, den Stoff der Welt aber als von Ewigkeit her gegeben setzten — mithin nicht auf den Glauben an Gott als Schöpfer der Welt d. h. als Urgrund derselben sowohl der Materie als der Form nach. Ja es ließe sich jener analogischen Schlussart zufolge sogar ohne Widerspruch annehmen, daß verschiedne Theile der Welt von verschiednen übermenschlichen Wesen gebildet wären, wenn dieselben nach einem gemeinsamen Plane gearbeitet hätten. Man muß daher schon an Gott glauben, wenn dieser Beweis befriedigen soll. Der Glaube ergänzt dann dasjenige, was dem Beweise an Kraft fehlt. Denn der Mensch findet Gott nur darum und sofern in der Natur, weil und wiefern er ihn schon in seinem Gewissen gefunden hat. Die Physikotheologie muß sich also an die Ethikotheo-

logie anschließen, indem sie dieselbe durch eine religiose Naturbetrachtung bestätigt und vollendet. Verfährt man auf diese Weise, so ist nichts gegen die Physikotheologie einzuwenden. Sie empfiehlt sich dann auch durch ihre Gemeinfasslichkeit eben so sehr, als durch ihr Alterthum. Sie befördert überdieß das Studium der Natur, indem sie uns antreibt, überall auf neue Entdeckungen auszugehn, um immer mehr Spuren der Zweckmäßigkeit zu finden. Und dadurch wird endlich auch das moralisch-religiose Bewusstsein des Menschen belebt und verstärkt. Denn diese Art der Naturbetrachtung fodert uns zur Achtung, Liebe und Dankbarkeit gegen Gott, so wie zum willigen Gehorsam gegen seine Gebote auf. Die Physikotheologie ist demnach stets in Ehren zu halten, wenn auch die Physikotheologen in der Beziehung der Dinge auf einander als Zweck und Mittel manche willkürliche Combination, ja sogar manche Fiction, gemacht haben. Vergl. z. B. Parkeri tentamina physicotheologica de deo. Lond. 1669 und 1673. 8. — Wolff's vernünftige Gedanken von den Absichten natürlicher Dinge. Halle, 1724. 8. nebst Dess. vernünftigen Gedanken von dem Gebrauche der Theile des menschlichen Leibes, der Thiere und Pflanzen. Frkf. und Lpz. 1725. 8. — Derham's physicotheologie or a demonstration of the being and attributes of God from the works of creation. Lond. 1714. 8. Deutsch von C. L. W. und herausgeg. von J. A. Fabricius. Hamb. 1764. 8. nebst Dess. Astrotheologie or a demonstration of the being and attributes of God from a survey of the heavens. Lond. 1715. 8. Deutsch: Hamb. 1765. 8. — Nieuwentydt's rechter Gebrauch der Weltbeschauung. Holländisch: Amsterd. 1716. 4. Deutsch mit Anmerkk. von Segner. Jena, 1747. 4. — Auch s. Reimarus a. E., Paley und Ray.

Physiognomik sollte wohl eigentlich Physiognomonik heißen. Denn das Wort kommt her von *φυσις*, die Natur, auch das Naturell eines Menschen, und *γνωμων*, der Kenner oder Beurtheiler. Daher die Substantiven *φυσιογνωμων* und *φυσιογνωμονια*, und das Adjectiv *φυσιογνωμονικη* scil. *επιστημη* s. *τεχνη*, die Wissenschaft oder Kunst des Physiognomon. Im Deutschen hat man aber diesen Ausdruck abgekürzt, indem man Physiognom sagte, und dem gemäß auch Physiognomie und Physiognomik. Was die Sache selbst betrifft, so ist sie sehr alt, wie man aus der Anekdote von Sokrates sieht, dem ein Physiognom seiner Zeit, Namens Zopyr, es ansehn wollte, daß er zur Wollust geneigt wäre. Darüber lachten zwar die Schüler des Philosophen. Allein dieser war aufrichtig genug, dem Physiognomen Recht zu geben, indem er gestand, daß er von Natur einen Hang zur Wollust gehabt, denselben aber durch eigne

Anstrengung unterdrückt habe. Auch findet sich bereits unter den Schriften des Aristoteles eine Art von Physiognomik (φυσιογνωμονικα) die aber wohl nicht echt ist. S. Physiognomiae scriptores veteres grr. et latt. Ed. J. G. F. Franz. Altenb. 1780. 8. — Nach dem heutigen Sprachgebrauche bedeutet nun Physiognomik nichts anders als die Wissenschaft oder Kunst, aus dem Aeußern des Menschen dessen Inneres vermöge der natürlichen Wechselbestimmung beider zu erkennen; wovon die Pathognomik (s. d. W.) bloß ein besondrer Theil ist, indem man dabei sowohl auf den stehenden oder beharrlichen, als auf den veränderlichen oder wechselnden Ausdruck des Innern im Aeußern reflectiren kann. Gewöhnlich hat man dabei vorzugsweise auf die Gesichtszüge Rücksicht genommen, weil das Antlitz allerdings der ausdrucksvollste Theil des menschlichen Körpers ist. Daß aber dieser Gesichtspunct doch zu beschränkt sei, hat man längst anerkannt. Stellung, Haltung und Bewegung des ganzen Körpers und seiner einzelen Theile, die Stimme und die Handschrift eines Menschen, nebst andern Aeußerlichkeiten, müssen in ihrer Gesammtheit berücksichtigt werden, wenn das Urtheil nur einigermaßen sicher werden soll. Und dennoch wird es immer nur auf einen gewissen Grad der Wahrscheinlichkeit Anspruch machen können; selbst wenn die Schädellehre Gall's bestimmtere Kriterien des Innern darbieten sollte, als Lavater's und Andrer physiognomische Versuche. S. beide Namen. Neuerlich hat man auch angefangen, die Physiognomik nicht bloß auf Thiere (was wohl thunlich ist, da manche Thierphysiognomien sehr ausdrucksvoll sind) sondern auch auf Pflanzen anzuwenden. Es ist aber dabei nicht viel herausgekommen. S. La Sue's Grundlinien zur Physiognomik aller lebenden Körper vom Menschen bis zur Pflanze. Aus dem Franz. mit Zusätzen. Leipz. 1798. 8. — Ja der Neapolitaner Joh. Bapt. Della Porta hat nicht nur eine Phytognomonica (Neap. 1588. Fol.) und Libb. VI. de humana physiognomia (Neap. 1602. Fol.) sondern auch sogar ein Physiognomia coelestis (Neap. 1603. 4.) herausgegeben. Man kann aber leicht denken, daß diese himmlische Physiognomik noch seltsamere Träume als jene Pflanzenphysiognomik enthält. — Unter den neuern Schriften sind Camper's Schrift über den natürlichen Unterschied der Gesichtszüge ic. aus dem Holl. übers. von Sömmering (Berl. 1792. 4. mit Kupfern) und die Ideen zu einer physiognomischen Anthropologie von Maaß (Lpz. 1791. 8.) besonders empfehlenswerth. — Wenn überhaupt die Physiognomik nicht aller wissenschaftlichen Grundlage entbehren soll, so muß sie von einem gründlichen Studium der Anthropologie sowohl in somatischer als in psychischer Hinsicht ausgehn.

Physiokratie und Physiokratismus oder physiokratisches System ist eine ökonomische Ansicht, welche bereits im Art. Oekonomik charakterisirt worden. Wer sie genauer kennen lernen will, vergl. die Elémens de la philosophie rurale (Par. 1768. 12.) welche Franz Quesnay oder Quesnoy (geb. 1694 gest. 1774) erster Leibarzt Ludwig's XV., zuerst ums J. 1757 bekannt machte und an welcher auch der Marquis von Mirabeau, der sog. Patriarch der Oekonomisten oder Physiokraten, mit gearbeitet haben soll. Die Grundzüge davon finden sich aber schon bei Locke, Decker und andern brittischen Schriftstellern. Wenn übrigens der Physiokratismus nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch consequent durchgeführt werden sollte, so würde derselbe dem Ackerbau als der angeblichen Grundlage alles Vermögens nicht einmal günstig sein. Denn es würden dann auch alle Abgaben vom reinen Ertrage des Ackerbaues erhoben und so der Ackerbauer zu sehr belastet werden müssen. Mit Recht hat daher Busch im 2. Th. seines berühmten Werkes vom Geldumlaufe dieses staatswirthschaftliche System als unstatthaft verworfen, ob es gleich sonst unter den französischen staatswirthschaftlichen Philosophen sehr beliebt war. Dadurch aber, daß sie auf Entfesselung des Ackerbaues von drückenden Fesseln aus früherer Zeit drangen, haben sie doch manchen Nutzen gestiftet. Auch vergl. Ackerbau. — Uebrigens verstehn Manche unter Physiokratie oder Physiokratismus auch dasjenige metaphysische System, welches die Natur vergöttert oder der Natur selbst diejenige Allvermögenheit oder Allmacht beilegt, welche wir sonst der Gottheit beilegen. Dieses System heißt aber richtiger Pantheismus. S. d. W.

Physiologie (von φυσις, die Natur, und λογος, die Lehre) ist eigentlich nichts anders als Physik (s. d. W.). Auch kommt es bei den Alten meist in dieser weitern Bedeutung vor. So wird das philosophische Lehrgedicht des Parmenides über die Natur der Dinge (περι φυσεως) auch unter den Titeln το φυσικον scil. βιβλιον s. επος und φυσιολογια δι' επων angeführt. In neuern Zeiten nimmt man aber das Wort in einem engern Sinne und versteht darunter die Theorie von den Verrichtungen (Functionen) des organischen (besonders des menschlichen) Körpers im gesunden Zustande, oder philosophischer ausgedrückt, von der Offenbarung des Lebens im vollkommnen Organismus; wodurch dann dieselbe sowohl von der Anatomie, welche die bloße Construction des Körpers, wie sie auch am Leichname wahrnehmbar ist, und von der Pathologie, welche die krankhaften Erscheinungen oder Zustände des Organismus in Erwägung zieht, unterschieden wird. Alles dieß gehört aber mehr zur Medicin als zur Philosophie. In Bezug

auf diese ist nur noch zu bemerken, daß man neuerlich angefangen hat, auch die Psychologie als eine Art von Physiologie (nämlich als eine psychische nach Analogie der somatischen) zu bearbeiten, indem man die Verrichtungen der Seele auf dieselbe Weise behandelte, wie die Verrichtungen des Körpers. Man sehe z. B. Hartmann's (Ph. Karl) Schrift: Der Geist des Menschen in seinen Verhältnissen zum physischen Leben, oder Grundzüge zu einer Physiologie des Denkens. Wien, 1820. 8. Diese Behandlungsart der Psychologie kann jedoch leicht zum Materialismus führen. S. d. W. — Wenn Manche eine empirische und eine rationale oder transcendentale Physiologie unterschieden haben, so ist jene nichts anders als die gemeine (auf bloßer Erfahrung beruhende) und diese die philosophische (auf bloßer Speculation beruhende) Naturwissenschaft. S. d. W.

Physisch s. Physik.

Pico von Mirandula (**Johannes Picus Comes de Mirandula et Princeps de Concordia**) geb. 1463, studirte Anfangs zu Bologna und besuchte nachher die berühmtesten Lehranstalten Italiens und Frankreichs, um die scholastische Philosophie und Theologie von Grund aus kennen zu lernen. Bald aber ward er mit solchem Ekel an derselben erfüllt, daß er die Befriedigung seines rastlos nach Erkenntniß strebenden Geistes in der Kabbalistik suchte und einer der eifrigsten Verbreiter derselben wurde. Da er in Florenz auch den Unterricht Ficin's genossen hatte, so nahm er wie dieser an, daß Plato und Aristoteles im Grunde Ein System gehabt hätten, und suchte nun dieses System, nach der Art des alexandrinischen Neuplatonismus aufgefasst, mit pythagorischer und orientalischer Weisheit zu verschmelzen, indem er voraussetzte, daß auch Plato aus morgenländischen Quellen, besonders aus den mosaischen Schriften, geschöpft habe. S. Dess. **Heptaplus** in Opp. Schon im 24. J. seines Lebens (1486) begab er sich nach Rom und schlug hier mit Erlaubniß des P. Innocenz **VIII**. 900 Thesen dialektischen, physischen, metaphysischen, moralischen, theologischen, auch mathematischen Inhalts, und größtentheils aus alten philosophischen und theosophisch-kabbalistischen (arabischen, chaldäischen, hebräischen, griechischen und lateinischen) Werken entlehnt, öffentlich an, um sie in einer feierlichen Disputation gegen jedermann zu vertheidigen (**Conclusiones DCCCC. Romae, 1486. fol. Col. 1619. 8.**). Er erbot sich sogar, fremden Gelehrten, die deshalb nach Rom kommen wollten, die Kosten zu erstatten. Da aber jene Thesen viel Aufsehn machten und zum Theile sogar für ketzerisch gehalten wurden, so kam die Disputation nicht zu Stande. Er ging daher nach Frankreich und vertheidigte hier sich und seine Thesen in einer eig-

nen Apologie. Diese erbitterte aber seine Gegner noch mehr, welche nun ein förmliches Verbot der Thesen beim Papste auswirkten. Späterhin lebt' er auf einem Landgute bei Florenz, welches ihm sein Gönner und Freund, Lorenzo von Medices, geschenkt hatte. Dieser söhnte ihn auch mit dem heiligen Stuhle unter dem nachfolgenden Papste, Alexander VI., wieder aus. Gegen das Ende seines Lebens kam er von manchen seiner frühern Verirrungen zurück, wie sein Werk gegen die Astrologie beweist, überließ seinen Antheil an den Herrschaften Mirandula und Concordia seinem Neffen für eine geringe Geldsumme, die er auch noch zum Theil unter die Armen vertheilte, und starb 1494 bald nach dem Tode seines Beschützers Lorenzo. — Daß sich nun dieser P. trotz seinen ausgezeichneten Talenten und vielen Kenntnissen um die Philosophie verdient gemacht habe, wird wohl niemand behaupten wollen. Denn an die Stelle der scholastischen Philosophie, die er bekämpfte, wusst' er nichts Besseres zu setzen. — Ebendasselbe gilt von seinem vorhin erwähnten Neffen, Joh. Franz P. v. M., der zwar in die Fußtapfen des Oheims trat, aber nicht dessen Geist besaß, und sich mehr zum Mysticismus als zum Kabbalismus hinneigte; weshalb er sowohl die alte heidnische als auch die spätere scholastische Philosophie bekämpfte. S. Dess. Schriften: **Examen doctrinae vanitatis gentilium — de praenotionibus — de studio divinae et humanae sapientiae etc.** Er ward 1533 ermordet. — Die Schriften Beider erschienen gesammelt: Basel, 1573 und 1601. 2 Bde. Fol. Die Schriften des Ersten auch: Bologna, 1496. Fol. Die Briefe hat Cellarius (Jena, 1682. 8.) und die Schrift **de studio div. et hum. sap.** Buddeus (Halle, 1702. 8.) noch besonders herausgegeben. In Meiners's Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrten (B. 2.) findet man eine gute Biographie des ältern P. (über das Leben und die Schriften des Grafen J. P. v. M. — wo mehre Thesen desselben ausgehoben und beurtheilt sind). Eine solche Biogr. gab auch der jüngere P. heraus, die man vor den **Opp. Joh. P.** findet.

Pierre (**Jacques Bernardin Henri de St. Pierre**) geb. 1737 zu Havre, ein französischer Philosoph, der sich besonders der philosophischen Naturbetrachtung gewidmet hat. S. Dess. **études de la nature.** Par. 1784. 8. und öfter. — **Harmonies de la nature.** Par. 1815. 8. — Seine **Oeuvres** erschienen zu Brüssel, 1820. 8 Bde. 8. und zu Paris, 1823. 12 Bde. 8. — S. **Aimé Martin, essai sur la vie et les ouvrages de St. P.** Par. 1820. 8. — Um diese Zeit oder ein paar Jahre früher ist er auch gestorben.

Pietismus (von **pietas**, Ehrfurcht, Frömmigkeit) ist ursprünglich etwas Gutes. Wie man aber unter Philosophismus

eine unechte oder Afterweisheit versteht, so versteht man auch unter Pietismus eine unechte oder Afterfrömmigkeit (pietas fucata s. affectata) die man im Deutschen auch Frömmelei nennt. Es verhält sich also der Pietismus zur Pietät gerade so, wie die Frömmelei zur Frömmigkeit. S. d. W. und die Schrift von Märtens über Pietismus, sein Wesen und seine Gefahren. Lpz. 1826. 8. Mit dem Pietismus verbindet sich auch gern der Mysticismus (s. d. W. und die daselbst angeführten Schriften), indem Beide Geschwisterkinder sind.

Pigrum sophisma ist ebensoviel als fallacia pigritiae, der Trugschluß der Faulheit. S. faul.

Pikant (vom franz. piquer, stechen) ist stechend und wird sowohl von Speisen und Getränken, welche das körperliche Geschmacksorgan durch eine angenehme Schärfe reizen, als von ästhetischen Darstellungen gesagt, welche den geistigen Geschmack auf ähnliche Weise afficiren. Letzteres geschieht insonderheit durch das Medium des Witzes, der uns im Gebiete des Komischen und Satyrischen seine Stacheln fühlen lässt und so zwar leicht verwunden kann, aber doch nicht durch Mark und Bein dringen soll. Das Stechende (piquant) soll daher nicht schneidend (tranchant) sein, weil der Witz alsdann boshaft wird. Vergl. Witz.

Pistik und **Pisteologie** (von πιστις, der Glaube, und λογος, die Lehre) ist Glaubenslehre. S. Glaube und die damit zusammengesetzten Wörter.

Pittakos von Mytilene (Pittacus Mytilenaeus) einer von den sieben Weisen Griechenlands. S. d. Art.

Pittoresk (vom ital. pittore, der Maler) ist malerisch. S. Malerkunst. Zuweilen nennt man auch natürliche Gegenden so, wenn sie sich wie Landschaftsgemälde ausnehmen, oder Musikstücke und Gedichte, wenn sie Ton- oder Wortgemälde sind. S. Gemälde. Wegen des Gegensatzes zwischen pittoresk und plastisch s. den letztern Ausdruck.

Placetum und **placitum** kommt zwar beides von placere, gefallen, her, bedeutet aber doch Verschiednes. Jenes wird besonders von Königen und andern Regenten gesagt, wenn sie ihr placet, (es gefällt — im barbarischen Latein placetum regium genannt) unter eine ihnen zur Genehmigung vorgelegte Urkunde (vornehmlich unter päpstliche Bullen und Breven) setzen und ihr dadurch gesetzliche Kraft im Staate geben. — Dieses aber wird besonders von den Lehrsätzen oder Lehrmeinungen der Philosophen gesagt, wie in dem Titel der bekannten Schrift de placitis philosophorum, da auch die Griechen in dieser Beziehung das W. αρεσκειν brauchen und daher diese placita αρεσκοντα nennen. So wenig indessen die placeta regia gebilligt werden können, wenn

ihnen gar kein vernünftiger Grund unterliegt, sondern es bloß heißt, wie bei den vormaligen lettres de cachet in Frankreich: Car tel est notre plaisir — eben so wenig und noch viel weniger können die placita philosophica des Beifalls würdig sein, wenn sie nur willkürliche Annahmen oder gar leere Träumereien sind.

Plagiat (von plagium, was ursprünglich Menschenraub, auch Verhehlung eines Menschen, sowohl eines Freien als eines Sklaven, bedeutete) wird jetzt vorzugsweise auf literarischen Diebstahl bezogen, wenn nämlich jemand fremde Schriften dergestalt ausschreibt, daß er sich das Ansehn giebt, als sei das Ausgeschriebne sein eignes Geisteserzeugniß. Wer dieß thut, heißt daher ein Plagiator oder Plagiarius. Eine solche Handlung ist zwar in literarischer und moralischer Hinsicht schändlich, und verdient daher die stärkste Rüge, aber nicht in bürgerlicher Hinsicht sträflich. Denn das Plagiat lässt sich durch Veränderung des wörtlichen Ausdrucks und durch Einschiebung manches Eignen so leicht verbergen, daß es nicht juristisch bewiesen werden kann. Es bleibt doch immer möglich, daß jemand ungefähr dasselbe gedacht und gesagt habe, was ein Andrer schon gedacht und gesagt hatte. Würde jedoch das Ausgeschriebne ganz unverändert wiederholt, so würde die Ausrede der eignen Hervorbringung freilich unstatthaft sein. Ein solcher Fall wird aber nicht leicht vorkommen. Auch würde man, wenn er in Druckschriften vorkäme, dieß vielmehr Nachdruck nennen müssen; das Plagiat verwandelte sich dann in ein andres, allerdings sträfliches, Vergehn. S. Nachdruck.

Plastik s. den folg. Art.

Plastisch (von πλασσειν, bilden, gestalten) heißt sowohl das Bildende als das Gebildete. Daher nennt man die bildende Natur- und Menschenkraft eine plastische Kraft, die bildende Kunst eine plastische Kunst, und ein durch dieselbe hervorgebrachtes oder gebildetes Werk ein plastisches Werk. Auch wird die Bildnerkunst schlechtweg Plastik genannt. Wegen der engern und weitern Bedeutung dieses Ausdrucks aber s. bildende Kunst und Bildnerkunst. Wenn das Plastische dem Graphischen oder Pittoresken entgegengesetzt wird, so wird jener Ausdruck stets im engern Sinne genommen. Legt man aber dem Maler selbst einen plastischen Styl bei, so will man damit sagen, daß seine Darstellungsweise sich der des Bildhauers nähere, mithin die körperlichen Gestalten stark und kräftig (gleichsam handgreiflich) hervortreten lasse. Die mit Plastik zusammengesetzten Ausdrücke, wie Lithopl. (Steinbildnerei) Metallopl. (Metallbildnerei) Phellopl. oder Fellopl. (Korkbildnerei) Xylopl. (Holzbildnerei) ꝛc. gehören nicht hieher, sondern in ein technisch-ästhetisches Wörterbuch, weil sie die Ausübung einer besondern

Kunst nach den verschiednen Stoffen betreffen, deren sie sich bedienen kann, um etwas Schönes hervorzubringen.

Platner (Ernst) geb. 1744 zu Leipzig, wo sein Vater (Joh. Zachar. P.) Prof. der Medicin war und er selbst, nach Vollendung seiner 1762 begonnenen akademischen Studien, 1766 Doct. der Philos., 1767 Doct. der Medic., dann (nachdem er zu seiner weitern Ausbildung eine Reise nach Frankreich und Holland gemacht hatte) 1770 außerord. Prof. der Medic., 1780 ord. Prof. der Physiol. und 1801 auch außerord. Prof. der Philos. wurde, indem er seit beinahe 30 Jahren neben den medicinischen auch philosophische Vorlesungen gehalten hatte. Später ward die außerordentliche philos. Professur zur Anerkennung seiner Verdienste um die Beförderung des Studiums der Philosophie in eine ordentliche verwandelt. Auch erhielt er den Titel eines königl. sächs. Hofraths. Wiewohl nun die Wissenschaft selbst durch ihn keine bedeutenden Fortschritte gemacht hat, indem er meist in einem skeptischen oder probabilistisch-eklektischen Geiste philosophirte: so ist doch nicht zu verkennen, daß er durch seine Vorträge sowohl als durch seine Schriften vielfach erregend auf seine Zeitgenossen eingewirkt und so dem Studium der Philosophie weit mehr, als mancher apodiktisch-dogmatische Philosoph, genützt hat. Auch die seinen Werken eingestreuten historisch-philosophischen Erläuterungen sind nicht ohne Werth. Seine Polemik gegen Kant war nicht ohne Scharfsinn, würde aber noch treffender gewesen sein, wenn nicht die Eitelkeit (ein Grundzug in P.'s Charakter) ihm eingebildet hätte, er habe das Wahre in der kantischen Philosophie schon längst viel besser erkannt und gesagt. Was er in medicinischer Hinsicht geleistet, gehört nicht hieher. Seine Hauptschriften in philosophischer Hinsicht sind: Philosophische Aphorismen nebst einigen Andeutungen zur philos. Geschichte. Lpz. 1776—82. 2 Thle. 8. A. 2. oder ganz neue Ausarbeitung. Ebend. 1793—1800. — Anthropologie für Aerzte und Weltweise. Leipz. 1772—4. 2 Thle. 8. A. 2. oder neue Anthropol. ꝛc. Ebend. 1790. 8. (B. 1.) — Gespräch über den Atheismus; bei Schreiter's Uebers. von Hume's dialogues conc. nat. rel. Lpz. 1781. 8. Auch besonders, 1783. — Versuch über die Einseitigkeit des stoischen und epikurischen Systems in der Erklärung vom Ursprunge des Vergnügens; in der N. Bibl. der schönen Wiss. B. 19. S. 1—30. — Lehrbuch der Logik und Metaphysik. Lpz. 1795. 8. — Auch enthalten seine Quaestiones physiologicae, obwohl meist medicinischen Inhalts, viele treffende psychologische und anthropologische Bemerkungen; wie denn überhaupt P. ein guter Menschenkenner und Charakterzeichner war. — Er starb 1818 zu Leipzig an einer seine sonst starke Lebenskraft verzehrenden psychischen Krankheit.

Plato oder Platon (ursprünglich Aristokles genannt, indem er jenen von πλατος, die Breite, abgeleiteten Namen wegen seiner breiten Brust und Stirn von seinem Lehrer in der Gymnastik erhalten haben soll) wurde zu Athen im J. 430 oder 429 vor Chr. geboren (angeblich in demselben Monate und an demselben Tage, wo Latona auf der Insel Delos Apollo und Diana geboren haben sollte, nämlich den 7. Thargelion, welcher Monat ungefähr mit unsrem April zusammentrifft). Wiewohl nun sein Vater Aristo von Kodrus und seine Mutter Periktione von Solon abstammte und diese beiden Stammväter ihr Geschlechtsregister bis zu Neptun hinauf führten: so waren doch die spätern Verehrer des göttlichen Plato nicht einmal mit dieser hohen Abstammung zufrieden, sondern sie erzählten, daß Apollo die Periktione noch als Jungfrau befruchtet habe, mithin dieser Philosoph auch ein göttliches Jungfrauenkind gewesen sei. Die Erziehung desselben war seiner vornehmen Geburt gemäß. Die ausgezeichnetsten Lehrer seiner Zeit unterrichteten ihn in der Grammatik, der Musik, der Malerei und der Gymnastik. In der letzten Kunst bracht' er es so weit, daß er selbst in den isthmischen und pythischen Kampfspielen mit um den Preis ringen konnte. Auch mit der Poesie — was auf seine spätere philosophische Darstellungsart viel Einfluß hatte — beschäftigte sich der junge P. fleißig. Seine ersten Geisteserzeugnisse waren daher dichterische Versuche, und zwar von der höhern Gattung, dithyrambische, epische und tragische. Doch vernichtete er späterhin eine schon fertige Epopöe, weil er sein Muster, Homer, nicht erreicht zu haben glaubte; und eben so nahm er eine dramatische Tetralogie (bestehend aus drei tragischen Stücken und einem satyrisch-komischen) die er bereits zur Aufführung am Bachusfeste übergeben hatte, auf Anrathen des Sokrates wieder zurück. Daher ist von jenen dichterischen Versuchen nichts weiter übrig, als einige kleine Gedichte in epigrammatischer Form, meist erotischen Inhalts, die man in der griechischen Anthologie findet, deren Echtheit aber nicht außer allem Zweifel ist. Weit ernstlicher und anhaltender beschäftigte sich dagegen P. mit der Philosophie, und zwar noch vor seiner Bekanntschaft mit Sokrates. Wenigstens sagt Aristoteles (metaph, I, 6.) daß P. schon in seiner Jugend (ἐκ νεȣ) von Kratylos in die heraklitische Philosophie eingeweiht worden; ungeachtet Diogenes L. (III, 6.) berichtet, P. sei erst nach dem Tode des Sokrates, wo er aber schon über 28 J. alt war, von Kratylos in der heraklitischen und von Hermogenes (oder Hermippos nach einer anonymen Biographie P.'s) in der parmenideischen Philosophie unterrichtet worden. Auch ist es nicht unwahrscheinlich, daß P. eine Zeit lang den Unterricht der Sophi-

sten in der Beredtsamkeit und Staatswissenschaft benutzt habe, da es (nach seinem eignen Geständnisse im 7. Briefe) früher seine Absicht war, als Staatsmann zu wirken; wozu ihn sowohl seine edle Abkunft und sein Streben nach Ruhm als das Beispiel des Perikles mächtig anreizen mussten. Den meisten Einfluß auf die Bildung seines Geistes scheint jedoch Sokrates gehabt zu haben, dessen lehrreichen Umgang P. vom 20. bis 28. Lebensjahre oder bis zum Tode des S. (400 vor Ch.) benutzte. Nach diesem traurigen Ereignisse verließ er nebst mehren seiner Mitschüler Athen und begab sich zuerst mit ihnen nach Megara, wo Euklid um diese Zeit eine Philosophenschule stiftete. S. Megariker und Euklid. Wahrscheinlich hier keine Befriedigung seines nach höhern Dingen strebenden Geistes findend, verließ er auch Megara bald wieder und trat seine erste große Reise an, theils um seine wissenschaftlichen Kenntnisse zu erweitern, die bei dem alles aufs Praktische beziehenden Sokrates ziemlich eingeschränkt geblieben sein mochten, theils um auch die Sitten der Menschen und die bürgerlichen Einrichtungen der Völker genauer kennen zu lernen, da er die Absicht, einst als Staatsmann zu wirken, wohl noch nicht aufgegeben hatte. Er wandte sich daher zuerst nach Italien, in dessen unterem Theile, Großgriechenland genannt, nicht nur viele griechische Pflanzstaaten waren, sondern auch zwei berühmte Philosophenschulen sich gebildet hatten, die pythagorische und die eleatische. Mit den Pythagoreern insonderheit (Archytas, Eudoxus, vielleicht auch Timäus) macht' er genauere Bekanntschaft, kaufte pythagorische Schriften und ließ sich sogar nach dem (nicht wahrscheinlichen) Berichte einiger (unzuverlässiger) Schriftsteller in den (öffentlich schon aufgelösten, wenn auch noch im Stillen fortdauernden) pythagorischen Bund aufnehmen. Von dort ging er nach Cyrene in Africa, wahrscheinlich um den dasigen Mathematiker Theodor zu hören (**Diog. Laert. II, 103.**) da P. eine so große (wohl auch durch den Umgang mit den Pythagoreern bestärkte) Liebe zur Mathematik gefasst hatte, daß er sie als die beste Vorschule zur Philosophie betrachtete und daher späterhin (durch die angebliche Inschrift über dem Eingange zum Sitze seiner Schule: *Ουδεις αγεωμετρητος εισιτω*) jedem den Zutritt zu seiner Schule versagte, der nicht einige mathematische Kenntnisse besaß. Dann wandt' er sich zu dem alten Wunderlande Aegypten, um auch die gerühmte Weisheit der dasigen Priester, soweit es einem Fremdlinge möglich war, kennen zu lernen. Daß er aber hier auch mit dem hebräischen Propheten Jeremias Bekanntschaft gemacht habe und durch denselben in die Geheimnisse der hebräischen Theologie eingeweiht worden, ist eine unstatthafte Behauptung. S. Jeremias. Von Aegypten würde sich vielleicht P. weiter

nach dem Oriente begeben haben, wenn ihn nicht kriegerische Unruhen davon abgehalten hätten, indem der persische König Artaxerxes zu jener Zeit einen Feldzug gegen Aegypten unternahm. Doch behaupten Einige, P. sei wenigstens bis Phönicien gekommen. Zuletzt ging er nach Sicilien, wo er mit Dio und durch diesen auch mit dem ältern Dionys, Beherrscher von Syrakus, Bekanntschaft machte — eine Bekanntschaft, die ihm wegen seiner freimüthigen Aeußerungen gegen jenen eben so grausamen als eitlen Herrscher beinahe das Leben gekostet hätte. Er kam jedoch mit einer kurzen Sklaverei davon, aus welcher ihn ein gewisser Anniceris aus Cyrene für 20 oder 30 Minen (ungef. 400 oder 600 Th.) loskaufte. Nach seiner Rückkunft, wo er gegen 36 J. alt war, trat P. in der Akademie (s. d. W.) als Lehrer der Philosophie mit solchem Beifalle auf, daß Einheimische und Fremdlinge, Jünglinge und Männer, selbst Feldherren und Staatsmänner, wie Timotheus, Phocion, Hyperides, Demosthenes u. A. seine Schule besuchten. Doch scheint er nicht Allen alles mitgetheilt, sondern wie Pythagoras eine esoterische und eine exoterische Lehre gehabt zu haben; woraus, so wie aus der Beschaffenheit seiner Schriften — wovon nachher — die verschiednen Auffassungsweisen der platonischen Philosophie und die vielen Streitigkeiten darüber gar wohl begreiflich sind. Nachdem P. noch ein paar Reisen nach Sicilien gemacht hatte, nicht um daselbst nach seinen Ideen einen neuen Staat (eine platonische Republik) zu begründen, wie Einige gemeint haben, sondern um den jüngern Dionys, der seinem Vater in der Regierung gefolgt war und anfangs eine mildere Gemüthsart zeigte, aber in der Bildung sehr vernachlässigt war, theils durch Philosophie zu einem bessern Regenten zu bilden, theils mit Dio, der demselben verdächtig und verhasst geworden, auszusöhnen — welche Zwecke jedoch so gänzlich verfehlt wurden, daß P. dabei in neue Lebensgefahr gerieth, ob er gleich vorher mit vielen Ehrenbezeigungen von Seiten des Königs und mit großem Jubel des Volkes von Syrakus war empfangen worden — so verlebte er seine letzten Jahre in philosophischer Ruhe, mit Lehren und Schreiben bis in sein höchstes Alter beschäftigt. Er starb 348 vor Ch., als er eben sein 82. Lebensjahr angetreten hatte, und hinterließ die von ihm gestiftete Schule seinem Schwestersohne Speusipp. Sein Körper ward auf dem sog. Töpferacker (*κεραμεικος*) in der Nachbarschaft der Akademie begraben, wo ihm auch die Athenienser, um die öffentliche Achtung und Dankbarkeit gegen einen so ausgezeichneten und hochverdienten Mann auszusprechen, ein Ehrendenkmal errichteten. Das beste Denkmal aber hat er sich selbst durch seine Schriften und seine Philosophie errichtet. — Was nun zuerst die platonischen Schrif-

ten anlangt, aus welchen eben die Kenntniß dieser Philosophie zunächst zu schöpfen ist, so sind die noch übrigen Schriften — denn viele derselben sind verloren gegangen, manche auch verstümmelt worden — meistens Dialogen, in welchen gewöhnlich Sokrates mit seinen Schülern und Freunden oder auch mit seinen Gegnern, den Sophisten, redend eingeführt wird. Manche behaupten sogar, daß P. die dialogische Form des schriftlichen Vortrags, welche bei den Sokratikern durch Nachahmung des mündlichen Vortrags ihres verehrten Lehrers herrschend wurde, zuerst eingeführt habe; was doch nicht erweislich ist. Diog. Laert. III, 24. 48. Doch hat P. diese Vortragsform so schön ausgebildet, daß er wohl als Meister in derselben gelten kann. Zwar ist der Ausdruck in den platonischen Dialogen oft mehr poetisch als philosophisch — was schon die Alten tadelten, indem sie die platonische Schreibart ein Mittelding zwischen Poesie und Prosa (*μεταξυ ποιηματος και πεζȣ λογȣ* — Diog. Laert. III, 37. coll. Cic. orat. c. 20.) nannten — auch wird in denselben der Gegenstand oft nur hin und her besprochen, ohne ihn gehörig durchzuführen oder wissenschaftlich zu ergründen; ja es werden sogar zuweilen lange Reden und mythische Erzählungen eingewebt. Allein im Ganzen genommen sind jene Dialogen mit Recht immer als musterhaft in ihrer Art bewundert und daher auch oft (obwohl nicht immer glücklich) sowohl in ältern als in neuern Zeiten nachgeahmt worden. Daß nicht alle angeblich platonische Schriften echt sind, leidet keinen Zweifel. So sind Axiochus, Demodocus, Sisyphus, Eryxias und einige andre kleine Gespräche nebst den Definitionen (*ὅροι*) gewiß unecht; Minos, Hipparchus, Alcibiades II, Epinomis (oder das 13. B. der Gesetze) sehr zweifelhaft; so wie auch die Apologie des Sokrates, die Briefe, und einige größere Dialogen, welche das ganze Alterthum für echt hielt, neuerlich aus Gründen, die wohl nicht hinreichend sind, bezweifelt worden. — Die von den dramatischen Werken der Alten hergenommene Anordnung oder Vertheilung jener Schriften in Dreigespräche (Trilogien) und Viergespräche (Tetralogien) rührt gewiß nicht von P. her und ist überhaupt unpassend. S. Tetralogie, wo diese Anordnung genauer angegeben ist. Angemessener wäre die Eintheilung derselben in logische, physische, ethische und politische Dialogen, wenn sie sich nur gehörig durchführen ließe, da sich auch Dialogen vermischten Inhalts darunter befinden. Vergl. Diog. Laert. III, 49 ss. Am besten wär' es freilich, wenn man die platonischen Schriften überhaupt chronologisch ordnen könnte, weil sich auf diese Art der Gang des platonischen Geistes im Philosophiren der Zeit nach verfolgen ließe und weil dann auch manche theils scheinbare theils wirkliche Widersprüche verschwinden oder begreiflich werden würden. Denn da P. seine

philosophische Schriftstellerei schon als Jüngling während seines Umgangs mit **Sokrates** begann und bis in sein höchstes Alter fortsetzte — indem man nach seinem Tode in seiner Schreibtafel noch ganz frisch eingegrabne Züge fand — so versteht es sich von selbst, daß sein Geist nicht immer dieselben Ansichten festhalten konnte, sondern sich vieles in ihm nach und nach anders gestalten musste. Allein die chronologische Anordnung ist fast noch schwieriger als die systematische, da sich in den Dialogen selbst nur wenig chronologische Daten finden und da die chronologischen Angaben andrer Schriftsteller in dieser Beziehung auch nicht zuverlässig sind. So viel ist indessen wohl gewiß, daß die beiden Hauptwerke P.'s, die 10 Bücher vom Staate oder von der Gerechtigkeit (*πολιτεια η περι δικαιυ*) und die 12 Bücher von den Gesetzen (*νομοι η περι νομοθεσιας*) zu den späteren und reiferen Erzeugnissen seines Geistes gehören. — Daß die platonischen Dialogen nur als exoterische Schriften anzusehen sind und daher auch keine vollständige, genaue und systematische Darstellung der Philosophie, wie sie sich im Geiste P.'s nach und nach entwickelt und ausgebildet hatte, enthalten, ist ganz offenbar; denn zu einer solchen Darstellung ist die dialogische Form schon an sich nicht geeignet; sie ist stets mehr popular als scientifisch, wenn man gleich wissenschaftliche Untersuchungen auch in diese Form einkleiden kann. Es wäre daher sehr zu wünschen, daß sich auch einige von den esoterischen Schriften P.'s — zu welchen wahrscheinlich die von den Alten und zum Theile von P. selbst in den Briefen erwähnten *αγραφα δογματα*, *διαιρεσεις* und *πυθαγορεια* gehören (**Arist.** phys. IV, 4. de gen. et corr. II, 3. **Simpl.** comm. in Arist. de anima I, 2. p. 76. coll. **Plat.** ep. 13.) — erhalten haben möchten, um sie mit den Dialogen vergleichen zu können. Da dieß aber nicht der Fall ist, so kann jede (ältere oder neuere) Darstellung der **platonischen Philosophie** immer nur auf einen (größern oder geringern) Grad von Wahrscheinlichkeit Anspruch machen, indem weder die Kritiker über die Echtheit und den Text der noch vorhandnen angeblich platonischen Schriften noch die Ausleger über den eigentlichen Sinn derselben bis auf den heutigen Tag sich haben vereinigen können. Der Verf. dieses W. B. bescheidet sich also gern, daß auch seine Darstellung keinen höhern Anspruch machen dürfe, um so mehr, da bei der hier vorgeschriebnen Kürze nicht viele und lange Beweisstellen aus den platonischen Schriften selbst angeführt, mit einander verglichen und sowohl kritisch als exegetisch beleuchtet werden können. — P. war, so viel man weiß, der erste Philosoph, der sich bestimmt die Frage vorlegte: Was ist Philosophie und was soll sie sein? Indem er sie nun als Wissenschaft (*επιστημη*) im strengsten Sinne betrachtete und daher auch von

jeder Meinung (*δοξα*) genau unterschied, die nur auf Einzeles, Sinnliches, Veränderliches und Vergängliches gerichtet ist, sollte sie ihm eine Wissenschaft sein, welche nach einer vernünftigen und darum auch gewissen Erkenntniß des wahren Wesens der Dinge, des Allgemeinen und Nothwendigen, Unveränderlichen und Ewigen, strebe (*γνωσις των οντως οντων, των αει οντων* — womit auch die Erklärung in den *ὁροις* einstimmt: *Φιλοσοφια* [*εστι*] *της των οντων αει επιστημης ορεξις, θεωρητικη τε αληθες, πως αληθες, επιμελεια ψυχης μετα λογε ορθε* — coll. ep. 7.). Daher unterschied auch P. den Sophisten als einen ruhm- und gewinnsüchtigen Meinungsfreund (*φιλοδοξος*) von dem echten Philosophen oder Wahrheitsforscher, und nannte die Philosophie selbst die höchste Musenkunst (*μεγιστη μεσικη* — Sophistes tot. Phaedo c. 4. De rep. lib. 5. s. fin.). Ob P. selbst bereits die Philosophie in Logik, Physik und Ethik eintheilte, wie Augustin (de civ. dei VIII, 4.) behauptet, ist ungewiß, soviel aber gewiß, daß diese Eintheilung schon in der alten Akademie herrschend war und daß P. bereits alle Hauptprobleme der Philosophie mit seinem Nachdenken umfasste, so daß auch in seinen Dialogen eine Menge von logischen, physischen und ethisch-politischen Untersuchungen vorkommen, wie schon Sextus Emp. (adv. math. VII, 16.) richtig bemerkt. Daß P. dabei die Philosopheme seiner Vorgänger benutzte, liegt am Tage, indem er auch in seinen Dialogen häufig auf dieselben Rücksicht nimmt, bald billigend, bald beschränkend oder widerlegend; daß er aber, wie Diogenes Laert. (III, 8.) sagt, heraklitische, pythagorische und sokratische Lehrsätze unter einander gemischt habe, indem er über das Sinnliche nach Heraklit, über das Denkbare nach Pythagoras, und über das (Ethisch-) Politische nach Sokrates philosophirt habe — ein solcher Synkretismus lässt sich einem Denker wie P. eben so wenig zutrauen, als das Plagiat, das er durch Ausschreibung fremder Schriften begangen haben soll. (Besonders beschuldigten ihn Aristoxenus und Favorinus, daß er in seiner Republik ein Werk des Protagoras ausgeschrieben habe, wie Diogenes L. III, 37. und 57. berichtet; und den Dialog Timäus halten auch Einige für Kopie eines ähnlichen Werks von dem Pythagoreer gleiches Namens — s. Timäus). Indem nun P. darauf ausging, durch sein Philosophiren das wahre Wesen der Dinge zu erkennen, so glaubte er dieses in den Ideen zu finden; weshalb die Ideenlehre die eigentliche Grundlage seiner gesammten Philosophie war. Er befasste aber unter dem W. *ιδεα*, welches eigentlich Bild oder Gestalt (forma) bedeutet, sowohl die allgemeinen Geschlechtsbegriffe, welche unser Verstand durch Abstraction und Reflexion bildet, um die Einzeldinge auf Arten und Gattungen zurückzuführen — weshalb

er für ιδεα oft auch ειδος (species) und γενος (genus) setzt — als auch diejenigen Begriffe, welche sich auf etwas Absolutes oder in sich selbst Vollendetes beziehn und eigentlich von der Vernunft (entweder allein oder mit Hülfe der Einbildungskraft) erzeugt werden, wie die Ideen der Schönheit, der Gerechtigkeit, der Weisheit, der Freiheit und selbst der Gottheit — also überhaupt die ästhetischen, moralischen und religiosen Ideen. Darum sagt' er, daß ohne Ideen kein Denken und keine Wissenschaft möglich sei; darum nannt' er sie die Einheiten (μοναδες, ἑναδες) in der unendlichen oder unbestimmbaren Vielheit der wahrnehmbaren Dinge (το πολυ oder τα πολλα, το απειρον). Er meinte jedoch, daß diese Ideen nicht von der menschlichen Seele selbst erzeugt würden, sondern daß sie derselben ursprünglich eingepflanzt oder mitgetheilt seien, nämlich durch Gott, der selbst alles nach Ideen gebildet habe; weshalb P. dieselben auch Muster (παραδειγματα) nennt und mit den Vorstellungen oder Entwürfen vergleicht, nach welchen ein menschlicher Künstler oder Werkmeister (δημιεργος) irgend ein Werk oder Geräth hervorbringt. Insoferne können die Ideen auch als Principien (αρχαι) oder Ursachen (αιτιαι) der Dinge betrachtet werden. Daß aber P. die Ideen als wirkliche Substanzen angesehn oder ihnen ein selbständiges Dasein außer irgend einer göttlichen oder menschlichen Denkkraft (νοησις, νες, λογος) beigelegt habe, ist ein bloßes Misverständniß, entstanden aus der dichterischen Bildersprache, in welche P. gern seine Philosopheme einhüllte. (Als Hauptsitz der platonischen Ideenlehre ist der Dialog Parmenides zu betrachten, der daher auch die Ueberschrift περι ιδεων führt. Es müssen aber, wenn man jene Lehre vollständig kennen lernen will, auch die Dialogen Meno, Philebus, Phädrus, Phädo, Timäus, und viele Stellen in den Büchern de republ. damit verglichen werden. Die neuern Schriften, welche sich insonderheit auf diese Ideenlehre beziehn, sind im Art. Idea bereits angezeigt. Auch können noch folgende weitern Aufschluß darüber geben: Antonio Conti, illustrazione de Parmenide di Plato con una dissertazione preliminare. Vened. 1743. 4. — Joh. Fr. Damman, dissertt. II. de humanae sentiendi et cogitandi facultatis natura ex mente Platonis. Helmst. 1792. 4. — Joh. Jac. Henr. Nast, analysis logica in dial. platon. Menonis nomine inscriptum. Stuttg. 1793. 4. — Car. Morgenstern, comment. quid Plato spectaverit in dialogo, qui Meno inscribitur, componendo. Halle, 1794 4. — Dieser Dialog, dessen Echtheit neuerlich ohne zureichende Gründe bezweifelt worden, handelt zwar vornehmlich von der Tugend in Bezug auf die Frage, ob sie gelehrt und gelernt werden könne, und führt daher auch die Ueberschrift περι αρετης; es wird aber bei dieser Gelegenheit auch

der Gedanke ausgeführt, daß alles Forschen und Lernen eigentlich nur Erinnerung [αναμνησις] oder Wiedererweckung der Ideen sei, welche der Seele aus einer frühern Periode ihres Daseins, obwohl mit dunklem Bewusstsein, innewohnen. Vergl. **Joh. Andr. Buttstedt**, progr. de Platonicorum reminiscentia. Erlang. 1761. 4.). In Folge dieser Ideenlehre, die freilich selbst wieder auf der willkürlichen Hypothese von der Präexistenz der menschlichen Seele und von einer frühern Mittheilung der Ideen durch eine andre und höhere Intelligenz beruhete, lehrte nun P. weiter, daß von Ewigkeit her zweierlei existirte: Gott (*θεος, πατηρ τȣ παντος, μεγιστος δαιμων* . . .) als ein vernünftiges Wesen von der höchsten Macht, Weisheit und Güte, und die Materie (*ὑλη, μητηρ τȣ παντος, ὑποδοχη* . . .) als ein die Elementartheile aller Körper enthaltendes Wesen ohne Gestalt und regelmäßige Bewegung. Aus diesen beiden Principien und den, ursprünglich in und mit dem göttlichen Verstande existirenden, Ideen entstand die Welt, indem Gott die Materie nach seinen Ideen bildete. Gott ist also nach P. kein Weltschöpfer, sondern nur ein Weltbildner. Darum nannt' er auch das System der göttlichen Ideen die Verstandes- oder Vernunftwelt (*κοσμος νοητος*) und das Muster (*παραδειγμα*) von welchem die Sinneswelt (*κοσμος αισθητος*) ein bloßes Abbild (*εικων*) sei. Um aber aus der formlosen Materie eine sichtbare und tastbare Körperwelt zu bilden, sonderte Gott zuerst die in jener vermischten Elementarstoffe und vereinigte sie dann wieder so, daß Feuer, Luft, Wasser und Erde in ein harmonisches Verhältniß traten und aus solchen Elementen ein Ganzes von bestimmter, sich selbst überall gleicher, mithin runder Gestalt hervorging. Damit aber dasselbe möglichst vollkommen würde, so bildete Gott noch vor der Körperwelt eine Seele zur Beherrschung derselben, indem das beherrschende Princip älter sein muß, als das von ihm Beherrschte. Aus der Verbindung dieser Weltseele mit dem Weltkörper entstand erst ein Weltganzes als ein erschaffener Gott oder als ein einziges, kugelartiges, kreisförmig sich bewegendes, vernünftiges, und überhaupt möglichst vollkommnes Thier (*ζωον*), dessen Theile oder Glieder, die Gestirne, auch als solche lebende Wesen oder als sichtbare und erschaffene Götter (*ζωα θεια, θεοι ὁρατοι και γεννητοι*) zu betrachten sind. Weil aber der Materie von Anfang an eine regellose Bewegung beiwohnte, so konnte dieses böse Princip von der Gottheit zwar gebändigt, doch nicht ganz aufgehoben werden. Dadurch entstanden nothwendig gewisse Unvollkommenheiten oder Uebel, welche der Welt sogar den Untergang bereiten würden, wenn nicht die Gottheit demselben durch fortwährende Erhaltung und Regierung der von ihr gebildeten Welt vorbeugte. (Wegen dieser platonischen Gottes- und Welt-

lehre ist vornehmlich der Timäus nebst mehren Stellen im Philebus, Politikus und im 6. und 7. B. der Republik zu vergleichen. Da aber dieß eine der dunkelsten Partien im platonischen Systeme ist, so sind auch noch folgende Erläuterungsschriften zu bemerken: Procli in theologiam Platonis libb. VI. et in Timaeum Plat. libb. V. in den Ausgaben des Proclus. S. d. Art. — Plutarchus de animae [mundi] procreatione in Timaeo [Plat.] in Ejusd. opp. T. X. p. 203 ss. Reisk. — Seb. Foxii commentar. in Timaeum. Basel, 1554. Fol. — Matth. Fragillani commentar. in Timaeum. Par. 1560. 4. — Pauli Benii commentar. in Tim. Plat. Rom, 1594. 4. — P.'s Timäus nach Inhalt und Zweck, von Ludw. Hörstel. Braunschw. 1795. 8. — P.'s Timäus, eine echte Urkunde wahrer Physik, übers. und erläutert von Windischmann. Hadamar, 1804. 8. Meiners's Betrachtungen über die Griechen, das Zeitalter des Plato, den Timäus dieses Philosophen und dessen Hypothese von der Weltseele. In Dess. verm. Schr. B. 1. S. 1 ff. — Platonis doctrina de deo e dialogis ejus excerpta et in ordinem redacta auct. Lud. Hörstel. Lpz. 1814. 8. Eine gute Zusammenstellung der meisten hieher gehörigen Stellen aus P.'s Schriften. — Außerdem vergl. noch: Ficini theologia platonica. Flor. 1482. Fol. — Pufendorfii diss. de theol. Platonis. Lpz. 1653. 4. — Fergii diss. de theol. Plat. Gießen, 1664. 4. — Weisii diss. de theol. Plat. Ebend, 1683. 4. — Livii Galantis de christianae theologiae cum platonica comparatione libb. XX. Bologna, 1627. Fol. — Oelrichs, commentat. de doctrina Platonis de deo a Christianis et recentioribus Platonicis varie explicata et corrupta. Marb. 1788. 8. — John Ogilvie's theology of Plato compared with the principles of oriental and grecian philosophes. Lond. 1793. 8. — Stolbergii diss. de λογῳ et νῳ Platonis. Wittenb. 1676. 8. — Souverain, le platonisme dévoilé ou essay touchant le verbe platonicien. Cölln, 1700. 8. — Tiedemann über P.'s Begriff von der Gottheit; in den Mem. de la soc. des antiquités de Cassel. T. I. und Dess. Abh. de materia quid visum sit Platoni; in der nova biblioth. philol. et crit. Vol. I. Fasc. I. — Tennemann über den göttlichen Verstand; in Paulus's Memorabilien. St. 1. — Wuchereri dissertt. II. de defectibus theologiae Platonis. Jena, 1706. 4. — Gundling de atheismo Platonis; in den Gundlingiana. P. 43. — Zimmermann de atheismo Platonis et Ejusd. vindiciae diss. de ath. Pl. contra Gundlingium; in den Amoenitatt. litt. T. XI. p. 369 ss. et T. XIII. p. 48 ss. Der Vorwurf des Atheismus ist wohl keinem alten Philosophen

mit größerem Unrechte gemacht worden, als dem P., wenn es gleich wahr ist, daß derselbe Gott nicht als Weltschöpfer im eigentlichen Sinne betrachtete. — Steinbrenner, sententiae Mosis et Platonis de ortu mundi comparatae. Erlang. 1786. 4. — Böckh über die Bildung der Weltseele im Timäus des P.; in Daub's und Creuzer's Studien. B. 3. vergl. mit Dess. beiden Programmen: De platonica corporis mundani fabrica conflati ex elementis geometrica ratione concinnatis. Heidelb. 1809. 4. De platonico systemate coelestium globorum etc. Ebend. 1810. 4. — In Plessing's Versuchen zur Aufklärung der Philos. des Alterth. B. 1. S. 284 — 366. und Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. 2. S. 114 — 87. findet man auch Untersuchungen über diesen eben so wichtigen als schwierigen Theil der plat. Philos.). Mit jenen theologischen und kosmologischen Ansichten P.'s hingen dessen psychologische Dogmen genau zusammen. Gott bildete nämlich, damit in der Welt die möglich größte Zahl ihm selbst ähnlicher Wesen wäre, außer der allgemeinen Weltseele noch eine Menge besondrer Seelen, die, von ihm über die Natur und die Gesetze des Weltganzen belehrt oder gleichsam mit den göttlichen Ideen befruchtet, zuerst ihren Wohnplatz auf den Gestirnen erhielten, wo sie als selige Dämonen lebten, bis einige derselben zur Strafe für gewisse Vergehungen in menschliche Leiber auf der Erde eingeschlossen wurden. Vermöge dieser Verkörperung oder Einkerkerung verband sich mit der vernünftigen Seele eine vernunftlose, welche aber als Sitz der sinnlichen Gefühle und Begierden eben so vergänglich als der Körper selbst ist, während die vernünftige Seele als ein unvergängliches Wesen, wie sie vor der Geburt des Menschen existirte, so auch nach dem Tode desselben fortdauern und, wenn sie tugendhaft auf der Erde gelebt, in den seligen Dämonenstand zurückkehren, wenn sie aber lasterhaft gelebt, noch tiefer in die thierische Natur versinken wird. (Hier ist außer den vorerwähnten Dialogen vornehmlich der Phädo zu vergleichen, nebst folgenden Erläuterungsschriften: Gottleberi animadverss. ad Platonis Phaedonem et Alcibiadem II. Adjuncti sunt excursus in quaestiones socraticas de animi immortalitate. Lpz. 1771. 8. — Wolf zu P.'s Phädon. Berl. 1811. 4. — P.'s Phädo, mit besondrer Rücksicht auf die Unsterblichkeitslehre erläutert und beurtheilt von Kunhardt. Lübeck, 1817. 8. — Meiners über die Natur der Seele, eine platonische Allegorie [nach einer Stelle im Phädrus, wo die menschliche Seele einem geflügelten Wagen verglichen wird, den zwei Rosse, ein besseres und ein schlechteres, unter Lenkung eines drinsitzenden Führers ziehn] in Dess. verm. Schr. Th. 1. S. 120 ff. — Lilie, dissertatio: Platonis sententia de natura animi. Gött. 1790. 8. — Hart-

schmidt, dissertatio: Plato de immortalitate animae. Straßb. 1698. 4. — Weikmanni diss. de platonica animorum immortalitate. Wittenb. 1740. 4. — Hilleri diss. de campo veritatis platonico h. e. loco, ubi animi corporis vinculis soluti vitae ante actae rationem reddunt etc. Ebend. 1741. 4. — De Windheim, examen argumentorum Platonis pro immortalitate animae humanae. Gött. 1749. 4. — Wiggers, ex. argg. Pl. pro immort. animi hum. Rost. 1803. 4. — Pettavel de argumentis, quibus apud Pl. animorum immortalitas defenditur. Berl. 1815. 4. — Auch vergl. Tennemann's Lehren und Meinungen der Sokratiker über die Unsterbl. Jena, 1791. 8.). In moralisch-politischer Hinsicht ging P. von dem Gedanken aus, daß der Mensch vermöge seiner vernünftigen Natur nur das an sich Gute, welches nach P.'s Ansicht auch das Wahre und das Schöne in sich schließt, schätzen könne und ebendadurch seine Verwandtschaft mit der Gottheit beurkunde. Daher besteht in einer durchgängigen Einstimmung der gesammten menschlichen Thätigkeit mit der höchsten Vernunft oder kürzer in der möglichsten Aehnlichkeit mit Gott das höchste Gut des Menschen. Nach demselben zu streben ist also auch das oberste Pflichtgebot, und in der Erfüllung dieses Gebots oder im wirklichen Streben nach jenem Gute besteht die Tugend, die man auch als die wahrhafte Vollkommenheit oder Gesundheit der Seele betrachten kann. Die Tugend erscheint aber, in verschiednen Beziehungen gedacht, theils als Weisheit (σοφια, φρονησις, νυς) theils als Mäßigung (σωφροσυνη) theils als Tapferkeit (ανδρια) theils als Gerechtigkeit (δικαιοσυνη). Vergl. den Art. Cardinaltugenden. Die sittlichen Vorschriften, welche sich hierauf beziehn, sind jedoch nicht bloß für den einzelen, sondern auch für den in der Gesellschaft lebenden Menschen oder für den Staat verbindlich. Daher müssen in einem vollkommenen Staate die drei Hauptstände desselben, Regierer, Vertheidiger und das übrige Volk, sich so zu einander verhalten, daß Jeder das Seine thue und die Thätigkeit Aller zusammenstimme, damit Weisheit, Tapferkeit, Mäßigung und Gerechtigkeit auch im Staate herrschen; was in einer gesetzlichen Monarchie am leichtesten möglich ist, besonders wenn zur Entfernung alles dessen, was durch Erweckung des Privatinteresses und der Leidenschaften den Gemeingeist stören könnte, nicht nur die äußern Güter, sondern auch Weiber und Kinder als gemeinsames Eigenthum betrachtet, und die Kinder mittels einer durchaus öffentlichen Erziehung sowohl zu guten Menschen als zu nützlichen Bürgern erzogen werden. Daher ist Befreiung der Staaten und der gesammten Menschheit von den Uebeln, die sie drücken, nicht anders möglich, als wenn die Philo-

sophen Könige oder die Könige Philosophen d. h. echte Weise werden. (Hieher gehören besonders die 10 Bücher vom Staate und die 12 Bücher von den Gesetzen, wiewohl P. dort einen idealischern Standpunct nimmt als hier, so daß er die dort aufgestellte Idee der Güter- und Weibergemeinschaft hier nicht weiter berücksichtigt, sondern das Privateigenthum und die Ehe nach der gewöhnlichen Ansicht gesetzlich bestimmt. Vergl. **Chrysostomi Javelli** disposítio moralis philosophiae platonicae et **Ejusd.** dispos. philos. civilis ad mentem Platonis. Beide Venedig. 1536. 4. — **Sleidani** summa doctrinae Platonis de republ. et de legg. Straßb. 1548. 8. — **Omeisii** ethica platonica. Altdorf, 1696. 8. — **Zentgravii** specimen doctrinae juris naturalis secundum disciplinam platonicam. Straßb. 1697. 4. — **Leibnitii** (Joh. Jac.) dissertatio: Res publica Platonis. Lpz. 1676. 4. — **Troillo Lancetto**, disciplina civile di Platone divisa in quatre parte e riformata Vened. 1687. Fol. — **De Geer**, diatr. (praes. **van Heusde**) in politices platonicae principia. Utrecht, 1810. 8. — **Morgensternii** de Platonis republ. commentatt. tres: I. De proposito atque argumento operis. II. Doctrinae moralis platonicae ex eodem potissimum opere nova adumbratio. III. Civitatis ex mente Platonis perfectae descriptio atque examen. Halle, 1794. 8. — Gust. **Pinzger** de iis, quae Aristoteles in Platonis politia reprehendit. Lpz. 1822. 8. Da **Aristoteles** den Staat mehr aus dem realen, **Plato** aber mehr aus dem idealen Standpuncte betrachtete, so konnt' es nicht fehlen, daß ihre politischen Ansichten sehr von einander abwichen). Auffallend ist es übrigens, daß P. die Dichter aus seinem Staate verbannt wissen oder in demselben doch nur soferne geduldet wissen wollte, als die Ausübung ihrer Kunst ebenfalls der Strenge seiner ethisch-politischen Grundsätze unterworfen würde; wozu ihn wohl die Entweihung der Kunst durch manche Dichter seiner Zeit veranlasste. Indessen ist nicht zu verkennen, daß P., indem er das Wesen der Kunst überhaupt in der Nachahmung (μιμησις) suchte und zugleich foderte, daß alle Künste bloße Dienerinnen der Wahrheit und der Tugend, die er mit der Schönheit identificirte, sein sollten, eine zu beschränkte Ansicht vom Wesen und Zwecke der Kunst hatte. (Seine ästhetischen Ansichten hat P. vornehmlich in den Dialogen **Phädrus**, **Hippias** [maj.] **Jon** und **Symposium**, zum Theil aber auch im **Theätet** und **Philebus**, im 2. 3. und 10. B. vom Staate, und im 2. B. von den Gesetzen ausgesprochen. S. **Platonis** poetica e dialogis collecta [von **Beni**, besonders mit Hinsicht auf die Bücher de republ.] vergl. mit **Couture**, sentimens de Pl. sur la poësie, und **Fraguier**, sur l'usage que Pl. fait des

poëtes; in den Mem. de l'acad. des inscr. T. I. et III. — Frdr. Ast de Platonis Phaedro. Jena, 1801. 8. vergl. mit Dess. Ausgabe des Phädrus und der Scholien des Hermias dazu. Lpz. 1810. 8. — Ueber das Wahre, Gute und Schöne, drei Dialogen P.'s [Theätet, Philebus und Hippias der gr.] übers. mit Einleit. und Comment. von Frdr. Hülsemann Lpz. 1807. 8. — Karl Morgenstern über P.'s Verbannung der Dichter aus seiner Republik und seine Urtheile von der Poesie überhaupt; in der N. Bibl. der schönen Wiss. B. 61. H. 1. — Cornelii Anne den Tex disp. de vi musices ad excolendum hominem e sententia Platonis. Utrecht, 1816. 8.). — Daß P. sich auch große Verdienste um die Ausbildung der philosophischen Sprache unter den Griechen erworben habe, leidet keinen Zweifel, ungeachtet er noch keine so bestimmte philosophische Kunstsprache hatte, als sein Schüler Aristoteles. Vergleichungen zwischen diesen beiden größten Philosophen des Alterthums aus verschiednen Gesichtspuncten sind in folgenden Schriften angestellt: Georgii Trapezuntii comparatio Arist. et Plat. Gr. et lat. Vened. 1523. 8. — Geo. Gemistus (Pletho) περι ὡν Αριστ. προς Πλατ. διαφερεται. Vened. 1532. 8. 1540. 4. Lat. (de differentia philosophiae Arist. et Plat.) a Geo. Chartandro (Henisch). Basel, 1574. 4. — Bern. Donatus de plat. atque arist. philos. differentia. Gr. et lat. Vened. 1540. 8. Par. 1541. 8. (Ist eigentlich das vorige Werk dialogisirt). — Paganinus Gaudentius de dogmatum Arist. cum philosophia Plat. comparatione. Flor. 1539. 4. — Mazonius de comparatione Arist. cum Plat. Vened. 1547. 4. — Seb. Foxii de naturae philosophia s. de Plat. et Arist. consensione libb. V. Löwen, 1554. Wittenb. 1589. Leiden, 1622. 8. — Jac. Carpentarii commentar. continens Plat. cum Arist. in universa philosophia comparationem. Par. 1573. 4. — Joh. Bachmanni comparatio Arist. cum Plat. Nordhaus. 1629. — Ren. Rapin, comparaison de Plat. et d'Arist. Par. 1671. 8. — Pauli Benii theologia Plat. et. Arist. Padua, 1624. 4. — Joh. Phil. Treuneri theol. Plat. et Arist. comparata. Jena, 1690. 4. — Franc. Patricii Plato mysticus et exotericus et Arist. myst. et exot. Vened. 1591. Fol. — Henr. Guil. Broeckeri politicorum quae docuerunt. Pl. et Arist. disquisitio et comparatio. Lpz. 1824. 8. — Plato und Aristoteles, oder der Uebergang vom Idealismus zum Empirismus. Amberg, 1804. 8. — Christ. Herm. Weisse de Platonis et Aristotelis in constituendis summis philosophiae principiis differentia. Lpz. 1828. 8. — Alle diese und andre Vergleichungen sind mehr oder weniger parteiisch, je nachdem die Verfasser mehr dem P. oder dem

A. huldigten. Es ist aber auch die Vergleichung um so schwieriger, da wahrscheinlich von jenem nur exoterische, von diesem nur esoterische Werke übrig sind. Wer von Beiden größer war, ist gar nicht zu entscheiden. P. hatte wohl mehr poetischen Aufschwung des Geistes, verlor sich aber dadurch oft in überschwengliche Träumereien und ein mystisches Dunkel. A. war dagegen nüchterner und systematischer, ließ sich aber zuweilen von seinem kritischen Scharfsinne zu Ungerechtigkeiten gegen seine Vorgänger verleiten. Jener neigte sich mehr zum Idealismus und Intellectualismus, dieser mehr zum Realismus und Empirismus. Beide haben sich aber unstreitig ungemeine Verdienste um die Philosophie erworben und sind vielleicht noch von keinem Philosophen übertroffen worden. Daß sie in der Sache selbst einig gewesen und nur in den Worten oder in der Darstellung ihrer Ueberzeugungen sich von einander unterschieden hätten (wie schon Cicero behauptete und späterhin oft von denen wiederholt worden, welche gern Einstimmung zwischen diesen beiden Männern durch eine geschickte oder vielmehr erkünstelte Auslegung ihrer Worte hervorbringen wollten) ist eine ganz aus der Luft gegriffene Behauptung. Wahr ist hingegen, daß Beide mit einander stark wetteiferten, und daß daher das anfänglich gute Vernehmen zwischen ihnen keinen langen Bestand hatte, wenn gleich das, was man von ihrer Feindschaft und deren Aeußerungen erzählt, sehr übertrieben sein mag. Auch die Schriften beider Männer haben zu allen Zeiten viele Leser, Erklärer, Uebersetzer, Bearbeiter und Nachahmer gefunden, so daß sich der Einfluß derselben auf die Nachwelt gar nicht berechnen lässt. Im Mittelalter war zwar der Einfluß des A. stärker. Indessen fehlt' es auch dem P. nicht an enthusiastischen Verehrern, die jedoch seine Philosophie meist nach Art der Neuplatoniker auffassten und daher auch oft in Kabbalismus und Mysticismus fielen, indem sie die tiefsten Geheimnisse der Natur und der Religion, zu deren Kenntniß P. sogar auf übernatürliche Weise gelangt sein sollte, in dessen Schriften suchten. Von Ausgaben derselben im Ganzen bemerken wir hier nur folgende: **Platonis opp. Gr. cura Aldi Manutii et Marci Musuri.** Vened. 1513. 2 Bde. Fol. **Gr. cura Joh. Operini cum commentario Procli in Timaeum et Politica Pl.** Basel, 1534. und 1558. Fol. **Gr. cum interpr. lat. Joh. Serrani, cura Henr. Stephani.** Par. 1578. 3 Bde. Fol. **Gr. ad edit. H. Stephani cum Mars. Ficini interpr. lat. Studiis societ. bipont. (Crollii, Exteri all.)** Zweibr. 1781 — 6. 12 Bde. 8. (der 12. B. mit dem besondern Titel: **Dialogorum Pl. argumenta exposs. et illustrr. a Diet. Tiedemann**). Neuerlich haben auch Wolf, Böckh, Ast, Beck, Bekker und Stallbaum dergleichen Ausgaben theils begonnen theils

schon vollendet. Die beiden letzten erschienen: Berl. 1816—23. 10 Bde. 8. und: Lpz. 1821—5. 12 Bde. 8. Die Ausgaben einzeler Dialogen aber können hier wegen ihrer Menge nicht angezeigt werden. — Uebersetzungen haben (außer den bei den Ausgaben erwähnten lateinischen) im Deutschen geliefert Kleuker: Lemgo, 1778—97. 6 Bde. 8. und Schleiermacher: Berl. 1804 ff. 8. (noch nicht vollendet) im Französischen Cousin: Par. 1822 ff. 8. (auch noch unvollendet). — Von Wörterbüchern zu P.'s Schriften sind zu bemerken: Timaei lex. vocum platonicarum. Ed. Dav. Ruhnken. Leiden, 1754. 8. A. 2. 1789. Ed. J. F. Fischer. Lpz. 1756. 8. — J. J. Wagner's W. B. der platon. Philos. Gött. 1799. 8. — Schriften, welche P.'s Leben, Charakter und Philosophie darstellen, auch dessen Werke beurtheilen und erläutern, giebt es aus ältern und neuern Zeiten so viele, daß sie hier nicht alle angeführt werden können. Wir verweisen daher bloß auf folgende drei neuere, welche die übrigen theils anzeigen theils entbehrlich machen: Remarks on the life and writings of Plato, with answers to the principal objections against him and a general view of his dialogues. Edinb. 1760. 8. Deutsch mit Anmerkk. und Zuss. von Karl Morgenstern unter dem Titel: Entwurf von P.'s Leben, nebst Bemerkungen über dessen schriftstellerischen und philosophischen Charakter. Lpz. 1797. 8.— Tennemann's System der plat. Philos. Lpz. 1792—5. 4 Bde. 8 (Der 1. B. enthält auch Untersuchungen über P.'s Leben und Schriften). — P.'s Leben und Schriften. Ein Versuch, im Leben wie in den Schriften des P. das Wahre und Echte vom Erdichteten und Untergeschobenen zu unterscheiden und die Zeitfolge der echten Gespräche zu bestimmen. Als Einleit. in das Studium des P. Von Frdr. Ast. Lpz. 1816. 8. (Der Verf. verwirft vieles, wohl allzuvieles, was bisher für wahr und echt galt. Es ist daher mit dieser Schrift die Beurtheilung derselben von Fr. Thiersch in den Wien. Jahrb. der Lit. 1818. B. 3. Art. 5. zu vergleichen). — Die Schriften von Herbart (de platonici systematis fundamento. Gött. 1805. 8.) und Socher (über P.'s Schriften. München, 1820. 8.) sind auch nicht ohne Verdienst. — Eine Lebensbeschreibung P.'s in Verbindung mit Pythagoras und Epikur erschien französ. von M... zu Amsterd. 1752. 12. (So eben ist noch herausgekommen: Ferd. Delbrück's Vertheidigung Platon's gegen einen Angriff Niebuhr's auf dessen Bürgertugend. Bonn, 1828. 8.)

Platoniker im weitern Sinne heißen alle Anhänger der platonischen Schule, im engern Sinne aber die ältern, denen man dann die Neuplatoniker entgegensetzt. S. Akademie und Alexandriner.

Platonisch heißt nicht nur überhaupt alles, was Plato

gelehrt, geschrieben und gestiftet hat, seine Philosophie, seine Werke, seine Schule, sondern auch insbesondre manche Einzelheit, die hier noch einer kurzen Erklärung bedarf. Wenn z. B. von der platonischen Liebe die Rede ist, so versteht man darunter die höhere geistige Liebe des Wahren, Guten und Schönen, die man auch eine Liebe der Seele nennt, um sie von der auf den Leib bezüglichen Geschlechtsliebe zu unterscheiden. Wenn aber vom platonischen Jahre, das man auch das große Weltjahr nennt, die Rede ist, so versteht man darunter eine astronomische Periode, innerhalb welcher die Fixsterne ihre scheinbare Bewegung um den Himmel vollenden oder die Nachtgleichenpuncte im ganzen Thierkreise herumrücken. Die Alten setzten diese Periode gleich 36,000 gemeinen Jahren und meinten, daß dann eine neue Weltbildung eintreten, mithin die alte Weltordnung untergehn und einer andern Platz machen werde — eine offenbar grundlose Hypothese. Den neuern Astronomen zufolge ist auch die Periode kürzer, nämlich nur 25,920 oder gar nur 25,716 gewöhnlichen Sonnenjahren gleich. Die Astronomie muß darüber das Weitere lehren. — Wegen der platonischen Ideen und der platonischen Republik s. d. vor. Art., Idea und Ideal. — Wegen der platonischen Akademie und der platonischen Dialektik s. Akademie und Dialektik.

Platonismus bedeutet entweder die Philosophie des Plato selbst oder überhaupt das Streben nach dem Idealischen in allem, was wir unter den Titeln der Wahrheit, Güte und Schönheit befassen. S. Plato.

Platonopolis = Stadt oder Staat (πολις) des Plato, platonische Republik. S. Plato und Plotin.

Platt ist eigentlich soviel als flach, womit es wohl stammverwandt ist. Dann steht es aber auch für niedrieg, gemein, abgeschmackt, wie wenn man schlechten Witz oder Scherz platt nennt. In sprachlicher Beziehung aber ist das Platte nicht immer das Schlechtere, wie der Gegensatz zwischen dem Plattdeutschen und dem Hochdeutschen beweist. Denn obgleich dieses herrschende Schriftsprache geworden, so hat doch jenes seine eigenthümlichen Vorzüge. Darüber hat aber die deutsche Sprachlehre weitere Auskunft zu geben.

Plausibel (von plaudere, mit den Händen klatschen) ist soviel als beifallswürdig. S. Beifall. Insonderheit werden Gründe plausibel genannt, wenn sie so beschaffen sind, daß sie eine Sache, wo nicht als gewiß, doch als wahrscheinlich darstellen. Darum heißt plausibel machen auch soviel als wahrscheinlich machen. Dieß kann aber freilich auch wohl durch bloß Scheingründe, sogar durch bloße Kunstgriffe der Beredtsamkeit geschehen. Daher

ist den Rednern nicht immer zu trauen, wenn sie darauf ausgehn, durch den Schmuck ihrer Rede dasjenige, wozu sie die Zuhörer überreden wollen, recht plausibel zu machen. Denn das heißt oft nichts anders, als den Zuhörern blauen Dunst vormachen.

Plebej (von plebs oder plebes, der große Haufe oder der Pöbel) ist pöbelhaft, niedrig oder gemein, wenn es auch in höhern Gesellschaftskreisen vorkommt. Die Plebejer aber werden als eine besondre Gesellschaftsclasse den Patriciern entgegengesetzt. S. Patriciat und Adel.

Pleistan oder Plistan von Elis (Plistanus Eliensis) Nachfolger des Phädo in der von diesem gestifteten elischen Philophenschule; sonst aber unbekannt. Diog. Laert. II, 105.

Plenipotenz (von plenus, voll, und potentia, Macht) ist Vollmacht, ein Plenipotenziar also ein Bevollmächtigter. S. Bevollmächtigung.

Pleonasmus (von πλεοναζειν, überflüssig sein) ist ein Ueberfluß in der Rede, folglich auch im Gedanken. Wäre nämlich im Gedanken selbst kein Ueberfluß, so wäre der Pleonasmus nur scheinbar. So urtheilte Klopstock mit Unrecht, daß der Ausdruck Staatsbürger pleonastisch sei, weil der Bürger eben ein Mitglied des Staats sei. Da es aber auch Stadtbürger giebt, so wie Mitglieder des Staats, die keine Staatsbürger sind, so ist hier der Pleonasmus nur scheinbar. Auch der Ausdruck Staatsgesellschaft ist nicht pleonastisch, weil das W. Staat noch andre Bedeutungen hat. Wenn also jemand sagte: Die häusliche Gesellschaft ist der Grund der Staatsgesellschaft, so wäre die Rede untadelhaft. Dagegen ist der Ausdruck Hirngespenst wirklich pleonastisch. Denn ein Gespenst ist eben ein Hirngespinnst. Ein Hirngespenst wäre sonach ein Hirn-Hirngespinnst. Tautologien sind eigentlich auch Pleonasmen. S. Tautologie.

Pleonexie (von πλεον, mehr, und εχειν, haben) ist die Begierde immer mehr zu haben, und was sonst Böses daraus hervorgeht. S. Habsucht. Doch bedeutet es zuweilen weiter nichts als Mehrhaben, Vorzug, Ueberlegenheit, auch Sieg.

Plessing (Frdr. Vict. Lebr.) geb. 1752 zu Belleben im Saalkreise und gest. 1806 als ord. Prof. der Philos. zu Duisburg (seit 1788, nachdem er seit 1783 Privatdocent zu Königsberg in Pr. gewesen). Seine erste philosophische Schrift war: Versuchter Beweis von der Nothwendigkeit des Uebels und der Schmerzen bei fühlenden und vernünftigen Geschöpfen. Dessau, 1783 8. Nachher hat er sich mehr um die Geschichte der Philosophie, als um diese Wissenschaft selbst, verdient gemacht. Doch ist er in seinen historisch-philosophischen Forschungen nicht frei von Hypothesen, z. B. daß die Aegyptier das

Urvolk gewesen, von welchem die übrigen Völker des Alterthums, auch die Griechen, ihre Religion und Philosophie entlehnt hätten, daß Plato seine Ideen als wirkliche Substanzen gedacht habe u. d. g. m. Seine vorzüglichsten hieher gehörigen Schriften sind folgende: Osiris und Sokrates. Berl. u. Stralſ. 1783. 8. — Historische und philosophische Untersuchungen über die Denkart, Theol. und Philos. der ältesten Völker, vorzüglich der Griechen bis auf Aristoteles's Zeiten. Elbing, 1785. 8. (B. 1.) — Memnonium oder Versuche zur Enthüllung der Geheimnisse des Alterthums. Lpz. 1787. 2 Bde. 8. — Versuche zur Aufklärung der Philos. des ältesten Alterthums. Lpz. 1788—90. 2 Bde. 8. (Der 2. B. besteht wieder aus 3 Thlen). — Ueber den Aristoteles; und Untersuchung über die platonischen Ideen, inwiefern sie sowohl immateriale Substanzen, als auch reine Vernunftbegriffe vorstellten; in Cäsar's Denkwürdigkeiten aus der philos. Welt. B. 3. 1786.

Pletho (Georgius Gemistus Pletho — der dritte Name, den er sich selbst gab, bedeutet eigentlich soviel als der zweite, den er ursprünglich führte und den Manche unrichtig Gemisthius schreiben) aus Konstantinopel, gehört zu den griechischen Gelehrten, welche im 15. Jh. in Italien die griech. Liter. und Philos. bekannter machten. Er befand sich auch 1438 mit Gaza und Bessarion auf der Kirchenversammlung zu Florenz, widerstrebte aber hier der Kirchenvereinigung, ob er gleich nachher auf die Seite der Lateiner trat. Er empfahl vorzüglich die plat. Philos., welche er der aristot. vorzog. S. dessen Schrift de plat. atque aristot. philosophiae differentia (gr. Venet. 1532. 1540. 4. lat. interpr. Chartandro i. e. Henischio. Basil. 1574. 4.) Es war aber mehr die neuplat. oder alexandr. Philos., welche er empfahl und mit der zoroastrischen Lehre in Verbindung zu bringen suchte. Sein Werk über die Gesetze war eine Nachahmung des platonischen über diesen Gegenstand, ward aber wegen angeblicher Ketzereien vom Patriarchen Gennadius (oder Georgius Scholarius) zu Constant. zum Feuer verurtheilt. Andre Werke von ihm sind: Libellus de fato, Ejusdemque et Bessarionis epistolae amoebeae de eod. argum. c. vers. lat. Reimari. Leid. 1722. 8. — De IV virtutibus cardinalibus Gr. et lat. Ad. Occone interpr. Bas. 1552. 8. — Zoroastreorum et platonicorum dogmatum compend. Gr. et lat. per Tryllitschium. Wittenb. 1719. 8. — Auch scholia in oracula Zor., et al.

Plinius (Cajus Plinius Secundus — auch der ältere Pl. genannt, zum Unterschiede von seinem Neffen, dem jüngern Pl., Caj. Pl. Sec. Caecilius) zu Verona oder nach Andern zu Noviocomum im J. 23. nach Chr. geboren und im J. 79. durch einen Ausbruch des Vesuv getöd-

tet (Plin. jun. ep. VI, 16.) ist von Manchen zu den epikurischen Philosophen gerechnet worden, weil in einigen Stellen seines (von vielen Schriften allein noch übrigen) natur- und kunst-geschichtlichen Werkes (II, 5. 7. al.) Aeußerungen vorkommen, die einen epikurischen Anstrich haben. Das ist aber ein eben so übereilter Schluß, als wenn man ihn wegen einiger skeptisch klingender Aeußerungen zu den skeptischen Philosophen zählen wollte. Dieser Römer war wohl ein sehr thätiger Geschäftsmann und ein eben so fleißiger Schriftsteller (Plin. jun. ep. III, 5.) aber weit mehr gelehrter Sammler, als Philosoph. Die historisch-philosophischen Notizen, welche in seinem Werke hin und wieder vorkommen, sind auch nicht von großem Belange. S. C. Plinii S. naturalis historiae libb. XXXVII. Ed. Joh. Harduinus. Par. 1685. 5 Bde. 4. und 1723. 3 Bde. Fol. Ed. J. G. F. Franz. Lpz. 1778—91. 10 Bde. 8. Deutsch von J. D. Denso. Rostock, 1764—5. 2 Bde. 4. und G. Große. Ffft. a. M. 1782—8. 12 Bde. 8. — Ant. Jos. Com. a Turre Rezzonici disquisitt. plinianae. Parma, 1763. 3 Bde. Fol.

Plistan s. Pleistan.

Plotin (Plotinus) wollte zwar während seines Lebens nicht bekannt werden lassen, wann, wo und von wem er geboren worden; denn er schämte sich gleichsam, mit einem irdischen und vergänglichen Leibe, wie andre Menschen, begabt, auf die Welt gekommen zu sein, indem er dieß als eine Erniedrigung seiner höhern dämonischen Natur betrachtete. Man weiß aber doch aus seiner Lebensbeschreibung von Porphyr (coll. Eunap. vit. soph. p. 15. et 16. — Suid. s. v. *Πλωτινος* et *Πορφυριος*) daß er im J. 205. nach Chr. (oder im 13. Regierungsjahre des Kaisers Septimius Severus, nicht Alexander Severus, wie Brucker und Tennemann sagen) zu Lykopolis in Aegypten geboren worden. Seine körperliche und geistige Entwickelung scheint langsam gewesen zu sein. Noch im 8. Jahre trank er an der Brust seiner Mutter, und erst im 28. J. fing er an, die Schulen der Philosophen zu besuchen. Aber in keiner dieser Schulen fand sein nach dem Unendlichen strebender Geist Befriedigung. Ein unbeschreibliches Gefühl der Sehnsucht trieb ihn aus einer Schule in die andre, und so versank er in eine Art von Melancholie, bis ein Freund, dem er seine traurige Gemüthsstimmung entdeckte, ihm die Schule des Ammonius Sakkas in Alexandrien empfahl, wo er endlich fand, was er suchte. Daher genoß er den Unterricht dieses Mannes 11 Jahre lang, ohne übersättigt zu werden. Daß er auf diese Art in die schwärmerische Philosophie seines Lehrers (s. Amm. Sakk.) ganz eingeweiht wurde, lässt sich leicht denken. Indessen scheint er späterhin selbst hier noch nicht volle Befriedi-

gung gefunden zu haben. Darum wollt' er auch die Weisheit der Magier in Persien und der Gymnosophisten in Indien erforschen und schloß sich deshalb einem Heereszuge des Kaisers Gordian gegen die Perser an. Da aber das römische Heer geschlagen wurde, so musste P. diesen Plan aufgeben. Er wandte sich nun im 40. Lebensjahre nach Rom und trat hier selbst als Lehrer der Philosophie auf. Anfangs hielt er zwar die Lehren des Amm. Sakk. so geheim, daß er sie bloß mündlich in vertraulichen Gesprächen mittheilte. Als aber seine vormaligen Mitschüler Herennius und Origenes gegen den von ihnen eingegangenen Vertrag jene Lehre auch schriftlich bekannt machten, folgte P. ihrem Beispiele und ward im 49. Lebensjahre auch philosophischer Schriftsteller. Dazu veranlasste ihn besonders der Umstand, daß in den mündlichen Unterhaltungen mit seinen Schülern und Freunden selten oder nie etwas ausgemacht wurde, indem der Fragen und Antworten, der Einwürfe und Zweifel, des Hin- und Herredens kein Ende war und P. dadurch oft in die größte Verlegenheit gerieth. Er hielt es also für zweckmäßiger, seine Gedanken schriftlich mitzutheilen. Aber auch damit wollt' es ihm nicht glücken. Seine allzulebhafte Phantasie umhüllte nicht nur die Gedanken mit vielen Bildern, sondern verleitete ihn auch zu einem so flüchtigen Schreiben, daß die Schrift äußerlich unorthographisch und unleserlich wurde, und innerlich der Deutlichkeit, der Ordnung und des Zusammenhangs ermangelte, so daß P. sich oft selbst widersprach. Gleichwohl fand er als Lehrer der Philosophie viel Beifall, nicht bloß bei jungen Leuten, sondern auch bei bejahrteren Personen. Er wurde gleichsam ein Modephilosoph in Rom, so daß es zum guten Tone gehörte, P.'s Vorträge zu besuchen. Herren und Frauen aus den vornehmsten Classen nahmen daran Theil. Und viele von diesen Zuhörern und Zuhörerinnen suchten P.'s Philosophie nicht nur theoretisch kennen zu lernen, sondern auch praktisch auszuüben Sie befolgten daher auch dessen philosophische Lebensweise. Diese war nämlich sehr streng, indem P. oft fastete, kein Fleisch genoß, und ganze Nächte, in seine Meditationen vertieft, durchwachte. Auch kleidete er sich wie die älteren Pythagoreer, die er überhaupt zum Muster genommen zu haben scheint. Außerdem war P. ein sehr gefälliger und dienstfertiger Mann; und auch dieß mag zu dem Beifalle, den seine Philosophie fand, viel beigetragen haben. Selbst der Kaiser Gallien und dessen Gemahlin waren für ihn eingenommen. Jener bewilligte ihm sogar das Gebiet einer zerstörten Stadt in Campanien, um daselbst eine platonische Republik einzurichten; weshalb die neuerbaute Stadt Platonopolis heißen sollte. Da jedoch die kaiserlichen Minister diesem wunderlichen Projecte nicht günstig waren und viele von den Colonisten, die sich zur Bevölke-

rung der neuen Stadt auf den Weg gemacht hatten, an den Folgen der strengen Lebensweise, die man ihnen zur Pflicht machte, erkrankten und sogar zum Theil starben, so kam das Project nicht zur Ausführung. Endlich wurde P. selbst ein Opfer jener Lebensweise. Das viele Fasten und Nachtwachen, so wie die Vernachlässigung ärztlicher Vorschriften, zogen ihm viele Beschwerden zu. Er bekam Geschwüre an Händen und Füßen, zuletzt eine bösartige Halsgeschwulst, an welcher er im 66. Jahre seines Lebens (270 nach Chr.) auf dem Landsitze eines seiner Freunde in Campanien starb. Er verschied mit den Worten: „Ich bin im Begriff, den „Gott in mir zur Gottheit im All zurückzuführen." — Alles dieß nebst vielen andern Umständen, welche den schwärmerischen, obwohl gutmüthigen, Charakter P.'s beurkunden, erzählt die oberwähnte Lebensbeschreibung, die man vor den Ausgaben der Werke P.'s findet. Diese Werke wurden, wie der Biograph selbst versichert, von ihm vermöge eines von P. erhaltenen Auftrags gesammelt und geordnet, auch hin und wieder mit kleinen Verbesserungen und erklärenden Zusätzen versehen. Die Anordnung ist theils chronologisch theils systematisch, so daß das Ganze aus 6 Abtheilungen in 9 Büchern (εννεαδες) besteht. Von diesen 54 Büchern oder Abhandlungen sind 21 geschrieben, ehe Porphyr nach Rom kam und mit unsrem Philosophen bekannt wurde, 24 während der 6 Jahre, wo er sich in Rom aufhielt und mit demselben umging, und die 9 letzten nach seinem Abgange von Rom. Im Einzelen enthalten sie wohl Beweise einer ungemeinen Denkkraft und daher manchen hellen und tiefen Blick in den Zusammenhang der Dinge; im Ganzen aber sind sie dennoch ein verworrenes Gewebe transcendenter Speculationen und phantastischer Träumereien. Auch sind sie großentheils mit einer unausstehlich redseligen Breite geschrieben. Ebendarum ist die Darstellung der plotinischen Philosophie mit großen Schwierigkeiten verknüpft; man müßte selbst plotinisch philosophiren, wenn man sie ganz treu darstellen wollte. Hier können nur diejenigen Gedanken ausgehoben werden, welche durch ihre öftere Wiederholung und durch ihre Beziehung auf alles Uebrige als Hauptmomente der plotinischen Philosophie erschrinen. Vor allen Dingen aber muß bemerkt werden, daß P. bei seinem Philosophiren sich einen weit höhern Zweck als andre Philosophen setzte. Er wollte zu einer solchen Vereinigung mit dem höchsten Wesen gelangen, daß er dasselbe mit den Augen seines Geistes unmittelbar schauete. Auf welchem Wege sollte nun ein so überschwenglicher Zweck erreicht werden? — Offenbar ging P. von platonischen Ideen aus; allein er blieb dabei nicht stehen, sondern suchte jene Ideen theils nach seiner Weise zu entwickeln und umzubilden, theils nach der Weise seines Lehrers mit ander-

weiten (pythagorischen und orientalischen) Philosophemen oder vielmehr Hypothesen zu verschmelzen. Er nahm daher zuvörderst ein Urwesen an, das zwar kein Ding oder Etwas, folglich auch durch keine Prädicate bestimmbar sein sollte, das er aber dennoch als absolute Einheit, Güte und Vollkommenheit, als Identität des Seins und des Erkennens, als Princip aller Dinge dachte, das er daher auch Gott nannte, ohne die Frage, ob, wie und wodurch ein solches Wesen erkennbar sei, wissenschaftlich zu beantworten. Einer solchen Beantwortung bedurft' es aber auch für ihn nicht. Denn er meinte, daß man durch Vereinfachung der Seele mittels einer strengen Lebensordnung in Verbindung mit beständiger Meditation (wozu auch die Dialektik als Hülfsmittel oder philosophische Propädeutik diene) endlich zu einer vergegenwärtigenden Anschauung (*παρουσια*) jenes Wesens gelangen, mithin das Absolute selbst erkennen könne. (**Plot. enn. I, 3. c. 1 ss. III, 8. c. 1 ss. V, 1. c. 1 ss. VI, 9. c. 1 ss.** — Auch versichert P.'s Biograph gegen das Ende der Lebensbeschreibung treuherzig, daß während seines Umgangs mit P. dieser viermal wirklich zu jener Anschauung gelangt sei [*εφανη αυτῳ εκεινος ὁ μητε μορφην μητε τινα ιδεαν εχων, ὑπερ δε νουν και παν το νοητον ἱδρυμενος* — so wird nämlich hier das göttliche Wesen umschrieben] obgleich ihm selbst [dem Biographen] während seines ganzen Lebens nur einmal dieses hohe Glück zu Theil geworden). Aus dem ursprünglichen Einen fließt nun nach P. nicht in der Zeit, sondern von Ewigkeit, alles Mögliche und Wirkliche, wie aus der Sonne das Licht, ohne daß es selbst irgend eine Vermindrung oder Verändrung seines Seins erleide. Und zwar geht zuerst aus ihm hervor, die Intelligenz (*νους*) als ein Ewiges, das dem Einen an Vollkommenheit am nächsten ist und das Eine schaut und außer diesem Schauen nichts bedarf. Aus diesem geht wieder hervor die Seele (*ψυχη*), welche eigentlich nichts andres ist, als der Gedanke oder die vernünftige Thätigkeit (*λογος*) der Intelligenz, und fortschreitend wieder andre Seelen hervorbringt, indem ihre Hauptwirksamkeit ein producirendes, nach außen gerichtetes, Anschauen (*θεωρια*) ist. Der Raum und die Zeit, die Materie sammt ihrer Form, die Natur oder die Welt, überhaupt alles Wirkliche oder Reale, ist also ein Erzeugniß der Intelligenz, welche das in dem Einen begründete Mögliche durch ihr Anschauen objectivirt und ihm dadurch Gehalt und Gestalt des Wirklichen giebt. (**Plot. enn. II, 9. III, 7. 8. IV, 1. 2. V, 1—4. 9. VI, 8. c. 15. et I. 9. c. 8.**) Daher unterschied auch P. eine Verstandeswelt (*κοσμος νοητος*) und eine Sinneswelt (*κοσμος αισθητος*) und betrachtete diese als ein bloßes Ab- oder Nachbild von jener, in welchem allerlei Unvollkommenheit oder Uebel anzutreffen, weil ein Abbild nie so voll-

kommen sein könne, als sein Urbild — ein Satz, der freilich gleich so vielen andern nur beliebig angenommen war, da sich wohl ein Abbild denken läßt, das eben so vollkommen ist, ja noch vollkommner als das Urbild. In jener Unvollkommenheit besteht nach P. auch das Böse, das zwar, wie alles zur Welt Gehörige, überhaupt nothwendig, aber doch für den Menschen besiegbar ist, so daß, wenn er es nicht überwindet, eben dieß seine eigne Schuld ist. Der Mensch kann nämlich das Böse durch eben dieselbe Vereinfachung der Seele (ἁπλωσις) besiegen, welche ihn der Anschauung des Einen theilhaftig macht, indem er ebendadurch mit demselben in die genaueste Vereinigung (ἑνωσις) tritt. In dieser Vereinigung besteht auch die höhere oder wahrhafte Tugend, durch welche der Mensch eben so selig als vollkommen ist. Wer derselben noch nicht fähig ist, muß sich erst durch allerlei Uebungen und Zuchtmittel reinigen — eine Reinigung (καθαρσις) die man auch die niedere oder politische Tugend nennen kann, weil das Bürgerthum ebendarauf abzweckt. (Plot. enn. I, 2. 4. 8. 9. IV, 4. 8. 9. V, 5. VI, 4. 7—9.). — Es harren übrigens die Schriften dieses neuplatonischen Philosophen noch einer tüchtigen sowohl kritischen als exegetischen Bearbeitung. Beiträge dazu haben neuerlich Müller in seinem Progr. de codice Plotini MS., qui in biblioth. episcop. Cizae adservatur (Lpz. 1798 8. worin viele Lesarten zur Verbesserung des Textes mitgetheilt werden) und Creuzer in seiner Ausgabe von Plot. lib. de pulcritudine (enn. I. lib. 6.) gr. et lat. cum adnot. (Heidelb. 1814. 8.) geliefert. Das Ganze der Enneaden erschien früher unter dem Titel: Plot. opp. Gr. cum lat. M. Ficini interpr. et commentat. Basel, 1580 u. 1615. Fol. Eine deutsche Uebersetzung mit erläuternden Anmerkk. gab Engelhardt heraus: Erlang. 1820—3. 2 Abthll. 8. — Andre Erläuterungsschriften der plotinischen Philos. sind: Feistingii dissert. de tribus hypostasibus Plotini. Wittenb. 1694. 4. — Grimmii comment. qua Plotini de rerum principio sententia (enn. III, 8. c. 8—10.) animadverss. illustratur Lpz. 1788. 8. — Winzeri adumbratio decretorum Plotini de rebus ad doctrinam morum pertinentibus. Wittenb. 1809. 4. (Abth. 1.) — Gerlachii disp. de differentia, quae inter Plotini et Schellingii doctrinam de numine summo intercedit. Wittenb. 1811. 4. — Die plotinische Physik von Heigl. Landsh. 1815. 8. (Ist mehr eignes Phantasiegebilde in plotinischer Manier, als geschichtliche Darstellung, so wie überhaupt eine gewisse Verwandschaft zwischen der neuern pantheistischen Alleinslehre und der plotinischen Philosophie wohl nicht zu verkennen ist). — Ob der Vorwurf des Plagiats gegründet sei, den man schon im Alterthume dem P. machte, läßt sich jetzt

nicht mehr entscheiden, da von den Werken des Numenius, die er ausgeschrieben haben soll, nur noch Bruchstücke übrig sind. S. Numenius.

Ploucquet (Gottfr.) geb. 1716 und gest. 1790 als ord. Prof. der Logik und Metaphysik zu Tübingen, ein scharfsinniger Denker der leibnitz-wolfischen Schule, welcher sich besonders durch eine genauere Darstellung der Monadologie und durch Vervollkommnung der Logik verdient gemacht hat. Doch hat seine Methode, die mathematische Construction in die Logik einzuführen und dadadurch insonderheit die Syllogistik zu vereinfachen — was er den logischen Calcul nannte — keinen allgemeinen Beifall gefunden, indem sie Lambert und Andre als zu einseitig und beschränkt bestritten. Auch hat er die Geschichte der Philosophie in mehren einzelen Puncten aufzuklären gesucht. Seine vorzüglichsten Schriften sind folgende: Primaria monadologiae capita Berl. 1748. 8. — Methodus tractandi infinita in metaphysicis. Tübing. 1748. 4. — Methodus tam demonstrandi directe omnes syllogismorum species, quam vitia formae detegendi, ope unius regulae. Tüb. 1763. 8. — Principia de substantiis et phaenomenis. Accedit methodus calculandi in logicis ab ipso inventa, cui praemittitur commentatio de arte characteristica universali (nach der von Leibnitz aufgestellten Idee). Frkf. u. Lpz. 1764. 8. (Die 1. A., welche 1753 erschien, ist minder brauchbar). — Fundamenta philosophiae speculativae. Tüb. 1782. 8. (A. 1. 1759. Da P. die specul. Philos. mehrmal bearbeitete, so erschienen diese Bearbeitungen auch unter verschiednen Titeln, z. B. Institutiones philos. theoreticae. 1772. Elementa phil. contemplativae s. de scientia ratiocinandi, notionibus disciplinarum fundamentalibus etc. 1778. Expositiones philos. theoreticae etc.). — Außerdem gab er mehre besondre Abhandlungen heraus, z. B. Diss. de materialismo (Tüb. 1750 4.) cum supplementis et confutatione libelli (von Lamettrie): L'homme machine. Ebend. 1751. 4. — Diss. de miraculorum indole, criterio et fine. Tüb. 1755. 4. — Diss. de cosmogonia Epicuri. Tüb. 1755. 4. — Diss. de epocha Pyrrhonis. Tüb. 1758. 4. — Solutio problematis lugdunensis, qua ex una hac propositione concessa: Existit aliquid, existentia entis realissimi cum suis attributis eruitur. Tüb. 1758. 4. — Examen meletematum Lockii de personalitate. Tüb. 1760. 4. — Providentia dei res singulares curans e natura dei et mundi exstructa. Tüb. 1761. 4. — Diss. de lege continuitatis s. gradationis. Tüb. 1761. 4. — Diss. de dogmatibus Thaletis et Anaxagorae. Tüb. 1763. 4. — Diss. de placitis Democriti. Tüb. 1767. 4. — Examen rationum a Sexto Emp. tam ad propugnandam quam ad impugnandam dei existentiam

collectarum. Tüb. 1768. 4. — Diese Abhh. findet man größtentheils beisammen in: Commentationes philoss. selectiores etc. recognitae. Utrecht, 1781. 4. womit zu verbinden: Variae quaestiones metaphysicae cum subjunctis responsionibus. Tüb. 1782. 4. — Auch vergl. Sammlung der Schriften, welche den logischen Calcul Hrn. Prof. Plocquet's betreffen, mit neuen Zusätzen herausgeg. von Aug. Frdr. Böck. Frkf. u. Lpz. 1766. 8. nebst Eberstein's Gesch. der Log. und Metaph. B. 1. S. 303 ff.

Pluralismus (von plures, mehre) wird theils in psychologischer, theils in kosmologischer, theils in theologischer Hinsicht gebraucht. Der psychologische Pluralismus nimmt an, daß es außer dem eignen Geiste (dem Ich) noch mehre geistige Wesen oder Seelen als selbständige Wesen gebe, und daß daher diese verschiednen Seelen auch nicht als bloße Theile oder Aeußerungsweisen einer allgemeinen Weltseele zu betrachten seien. Vergl. Seele und Weltseele. — Der kosmologische Pluralismus nimmt an, daß es mehr als eine Welt (außer der Erde) d. h. mehre von lebendigen und vernünftigen Wesen bewohnte Weltkörper gebe; wie Fontenelle (s. d. Nam.) in einer eignen Schrift zu beweisen gesucht hat. In einem höhern Sinne könnte man unter dem kosm. Pl. die Behauptung verstehn, daß es auch mehre Systeme von Weltkörpern, die näher mit einander verbunden sind (wie unser Sonnensystem oder unser gesammtes Fixsternensystem — Milchstraßen — Nebelflecke als sehr entfernte Milchstraßen betrachtet) im großen Weltraume gebe. Diese mehren Welten müssten aber doch immer als Eine Welt im Ganzen (Weltall) angesehn werden. S. Welt. — Der theologische Pluralismus endlich ist nichts anders als Polytheismus. S. d. W.

Pluralität (von demselben) ist Mehrheit überhaupt; plurativ aber heißt insonderheit ein Urtheil, welches in Bezug auf eine unbestimmte Menge von Dingen einer gewissen Art etwas aussagt, z. B. viele Menschen sind noch roh. S. Mehrheit und Urtheilsarten. Manche machen beim Stimmenzählen einen Unterschied zwischen Pluralität und Majorität, indem sie unter dieser eine absolute, unter jener eine relative Stimmenmehrheit verstehn. Das ist aber wohl nur ein willkürlicher Sprachgebrauch.

Plus ultra — immer weiter — ist zwar an sich eine lobenswerthe Maxime, auf der alles Fortschreiten zum Bessern beruht. Nur muß sie nicht in sog. Plusmacherei ausarten, der sowohl Privatpersonen (wie jeder Geizhals) als Staatsmänner (besonders die vom Finanzfache) ergeben sein können. Denn da kann oft aus dem gesuchten Plus ein unerwartetes Minus sich ergeben;

wie wenn die Auflagen so erhöht werden, daß Viele dadurch verarmen und nachher gar nichts mehr zahlen können, sondern dem Staate als Bettler oder gar als Verbrecher zur Last fallen.

Plutarch von Athen (Plutarchus Atheniensis — gewöhnlicher nach seinem Vater, **Nestorius**, Plutarchus Nestorii genannt) lebte von der Mitte des 4. Jh. nach Chr. bis gegen 430 und lehrte in seiner Vaterstadt die neuplatonische Philosophie im Geiste **Plotin's** und **Jamblich's**; wobei er sich als einen eifrigen Freund der Magie und Theurgie zeigte. Er fand aber eben dadurch in jenem schwärmerischen Zeitalter solchen Beifall, daß er den Beinamen des **Großen** (*Πλυταρχος ὁ μεγας*) erhielt. Seine zahlreichen Anhänger wurden nach ihm **plutarchische Weise** (*σοφοι πλυταρχειοι*) genannt. Zu diesen gehörte auch sein Sohn **Hierius**, seine Tochter **Asklepigenia**, sein Eidam **Archiades**, und seine Schüler **Syrian** und **Proclus**. S. diese Namen. Schriften von ihm sind nicht vorhanden. Nachrichten von ihm findet man in **Marini** vita Procli c. 12. **Damascii** vita Isidori ap. Phot. cod. 242. **Synes.** ep. 17. **Suid.** s. v. *Πλυταρχος Νεστοριυ*.

Plutarch von Chäronea (Plutarchus Chaeronensis) geb. ums J. 50. nach Chr., bildete sich, wie er selbst in seinen Schriften sagt, hauptsächlich zu Athen in der Schule desjenigen **Ammonius**, welcher zuerst die platonische und die aristotelische Philosophie mit einander zu verbinden gesucht haben soll. S. **Ammon aus Alexandrien**. Daher scheint auch P. selbst eine Neigung zu dieser gemischten Art zu philosophiren gefasst zu haben, jedoch mit einer gewissen Vorliebe zu **Plato**; wie gleichfalls seine Schriften beweisen. Während seines Aufenthaltes in Italien und besonders in Rom lehrte er auch mündlich Philosophie. Doch scheint er diesem Berufe sich nicht lange gewidmet zu haben, indem die Kaiser **Trajan** und **Hadrian** ihn zu Staatsgeschäften in Illyrien und Griechenland brauchten. Jener erhob ihn auch zur Würde eines römischen Vir consularis, nachdem er bereits in seiner Vaterstadt das Amt eines Archonten bekleidet hatte, und machte ihn dann zum Präfecten von Illyrien. Dieser (sein Schüler) ernannte ihn zum Procurator von ganz Griechenland. Im höhern Alter ward er auch noch Priester des Apollo und starb ums J. 120 oder 130 in seinem Vaterlande. Ungeachtet dieses geschäftigen Lebens war P. ein sehr fruchtbarer Schriftsteller sowohl im historischen als im philosophischen Fache, indem er gegen 300 Schriften verfasst haben soll, von denen beinahe noch die Hälfte (125) übrig sind; wiewohl sich unter diesen auch manche unechte befinden. Ein altes Verzeichniß seiner Schriften (angeblich von seinem Sohne **Lamprias** — in **Fabricii** bibl. gr. T. III. p. 333. s. T.

V. p. 159 ss. ed. Harl. — auch besonders und zuerst herausgeg. von Höschel zu Augsb. 1597.) ist nicht vollständig, indem das Ende verloren gegangen. Man kann daher nach diesem Verzeichnisse nicht beurtheilen, weder welche und wie viele Schriften P. geschrieben, noch ob die in den Handschriften und Ausgaben ihm beigelegten wirklich insgesammt von ihm herrühren. Gewöhnlich theilt man dieselben in zwei Haupt-Classen, historische (besonders Lebensbeschreibungen berühmter Griechen und Römer in vergleichenden Zusammenstellungen — vitae parallelae — seine beste Arbeit) und ethische oder moralische. Letztere gehören vorzüglich hieher. Doch sind dieselben nicht bloß moralischen, sondern vielmehr vermischten Inhalts. Sie handeln nämlich außer den moralischen Gegenständen im eigentlichen Sinne (von Tugend und Laster, von den Fortschritten in der Tugend, von der Lernbarkeit derselben, von der falschen Schaam, von der Geschwätzigkeit und der Neugierde, von Neid und Haß, von Freunden und Schmeichlern u. d. g.) auch von politischen, pädagogischen, mythologischen und historisch-philosophischen Gegenständen, wo dann bald platonische Lehren erläutert (quaestiones platonicae — de animae procreatione in Timaeo) bald die Stoiker und die Epikureer widerlegt (de Stoicorum repugnantiis — quod Stoici absurdiora quam poetae dicunt — de communibus notitiis adversus Stoicos — adversus Colotem — ne suaviter quidem vivi posse secundum Epicurum) bald überhaupt Nachrichten von fremden Philosophemen gegeben werden Doch ist die Schrift de placitis philosophorum schwerlich echt. Auch werden zuweilen speculative Gegenstände (Zufall, Schicksal, Dämonen, Aberglaube [dem er selbst ziemlich ergeben war, wie unter andern seine Schrift de Iside et Osiride beweist] u. d. g.) behandelt. Nimmt man nun aber alles zusammen, was P. in philosophischer Hinsicht geleistet hat, so ist sein Verdienst um die Philosophie freilich nicht hoch anzuschlagen. Seine Polemik ist nicht immer treffend, ob er gleich manche Fehler und Irrthümer der Stoiker und der Epikureer glücklich aufgedeckt hat. Auch macht er hin und wieder gute Bemerkungen über platonische Lehren; aber in den Geist der platonischen Philosophie scheint er nicht eingedrungen zu sein, so wie auch sein Dialog weit hinter dem platonischen, den er sich wohl zum Muster nahm, zurücksteht. Seine historisch-philosophischen Notizen sind zwar oft interessant, aber nicht immer genau genug. Am meisten verdient hat er sich wohl um die angewandte Moral durch manche feine Bemerkung über das menschliche Thun und Lassen, wie es in der Erfahrung vorkommt, gemacht. — Die Ausgaben seiner Werke sind folgende: Plutarchi opp. omnia. Gr. et lat. ed. Henr. Stephanus. Genf, 1572. 13 Bde. 8. Cum Xylandri ac Stephani

notis (Frkf. a. M. 1599. 2 Bde. Fol. wiederholt 1620) et cum vita Plut. a Joh. Rualdo coll. Paris, 1624. Fol. Ed. J. J. Reiske. (Lpz. 1774—82. 12 Bde. 8.) et J. G. Hutten (Tübing. 1791—1804. 14 Bde. 8.). — Plutarchi moralia. Ex recens. Guil. Xylandri. Basel, 1574. Fol. Ex rec. Dan. Wyttenbachii. Orf. 1795—1800. 5 Bde. 4. und 10 Bde. 8. wiederh. (durch G. H. Schäfer). Lpz. 1796 ff. 8. — Deutsch von Kaltwasser. Frkft. a. M. 1783—1800. 9 Bde. 8. (Ders. hat auch die Lebensbeschreibungen übersetzt: Magdeb. 1799—1806. 10 Bde. 8.) — Eine Auswahl der philoss. Schriften P.'s hat Nüscheler herausgegeben: Zürich, 1768—74. 4 Bde. 8.

Plutarchische Weise s. Plutarch von Athen.

Pneumatik und Pneumatologie (von πνευμα, Hauch, Luft, Geist, und λογος, die Lehre) bedeutet eigentlich einerlei; denn bei dem ersten Ausdrucke ist noch επιστημη, Wissenschaft, oder auch τεχνη, Kunst, hinzuzudenken (scientia s. ars pneumatica). Allein man unterscheidet doch gewöhnlich beide so, daß man dort bloß an die Luft denkt und daher unter Pneumatik entweder die Aerologie (Theorie von der Luft, zu welcher auch die Aerometrie oder Luftmesskunst gehört) im Ganzen oder denjenigen Theil derselben versteht, welcher von Gewicht, Druck, Elasticität und andern (zum Theil auch chemischen) Eigenschaften der Luft handelt, hier aber an die Geisterwelt denkt und daher unter Pneumatologie nichts anders als eine Geisterlehre versteht. Jene gehört zur mathematischen Physik, zum Theil auch zur Chemie (als Theorie von den componibeln und decomponibeln Gasarten). Diese aber ist ein eitles Anhängsel oder transcendenter Auswuchs der Psychologie. S. Geist und Geisterlehre. — Pneumatiker und Pneumatologen sind ebenso zu unterscheiden.

Pneumatisch (von demselben) ist, was sich auf die Luft oder auf den Geist bezieht. S. den vor. Art. Pneumatische Experimente oder Künste können daher sowohl solche bedeuten, die der Physiker und Chemiker in Bezug auf die Luft oder mittels derselben macht, als auch solche, welche angebliche Geisterbeschwörer, Zauberer, Hexenmeister ꝛc. machen. Pneumatischer Apparat wird gewöhnlich in der ersten Beziehung genommen. Doch haben auch die Geisterkünstler (der zweiten Art) ihren pneumatischen Apparat, um Andre durch allerlei Hokuspokus zu täuschen. Die Philosophie hat weiter nichts damit zu thun, als etwa zu warnen, daß man sich nicht dadurch täuschen lasse.

Pneumatologie s. Pneumatik.

Pneumatomachie oder Pneumatomachismus (von πνευμα, Geist, und μαχη, Streit) ist von zwiefacher Art, materialistisch, wenn man alles Geistige im Menschen leugnet (s.

Materialismus) und intellectual, wenn man der Aufklärung d. h. der geistigen Entwickelung und Ausbildung der Menschen entgegenwirkt (also Obscurantismus — s. Aufklärung und Finsterling). — Die Theologen haben zwar auch einen doppelten Pneumatomachismus angenommen, nämlich einen theoretischen, wenn man den heiligen Geist nicht als eine besondre Person in der Gottheit anerkennt, und einen praktischen, wenn man die sog. Sünde wider den heiligen Geist begeht. Dieser Pneumatomachismus gehört aber eigentlich nicht hieher. Vergl. indeß Dreieinigkeit und Sünde.

Pöbel (wahrscheinlich von populus, das Volk, oder doch damit stammverwandt) ist das niedrige oder gemeine Volk, was man auch den (eigentlich die) Plebs nennt. Pöbelhaft ist daher ebensoviel als niedrig oder gemein in Denkart und Sprachweise. Da es indeß ebensowohl einen vornehmen als einen geringen Pöbel giebt, so wird das Pöbelhafte nicht bloß in der niedern Volksclasse, sondern oft auch in den höhern, ja zuweilen in den höchsten Gesellschaftskreisen angetroffen. So fragte einst auf einem königlichen Maskenballe eine hohe Person die andre, welche etwas verwachsen war: „Wie kommt man auf diesen Thurm?" indem jene den Buckel dieser berührte; worauf diese erwiederte: „Im A... geht eine Wendeltreppe hinauf." War das nicht von beiden Seiten höchst pöbelhaft, obwohl die Pöbelhaftigkeit der Antwort durch die Pöbelhaftigkeit der Frage entschuldigt werden möchte? Und doch dünkt man sich in solchen Gesellschaftskreisen so weit über den Pöbel erhaben! — Daß aber der wahrhaft Gebildete alles Pöbelhafte zu vermeiden habe, versteht sich von selbst, nicht bloß nach den Regeln des Anstandes, sondern auch nach den Gesetzen der Sittlichkeit.

Pöcile oder Pökile s. Stoa. Denn die *στοα ποικιλη* oder die bunte (mit allerlei Gemälden geschmückte) Halle zu Athen war eben der Ort, von welchem die stoische Philosophenschule ihren Namen hat.

Pockels (Karl Frdr.) geb. 1757 oder 1758 zu Wörmitz bei Halle, studirte zu Halle, ward 1780 herzogl. braunschw. Prinzenerzieher, erhielt 1788 den Titel eines Raths, lebte eine Zeit lang zu Nordheim bei Göttingen, ward 1814 Censor zu Braunschweig und starb daselbst gegen Ende desselben Jahres. Als philosophischer Schriftsteller hat er vorzüglich die populare Anthropologie und Psychologie bearbeitet und durch manche feine, aus dem Leben selbst geschöpfte, Beobachtung bereichert. Seine hieher gehörigen Schriften sind folgende: Beiträge zur Beförderung der Menschenkenntniß, besonders in Rücksicht unsrer moralischen Natur. Berlin 1788—89. 2 Stücke. 8. — Fragmente zur Kenntniß des

menschlichen Herzens. Hannov. 1788—94. 3 Samml. 8. (Die 2. S. führt auch den Titel: Briefe über die Weiber). — Denkwürdigkeiten zur Bereicherung der Erfahrungsseelenlehre und Charakterkunde. Halle, 1794. 8. (1. Samml.) — Versuch einer Charakteristik des weiblichen Geschlechts, ein Sittengemälde des Menschen, des Zeitalters und des geselligen Lebens. Hannov. 1797—1802. 2 Bde. 8. N. A. 1806. — Contraste zu dem Gemälde der Weiber, nebst einer Apologie derselben gegen die Befehdung im goldnen Kalbe (einem Romane des Grafen von Benzel-Sternau); ein Anhang zur Charakteristik des weibl. Geschl. Hannov. 1804. 8. — Der Mann; ein anthropologisches Charaktergemälde seines Geschlechts. Hannov. 1805—8. 4 Bde. 8. — Ueber den Umgang mit Kindern. Hannov. 1811. 8. — Ueber Gesellschaft, Geselligkeit und Umgang. Hannov. 1813—6. 3 Bde. 8. — Cassina's Versuch über das Mitleiden, mit Anmerkk. von Gualengo. A. d. Ital. Hannov. 1790. 8. — Auch stehen viele kleinere anthropoll. und psycholl. Aufsätze von ihm in Moritz's Magaz. zur Erfahrungsseelenkunde (an dessen Herausgabe er eine Zeit lang theilnahm) in den Denkwürdigkeiten zur Beförderung des Edlen und Schönen (die er theils mit Moritz theils allein herausgab) im Braunschw. Magaz. und in den gelehrten Beiträgen zu den braunschw. Anzeigen, so wie in andern Zeitschriften. — Seine Biographie des Herz. von Braunschw. Karl Wilh. Ferd. (Tübingen 1809. 8.) ist auch sehr lesenswerth.

Poësie (von ποιειν, machen, schaffen, daher ποιησις, das Machen oder Schaffen, insonderheit das Dichten) ist Dichtung, dann auch Dichtkunst. Vergl. daher die 4 Artikel: Dichten, Dichtkunst, Dichtungsarten und Dichtungsvermögen. — Von der Poësie selbst aber ist die Poëtik als Theorie derselben oder als Anweisung zu dieser Kunst zu unterscheiden. Solcher Anweisungen giebt es sehr viele, auch von Dichtern; besonders sind deren vier berühmt und daher auch zusammen herausgegeben worden, z. B. von Batteux unter dem Titel: Les quatre poëtiques d'Aristote, d'Horace, de Vida et de Boileau, avec des remarques. Par. 1771. 2 Bde. 8. Solche Anweisungen helfen aber nicht viel, wo nicht die Natur selbst jemanden zum Dichter berufen hat, nach dem Ausspruche: Poëtae nascuntur, non fiunt — Dichter werden geboren, nicht (durch Anweisung) gemacht. Doch bedarf auch das natürliche Vermögen immer der Entwickelung und Ausbildung, mithin auch der Anweisung, wenn es etwas Vollkommenes leisten soll. S. Genie. — Poëtisch heißt die Rede als Gegensatz von der prosaischen. Jene ist geschmückter, bilderreicher, auch gebundner als diese. Die sog.

poëtische Prose aber ist ein Zwittergeschöpf, das wenig Beifall verdient. Denn wer einmal Dichter sein will, soll sich auch die Mühe nicht verdrießen lassen, seine Rede metrisch zu binden, weil sie dadurch einen eigenthümlichen Reiz gewinnt. Doch wird auch jene Prose immer noch einen höhern Rythmus haben, als die gemeine oder unpoëtische. — Daß die Poësie selbst poëtisch sein müsse, versteht sich ja wohl von selbst. Es war daher ein wunderlicher Pleonasmus, wenn die neuere poëtische Schule der Deutschen so viel von poëtischer Poësie sprach. Freilich giebt es auch Werke, die wie poëtische aussehn, es aber nicht sind. Dieß könnte man dann im Gegensatze eine prosaische Poësie nennen. Eine poëtische Philosophie wäre eigentlich eine durch Dichtung erzeugte oder aus der Phantasie hervorgegangene, deren Wahrheit sehr problematisch wäre; eine philosophische Poësie aber gehörte zur didaktischen. S. d. W. und des Verf. Abh. de poëtica philosophandi ratione. Lpz. 1809. 4. — Zuweilen wird auch die schöne Kunst überhaupt Poësie genannt, was nach der Etymologie allerdings angeht, da jeder schöne Künstler etwas macht oder schafft. Der Sprachgebrauch hat aber doch das Wort von jeher auf eine besondre schöne Kunst beschränkt, indem man diese gleichsam als Repräsentantin aller übrigen betrachtete.

Poëtae nascuntur etc. s. den vor. Art. und Naturpoësie. — Doch gilt jener Satz nicht von den gekrönten Poëten (poëtae laureati). Denn diese werden nicht geboren, sondern gemacht, und zwar zuweilen contra naturam d. h. trotz ihrer Unwürdigkeit.

Poëtik und poëtisch s. Poësie.

Poiret (Pierre) geb. 1646 zu Metz und gest. 1719, war anfangs Cartesianer und suchte sogar den Glauben an unmittelbare Einwirkungen Gottes und der Geister auf den Menschen aus cartesischen Grundsätzen zu erweisen, ward aber zuletzt ein mystischer Schwärmer und zeigte sich als einen heftigen Gegner von Bayle, Balth. Becker, Locke und Spinoza. Daß er sich besondre Verdienste um die Philosophie erworben hätte, kann man eben nicht sagen, ob er gleich zu seiner Zeit nicht unberühmt war. Seine Schriften, früher mehrmal aufgelegt, jetzt aber wenig mehr gelesen, sind: Cogitationes de deo, anima et malo. Amsterd. 1677. 1685. 1715. 4. Die dieser Schrift beigefügten Fundamenta atheismi eversa sind vornehmlich gegen Spinoza gerichtet, welchen P. als einen boshaften Atheisten und ein Werkzeug des Teufels darstellt. Auch wird Bayle darin als ein bloß verstellter Widersacher und daher indirecter Anhänger oder Vertheidiger Spinoza's bestritten, weil Bayle gegen P.'s Cogitationes allerlei Zweifel und Einwürfe vorgebracht hatte. — Oeconomie

divinc. Amsterd. 1687. 7 Bde. 8. — **De eruditione triplici, solida, superficiaria et falsa.** Amsterd. 1692. 1706. 1707. 2 Bde. 4. — **Fides et ratio collatae ac suo utraque loco redditae adversus principia Joh. Lockii.** Amsterd. 1707. 8. — **Opera posthuma.** Amsterd. 1721. 4. und öfter.

Polemik (von πολεμος, der Krieg) ist Kriegs-Kunst oder Wissenschaft. Man denkt aber bei diesem Worte nicht an den eigentlichen, sondern an den wissenschaftlichen, gelehrten oder literarischen Krieg. Vornehmlich haben sich die Theologen dieses Wort angeeignet, indem sie die Polemik früher ordentlich als einen Theil ihres wissenschaftlichen Gesammtgebiets betrachteten, so daß sie in der Apologetik vertheidigungsweise, in der Polemik aber angriffsweise zu Werke gingen. Durch den Misbrauch, der hier oft mit der Polemik gemacht wurde, ist sie in eine Art von Verruf gekommen. Indessen ist sie an sich nicht verwerflich; und im Grunde hat jede Wissenschaft, auch die Philosophie, ihre polemische Seite. Denn jede hat mit dem Irrthume zu kämpfen. Auch weckt die Polemik den Geist zur Thätigkeit. Denn die Geister geben, wie Stahl und Stein, nur dann lebhafte Lichtfunken von sich, wenn sie sich stark an einander reiben. Man mag daher auf die Polemik und die polemischen Schriften schelten, wie man wolle; es wird deren immer geben, weil sie immer nothwendig sind. Sehr richtig sagt Kant (verm. Schr. B. 3. S. 342.) in dieser Beziehung: „Der Hang zu philosophiren, darauf sich „auch mit seiner Philosophie an Andern zu reiben und, weil das „nicht leicht ohne Affect geschieht, zu Gunsten seiner Philosophie zu „zanken, zuletzt in Masse gegen einander (Schule gegen Schule, als „Heer gegen Heer) vereinigt offnen Krieg zu führen — dieser „Hang oder vielmehr Drang muß als eine von den wohlthätigen „und weisen Veranstaltungen der Natur angesehn werden, wodurch „sie das große Unglück, lebendigen Leibes zu verfaulen, von den „Menschen abzuwenden sucht.“

Polemo oder Polemon von Athen (**Polemo Atheniensis**) ein alter akademischer Philosoph des 4. und 3. Jh. vor Chr. Dieser Mann ist ein merkwürdiger Beweis, daß auch die Philosophie das menschliche Herz zu bessern vermag. Denn P. war anfangs ein ausschweifender Wüstling, der bloß seinem Vergnügen nachhing und sich um nichts weniger als um Philosophie bekümmerte. Eine Vorlesung des tugendhaften Xenokrates aber, der er zufällig beiwohnte, machte einen so lebhaften Eindruck auf ihn, daß er in sich ging, sein wüstes Leben aufgab, und sich mit Ernst und großem Eifer unter Anleitung des Xenokrates dem Studium der Philosophie widmete. Er suchte sich aber nicht bloß die Wissenschaft, sondern auch die sittliche Denkart und Handlungsweise sei-

nes Lehrers so anzueignen, daß er unter allen Schülern desselben der Würdigste schien, ihm zu folgen. Er ward also ums J. 314. vor Chr. wirklich dessen Nachfolger auf dem akademischen Lehrstuhle und verwaltete auch dieß Lehramt mit großem Beifalle ununterbrochen bis in sein hohes Alter. Geburts- und Todesjahr sind unbekannt. Auch seine Schriften sind verloren gegangen. Diog. Laert. IV, 16—20. Eben dieser Schriftsteller berichtet (§. 18.) P. habe gesagt, man müsse sich im Handeln oder in den Sachen üben, und nicht in dialektischen Lehrsätzen (*δειν εν τοις πραγμασι γυμναζεσθαι, και μη εν τοις διαλεκτικοις θεωρημασι*). Dieser Akademiker scheint also nach sokratischer Weise das Speculative vernachlässigt und sich auf das Praktische beschränkt zu haben. Auch ist von seinen Philosophemen nichts weiter bekannt, als daß er ein Leben nach der Natur (secundum naturam vivere = honeste vivere fruentem rebus his, quas primas homini natura conciliet) für das höchste Gut erklärte. Cic. de fin. IV, 6. coll. acad. II, 42. et Clem. Alex. strom. II. p. 306. ed. Heins. In der letzten Stelle wird gesagt, P. habe ebenso, wie Speusipp und Xenokrates, die Glückseligkeit für eine nothwendige Folge der Tugend erklärt. Wenn er aber die Welt auch Gott nannte, so geschahe dieß wohl nur in demselben Sinne, in welchem schon Plato die Welt einen erschaffenen und gewordenen Gott genannt und von dem ewigen oder unentstandnen Gotte sorgfältig unterschieden hatte. Stob. ecl. I. p. 62. ed. Heer.

Policei s. Polizei.

Policiano s. Angelo Cino. Letzteres ist wohl die Abkürzung von Ersterem. Es ist aber hier noch zu bemerken, daß der Name dieses Mannes auch Angelo Ambrogini und Politianus geschrieben wird.

Politik (von *πολις*, Stadt und Staat) kann ebensowohl Staatswissenschaft (*επιστημη πολιτικη*, scientia politica) als Staatskunst (*τεχνη πολ.*, ars politica) bedeuten. Die Gelehrten nehmen es gewöhnlich in der ersten, die Staatsmänner in der zweiten Bedeutung. Doch findet auch der umgekehrte Fall statt. Ein Politiker (politicus) heißt daher auch ein Staatsmann. Weil aber dieser, wenn er seine Zwecke erreichen will, auch viel Klugheit besitzen muß, so haben die Ausdrücke Politik und Politiker noch die Nebenbedeutung erhalten, daß jener eine Klugheitslehre oder Anweisung zur Klugheit in allen Lebensverhältnissen, und dieser einen klugen, auch wohl hinterlistigen und betrügerischen Menschen bedeutet, weil die Staatsmänner oft alle Rechts- und Pflichtgesetze verachtet und nur den Rathschlägen der Klugheit gehuldigt haben. Man hat dieß auch wohl dadurch zu vertheidigen gesucht, daß der Staatsmann einzig für das Wohl seines Staates

zu sorgen habe, diese Pflicht also für ihn über jede andre hinausgehe. Das ist aber eitel Sophisterei. Denn das Wohl eines Staats ist nur dauerhaft zu begründen, wenn er nach den Gesetzen der Gerechtigkeit verwaltet wird. Die Klugheit, die sich nicht daran binden will, ist also keine wahre Klugheit; sie ist bloße Arglist und wird zur Thorheit, weil sie am Ende ihre eignen Zwecke zerstört. Daher sagt ein ungenannter französischer Schriftsteller sehr richtig: La sincérité dans les paroles, la bonne foi dans les actes, voilà la seule bonne politique! — Eine solche wollte auch Schmidt-Phiseldeck darstellen in seiner Politik nach den Grundsätzen der heiligen Allianz. Kopenh. 1822. 8. — Auf diese Art entscheidet sich auch leicht die vielbesprochne Frage wegen des Verhältnisses der Politik zur Moral. Diese steht offenbar höher als jene im Reiche der Vernunft und der von der Vernunft ausgehenden Wissenschaften. Die Rechtsgesetze und die Pflichtgebote der Vernunft soll jeder achten, wer er auch sei, Regent oder Unterthan, Staatsminister oder Kirchendiener, Gelehrter oder Ungelehrter, weil doch alle zuerst Menschen sind und es auch bleiben, ihre anderweiten Lebensverhältnisse mögen sich gestalten, wie sie wollen. Auch verurtheilt die öffentliche Meinung unausbleiblich jeden Politiker, der sich kein Gewissen daraus macht, Gift und Dolch, Verrath und Treubruch, und andre schändliche Mittel anzuwenden, um seine Zwecke durchzusetzen, selbst wenn diese Zwecke angeblich gut wären. Denn genau erwogen, sind sie es doch nicht; es ist immer nur die eigne Macht, die ein solcher Politiker im Auge hat; er will nur seine Herrsch- und Habsucht befriedigen, und braucht daher das Staatswohl bloß als Vorwand zur Beschönigung seiner ungerechten und unsittlichen Handlungen. Vergl. Antileviathan oder über das Verhältniß der Moral zum äußern Rechte und zur Politik. Gött. 1807. 8. — Auch in Payley's Grundsätzen der Moral und Politik, übers. von Garve (Lpz. 1787. 2 Bde. 8.) Mably's entretiens de Phocion sur le rapport de la morale avec la politique (Amst. 1763. 8.) der Schrift: Politique religieuse et philosophique ou constitution morale du gouvernement, par Mr. le Bar. Bigot de Morogues (Par. 1827. 4 Bde. 8.) und Weber's Grundzügen der Politik oder philosophisch-geschichtl. Entwickelung der Hauptgrundsätze der innern und äußern Staatskunst (Tüb. 1827. 8.) findet man weitere Untersuchungen hierüber. Uebrigens vergl. Staat und die darauf folgenden Artikel; desgleichen die Schrift: Ueber die geschichtliche Entwickelung der Begriffe von Recht, Staat und Politik; von Frdr. v. Raumer. Lpz. 1826. 8. — Eine auf das Rechtsgesetz gegründete Politik heißt Dikäopolitik. S. Dikäologie.

Politisch (von demselben) wird in allen den Beziehungen

gebraucht, wie Politik und Politiker. S. den vor. Art. Wenn vom politischen Idealismus und Realismus die Rede ist, so versteht man unter jenem ein politisches System, das sich bloß an reine Vernunftideen, unter diesem aber ein solches, das sich bloß an die Erfahrung halten will, also die Sachen nimmt, wie sie sind, nicht wie sie sein sollen. Plato und Aristoteles können als die Begründer dieser beiden einander entgegengesetzten Systeme betrachtet werden. Es muß aber auch hier Vernunft und Erfahrung mit einander gehörig verbunden werden; was man politischen Synthetismus nennen kann. Vergl. Idealismus, Realismus und Synthetismus. — Die politischen Cabalen, Intriken, Ränke rc. liegen außer dem Gebiete der Philosophie, kommen aber meist vom politischen Realismus her.

Pölitz s. hinter Polizei.

Polizei (von πολιτεία, Bürgerthum, auch Verfassung und Verwaltung des Staats, bei Aristoteles in der Politik sogar eine besondre, von der monarchischen und aristokratischen unterschiedne, Staatsform, welche man auch die republikanische nennt, jener Philosoph aber noch von der demokratischen als einer Ausartung derselben unterscheidet) ist schon seiner Abstammung nach ein sehr vieldeutiges Wort; noch unbestimmter aber ist der Begriff, den man in neuern Zeiten damit verbunden hat. Theilt man die Staatsgewalt (s. d. W.) in die aufsehende, gesetzgebende, richtende und vollziehende, so würde man die Polizeigewalt vielleicht am zweckmäßigsten als die aufsehende Staatsgewalt bezeichnen können. Denn eine wirksame oder thätige Aufsicht auf alles, was im Staate ist und geschieht, wiefern es sowohl von Einheimischen als von Fremdlingen kommt und Einfluß auf die Sicherheit und die Wohlfahrt Aller hat, ist doch wohl das Hauptgeschäft der Polizei; weshalb man dieselbe nicht mit Unrecht in die Sicherheits- und die Wohlfahrtspolizei eintheilt, welcher Eintheilung die in die Polizei der Einheimischen und die Fremden-Polizei leicht beigesellt werden kann. Denn jene Eintheilung bezieht sich auf den Zweck, diese auf den persönlichen Gegenstand der Polizei. Sieht man aber auf die sachlichen Objecte und die besondern davon abhängigen Zwecke, so kann man freilich noch eine Menge von Polizeien (d. h. Zweigen der Polizei überhaupt) aufführen, als Feuer- Wasser- Straßen- Lebensmittel- Gesundheits- u. s. w. Polizei. Da nun die Sicherheit sowohl als die Wohlfahrt der Menschen in der Gesellschaft sowohl physisch als moralisch gefährdet werden kann, so wird die Aufmerksamkeit der polizeilichen Behörden und Beamten ganz vorzüglich auf Verhütung oder Abwendung dieser Gefahren gerichtet sein müssen.

Hieraus erklärt sich, warum die Polizei so sehr bemüht ist, Verdächtige auszuwittern, lüderliches Gesindel zu entfernen, und Verbrechern entgegenzuwirken, damit sie entweder die beabsichteten Verbrechen gar nicht vollbringen oder doch, wenn dieselben schon vollbracht sind, der Strafe und der Pflicht des Schadenersatzes, wo solcher möglich, nicht entgehen können. Bis hieher ist also alles in der Ordnung. Kein vernünftiger Mensch kann solche Polizei misbilligen oder gar hassen, da sie nur wohlthätig wirkt. Bloß Banditen, Spitzbuben, Gauner, Landstreicher und andres Otterngezücht, könnten solche Polizei verwerflich finden. Sie ist auch in dieser Beziehung gar keine neue Erfindung, vielweniger eine Erfindung der Hölle. Alle Staaten, alter und neuer Zeit, haben mehr oder weniger solche Polizei gehabt. Denn sie ist schlechterdings unentbehrlich. Allein freilich hat die Polizei sich oft nicht bloß lästig, sondern auch verhasst gemacht; ja sie hat Verbrechen begangen und sogar mit Verbrechern sich verbündet, um ihre Zwecke, gute oder schlechte, zu erreichen. Besonders hat die sog. geheime Polizei (die man auch wohl eine höhere genannt hat, ob sie gleich wegen der niedrigen Mittel, deren sie sich zu ihren Zwecken bediente — Erbrechung der Briefe, Spionerie im Schooße der Familien, Aufwiegelung der Unzufriednen durch verkleidete Polizeidiener, die sich für Gleichgesinnte ausgaben, agens provocateurs — lieber die niedere heißen sollte) sich eben dadurch selbst um allen Credit gebracht. Dazu kommt aber noch folgender Umstand. Bei der Unbestimmtheit der ursprünglichen Bedeutung des W. Polizei hat man den polizeilichen Behörden oft auch eine gesetzgebende und eine richtende Gewalt eingeräumt. Das ist aber durchaus unstatthaft. Die Polizei hat keine Gesetze zu geben, sondern sich selbst nach den Gesetzen zu richten. Wenn also von Polizeigesetzen die Rede ist, so sind dieß Gesetze, welche die Polizei von der gesetzgebenden Staatsbehörde zu empfangen und auch streng zu beobachten hat, damit sie nicht bei ihrem natürlichen Hange zur Willkür despotisch werde. Sie mag daher wohl die Anwendung jener Gesetze auf das Leben durch gewisse Reglements näher bestimmen, aber nur nicht selbst Gesetze im eigentlichen Sinne geben. Eben so wenig soll die Polizei in das Richteramt eingreifen oder sich selbst als ein sog. Polizeigericht eine richterliche Gewalt anmaßen. Sie mag den, der sich vergangen oder etwas verbrochen hat, ergreifen; aber sie muß ihn dann sogleich seiner richterlichen Behörde überliefern, welche zu untersuchen hat, ob er schuldig und wie er in diesem Falle zu bestrafen sei. In Ansehung kleinerer Polizeivergehen mag man der gesetzlich verordneten Polizeibehörde allenfalls die Zuerkennung von sog. Polizeistrafen gestatten. Aber diese dürfen nie ein gesetzlich bestimmtes Maß über-

schreiten; und es muß auch jedem freistehen, wenn er sich dadurch gravirt glaubt, sich an den ordentlichen Richter zu wenden, der, wenn die Polizeibehörde zu weit gegangen, sie selbst in ihre Gränzen zurückzuweisen hat. Dagegen kann die Vollstreckung richterlicher Erkenntnisse, auch der Straferkenntnisse, z. B. die Hinrichtung eines zum Tode verurtheilten Verbrechers, unbedenklich der Polizei überlassen werden. Denn das ist ein Act der Vollziehungsgewalt, und diesen kann der Regent als Inhaber der Vollziehungsgewalt jeder von ihm angestellten Behörde übertragen — wobei freilich immer vorausgesetzt werden muß, daß die verschiednen Zweige der Staatsgewalt überhaupt nicht ungebürlich mit einander vermischt seien, so daß etwa eine und dieselbe (physische oder moralische) Person Gesetze gebe, Recht spreche und auch alles in Ausführung bringe, was Gesetz und Richterspruch besagen. Denn daraus kann nur Unheil hervorgehen. — Da übrigens die polizeiwissenschaftlichen Schriften nicht eigentlich zur philosophischen Literatur gehören, so führen wir sie hier auch nicht an. Nur eine der neuesten, welche den Begriff der Polizei selbst und des Polizeirechts mit philosophischer Genauigkeit zu bestimmen sucht, stehe hier, nämlich die Schrift von Karl Frdr. Wilh. Gerstäcker: Juris politiae ex uno securitatis juriumque defendendorum principio petiti et ad artis formam redacti brevis delineatio. Lpz. 1826. 4. In der Hauptsache hat der Verfasser unstreitig Recht, wenn auch die Eintheilung der Polizei in Vervollkommnungs- Uebersichts- Communications- Aufklärungs- und Staats-Polizei nicht ganz logisch richtig sein dürfte.

Pölitz (Karl Heinr. Ludw.) geb. 1772 zu Ernstthal im Schönburgischen, studirte auf dem Lyceum zu Chemnitz und der Universität zu Leipzig, wo er sich 1794 als Privatdocent der Philos. habilitirte. Im J. 1795 ward er Prof. der Moral und Geschichte an der Ritterakademie zu Dresden, 1803 außerord. Prof. der Philos. zu Leipzig, 1804 ord. Prof. des Natur- und Völkerrechts zu Wittenberg, 1808 ord. Prof. der Geschichte daselbst, 1815 ord. Prof. der sächsischen Geschichte und Statistik zu Leipzig, 1820 ord. Prof. der Staatswissenschaften daselbst, und 1825 königl. sächs. Hofrath. Was er im Fache der Geschichte geleistet, gehört nicht hieher. Als philosophischer Schriftsteller folgt' er zuerst den Ansichten Kant's und Reinhold's. Späterhin philosophirte er auf eine eklektische oder, wie er es selbst nannte, neutrale Weise, wobei er hin und wieder eine Neigung zum Skepticismus durchblicken ließ. Die Schriften, in welchen er sich auf solche Weise kund gab, sind folgende: Religionsvorträge für die Bedürfnisse unsers Zeitalters mit Hinsicht auf eine reinere Moral. Lpz. 1793. 8. — Moralisches Handbuch oder Grundsätze eines ver-

nünftigen und glücklichen Lebens. Lpz. 1793. 8. (Anonym). A. 2. 1795. (Unter seinem Namen). — Können höhere Wesen auf den Menschen wirken und sich mit ihm verbinden? Lpz. 1794. 8. — Beitrag zur Kritik der Religionsphilosophie und Exegese unsers Zeitalters. Lpz. 1795. 8. — Geschichte der Cultur der Menschheit nach kritischen Principien. Lpz. 1795. 8. (Th. 1.). — Lehrbuch für den ersten Cursus der Philosophie. Lpz. 1795. 8. — Sind wir berechtigt, eine größere künftige Aufklärung und höhere Reife unsers Geschlechts zu erwarten? Lpz. 1795. 8. — Resultate aus den Prämissen einer reinen Moralphilos. Lpz. 1799. 8. — Populare Anthropologie. Lpz. 1800. 8. — Grundlegung zu einer wissenschaftlichen Aesthetik, oder über das Gemeinsame aller Künste. Pirna, 1800. 8. — Die Philosophie unsers Zeitalters in der Kinderkappe, von Einem, der auch lange in der Kappe gelaufen ist. Pirna, 1800. 8. (Th. 1. Anonym). — Versuch einer Grammatik des Verstandes. Görlitz, 1801. 8. — Allgemeines Handbuch zur sittlichen Bildung des weiblichen Geschlechts. Lpz. 1801. 8. (Anonym). — Heinrich von Feldheim, oder der Officier, wie er sein sollte. Ein Beitrag zur milit. Pädagogik. Pirna, 1801. 2 Thle. 8. (Anonym). — Kurze Theorie der Interpunction nach logischen Grundsätzen. Lpz. 1801. 8. A. 4. 1824. — Elementarlogik für pädagogische Zwecke. Dresd. 1801. 8. — Fragmente zur Philos. des Lebens. Chemnitz, 1802. 8. — Summarien der philos. Sittenlehre. Hamb. 1802. 8. — Die Erziehungswissenschaft, aus dem Zwecke der Menschheit und des Staats dargestellt. Lpz. 1806. 2 Thle. 8. — Die Aesthetik für gebildete Leser. Lpz. 1807. 2 Thle. 8. — Encyklop. der gesammten philoss. Wissenschaften im Geiste des Systems einer neutralen Philos. Lpz. 1807. 2 Thle. 8. — Die Staatslehre. Lpz. 1808. 2 Thle. 8. — Die philoss. Wissenschaften in einer encyklop. Uebersicht dargestellt. Lpz. 1813. 8. — Die Staatswissenschaften im Lichte unsrer Zeit. Lpz. 1823 ff. 5 Thle. 8. N. A. 1827 ff. — Grundriß für encyklopp. Vorträge über die gesammten Staatswissenschaften. Lpz. 1825. 8. — Auch hat er herausgegeben: Darstellung der philoss. und theoll. Lehrsätze des Oberhofpr. Reinhard. Sulzb. 1801 ff. 4 Thle. 8. — Kant's Vorlesungen über die philos. Religionslehre. Lpz. 1817. 8. — Kant's Vorlesungen über Metaphysik. Nebst einer Einleitung, welche eine kurze Uebersicht über die wichtigsten Veränderungen der Metaphys. seit K. enthält. Erfurt, 1821. 8. — Von seinen sprachkundlichen Schriften sind noch zu bemerken: Allgemeine deutsche Sprachkunde, logisch und ästhetisch begründet. Lpz. 1804. 8. — Das Gesammtgebiet der deutschen Sprache, nach Prosa, Dichtkunst und Beredtsamkeit theoretisch und praktisch dargestellt. Lpz. 1825 ff. 4 Thle. 8.

Pollicitationen (von polliceri, versprechen) sind Versprechungen oder Verheißungen, die man entweder von freien Stükken oder dazu aufgefodert thut. Nimmt sie der Andre an und kommt dabei sonst nichts Rechtswidriges vor, so entstehen daraus Verträge. S. d. W. Religiose Pollicitationen nennt man vorzugsweise Gelübde. S. d. W. Außerdem vergl. Meister über die Pollicitationen und Gelübde, nach den Grundsätzen des Naturrechts und der gesetzgeberischen Klugheitslehre. Berl. und Stralf. 1781. 8.

Pollio Valerius s. Musonius.

Polnische Philosophie (eigentlich polische, wie man von Preußen, Schweden ꝛc. die Adjectiven preußisch, schwedisch ꝛc. bildet) hat sich bis jetzt noch nicht als etwas Eigenthümliches ausgebildet. Im Mittelalter philosophirten die Gelehrten in Polen d. h. die Geistlichen von einiger Bildung nach scholastischer Art. In der neuern Zeit bildeten sich die Polen meist nach den Franzosen, philosophirten also auch in französischer Weise. Später haben auch Einige an der deutschen Art zu philosophiren Theil genommen, z. B. Joh. (oder Jos.) Goluchowsky, der vor einigen Jahren noch in Deutschland herumreiste, an der schellingischen, wie aus seiner deutsch abgefassten Schrift erhellet: Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zu dem Leben ganzer Völker und einzeler Menschen. Erlang. 1822. 8. — In demselben Jahre gab J. C. Jankowsky, Professor der Philos. zu Krakau, eine Logik in polnischer Sprache heraus, die zugleich mit Bemerkungen über das, was die Polen bisher in der Philosophie geleistet haben, angezeigt ist in: Gött. gell. Anzeigen, 1822. St. 205. — Neuerlich hat auch Ign. von Zabellewicz, Prof. der Philos. zu Warschau, das System des Verf. ins Polnische überzutragen angefangen. — Wenn dieses talentvolle Volk ein besseres Schicksal gehabt hätte, wenn es nicht durch einen sich in gesetzloser Unruhe gefallenden Adel und durch habsüchtige Nachbarn um seine politische Existenz gekommen wäre: so würde die Geschichte der Philosophie vielleicht mehr von ihm zu erzählen haben. Doch kann es auch wohl sein, daß seine philosophischen Leistungen nur dem Auslande nicht genug bekannt geworden. Wenn daher ein sachkundiger Pole dem Verf. mehr davon sagen wollte, so würd' es diesem recht angenehm sein.

Polos von Agrigent (Polus Agrigentinus) ein Sophist des sokratischen Zeitalters, von dem nichts weiter bekannt ist.

Polyän oder Polyainos von Lampsakos (Polyaenus Lampsacenus) ein vertrauter Schüler Epikur's von bescheidnem und zur Freundschaft geneigtem Charakter und daher in der epikurischen Schule sehr geschätzt. Er starb aber noch vor seinem Lehrer und scheint auch keine Schriften hinterlassen zu haben. Diog.

Laert. X, 18. 19. 24. Aus den beiden ersten Stellen erhellet, daß es falsch ist, wenn Görenz in den Anmerkungen zu Cic. acad. II, 33. p. 193. sagt, P. werde nicht in seines Lehrers Testament erwähnt; vielmehr wird darin ausdrücklich verordnet, daß P.'s Andenken erhalten und auch dessen Sohn zum Philosophiren angeleitet werden solle. Wenn es aber wahr ist, was Cicero a. a. O. (coll. de fin. I, 6.) berichtet, daß P. ein großer Mathematiker gewesen, bevor er ein Epikureer geworden, nachher aber die ganze Geometrie für falsch erklärt habe: so sollte man vielmehr glauben, daß seine mathematischen Kenntnisse nicht sehr bedeutend gewesen. — Der strategische Schriftsteller dieses Namens ist eine ganz andre Person, indem er aus Macedonien gebürtig war und im 2. Jh. nach Chr. lebte.

Polyandrie s. Polygamie.

Polyarchie (von πολυς, viel, und αρχειν, herrschen) ist Vielherrschaft. Sie steht daher der Monarchie oder Einherrschaft entgegen. Da Polyarchen in einem und demselben Staate leicht mit einander in Streit gerathen und dadurch die Einheit des Staates selbst und den innern Frieden der Bürger gefährden: so ist die Polyarchie allerdings eine schlechtere Staatsform als die Monarchie. Doch muß man die Synkratie nicht mit der Polyarchie verwechseln. S. Staatsverfassung. — Zuweilen schleicht sich auch ungesetzlich die Polyarchie in monarchische Staaten ein, durch Günstlinge, Mätressen, aristokratische Familien &c. Dann ist sie noch schlimmer, als wenn sie gesetzlich ist.

Polygamie (von πολυς, viel, und γαμος, Heirath) bedeutet eine vielfache Gattungsverbindung, die von dreifacher Gestalt sein kann: 1. Verbindung eines Mannes mit mehren Frauen — Vielweiberei oder Polygynie (von γυνη, das Weib) — 2. Verbindung einer Frau mit mehren Männern — Vielmännerei oder Polyandrie (von ανηρ, δρος, der Mann) — 3. Verbindung mehrer Männer mit mehren Frauen — Männer- und Weibergemeinschaft oder vermischte Polygamie. Allein die beiden letzten Arten der Polygamie kommen seltner vor, wenigstens als gesetzlich erlaubte Gattungsverbindungen, weil die Gesetze meist von Männern gegeben werden, die wohl gern sich selbst, aber nicht den Weibern, eine vielfache Gattungsverbindung gestatten. Daher mag es denn gekommen sein, daß man beim W. Polygamie gewöhnlich bloß an die Polygynie denkt, mithin jenes Wort in einem engern Sinne nimmt. — Daß nun die Polygamie, wenn sie auch das Staatsgesetz erlaubt, doch dem Vernunftgesetze widerstreitet, ist schon im Art. Ehe bewiesen worden, indem nur die von beiden Seiten einfache Gattungsverbindung als eine wahrhafte Ehe angesehn werden kann. Darum

lässt auch die Natur eine ungefähr gleiche Zahl von männlichen und weiblichen Individuen geboren werden, wenn ihre Ordnung nicht gestört wird. Durch die Polygamie leidet überdieß die Erziehung der Kinder, die Innigkeit des häuslichen Lebens, die gesammte Cultur. Sie hat allemal die Sklaverei des weiblichen Geschlechts und die Entmannung vieler Individuen des männlichen, um sie als Wächter der in den Harems eingesperrten Frauen zu brauchen, in ihrem Gefolge, häuft also Unrecht auf Unrecht. — Der Unterschied, den Einige zwischen gleichzeitiger oder simultaner und nachfolgender oder successiver Polygamie machen, ist unstatthaft. Denn wenn das erste Eheband durch den Tod oder durch völlige Scheidung aufgehoben ist, so tritt Ehelosigkeit für den überlebenden oder die geschiednen Theile ein. Man kann also nicht sagen, daß sie in der Polygamie d. h. einer vielfachen Gattungsverbindung leben, wenn sie nachher wieder heirathen, sobald sie nur nicht mehr als einen Gatten nehmen. — Ob der Staat, nachdem Kriege oder Unfälle die Bevölkerung sehr vermindert haben, die Polygamie für eine gewisse Zeit erlauben dürfe, um die Volkszahl bald wieder herzustellen, ist eine Frage, die sich wohl bejahen lässt. Nur wird der Staat bloß im Nothfalle zu diesem Mittel greifen und auch den Gebrauch desselben nicht lange gestatten, weil der Staat sich sonst leicht durch Gewohnheit in einen polygamischen Staat verwandeln könnte. Solche Staaten aber bleiben an Bildung und Stärke immer hinter den monogamischen Staaten zurück.

Polygraphie (von πολυς, viel, und γραφειν, schreiben) ist Vielschreiberei. Gewöhnlich wird es im bösen Sinne genommen, weil viel und gut selten beisammen sind. Indessen hat es auch unter den Philosophen sowohl gute als schlechte oder minder gute Polygraphen gegeben. Zu den ersten gehören Plato und Aristoteles. Denn sie haben weit mehr geschrieben, als wir noch von ihnen besitzen. Und von neuern Philosophen gehören hieher Leibnitz und Kant. In Ansehung des Letztern ist es besonders merkwürdig, daß er erst in seinen höhern Lebensjahren Polygraph wurde, während er früher nur wenig geschrieben hatte. Seine geistige Zeugungskraft scheint also im Alter mehr zu- als abgenommen zu haben. Zu den minder guten Polygraphen gehören unter den Philosophen Epikur und Chrysipp, deren Werke sich daher auch wohl nicht erhalten haben. Plutarch kann ebenfalls hieher gerechnet werden. Denn so trefflich auch seine vergleichenden Lebensbeschreibungen sein mögen, so sind doch die übrigen Schriften (die sog. moralia) größtentheils nur Mittelgut. Unter den Römern waren Cicero und der ältere Plinius Polygraphen von nicht geringer Trefflichkeit. Denn wenn gleich beide nicht

ausgezeichnete Philosophen waren, so sind doch ihre Werke, so weit wir sie noch besitzen, immer sehr schätzbare Geisteserzeugnisse. Es kommt also bei der Polygraphie hauptsächlich wohl darauf an, ob das Schreiben jemanden leicht werde, oder ob er sich's leicht mache. Und dann sind auch die Lebensverhältnisse zu berücksichtigen, die dem Einen mehr Muße und Anlaß zum Schreiben geben, als dem Andern. Luther und Melanchthon waren auch Polygraphen. Sie wurden es aber kraft ihrer Stellung in der Welt. — Dagegen hat es auch berühmte Philosophen gegeben, die gar nichts geschrieben haben, wie Sokrates, Pyrrho, Arcesilas, Karneades u. A. Diese könnte man also Agraphen nennen, so wie die, welche nur ein Werk hinterlassen haben, Monographen. Doch hat das W. Monographie eine andre Bedeutung. S. d. W.

Polygynie s. Polygamie.

Polyhistorie (von πολυς, viel, und ἱστορειν, wahrnehmen, erkennen, wissen) ist Vielwisserei. Manche sagen auch dafür Polymathie (von μαθειν = μανθανειν, lernen) Viellernerei. Nun verträgt es sich zwar wohl mit dem Philosophiren, daß man auch viel lerne und dadurch zu vielem Wissen gelange, wie das Beispiel von großen Philosophen (Aristoteles, Leibnitz u. A.) beweist, welche auch Vielwisser oder Polyhistoren waren. Ja es würde derjenige, welcher nur immer philosophiren und nichts weiter lernen oder erkennen wollte, selbst in der Philosophie nicht sonderliche Fortschritte machen, weil der menschliche Geist stets auch von außen erregt und befruchtet werden muß. Allein es bleibt doch wahr, daß das bloße Streben nach vielem Wissen oder großer Gelehrsamkeit, wobei das eigne Denken gewöhnlich vernachlässigt wird, einer wahrhaft philosophischen Bildung Abbruch thut. Darum hatte Heraklit wohl Recht zu sagen: *Πολυμαθιη νοον ου διδασκει* — Viellernerei belehrt nicht den Geist. Diog. Laert. IX, 1.

Polykrates von Athen (Polycrates Atheniensis) ein Sophist des sokratischen Zeitalters, von dem nichts weiter bekannt ist.

Polykratie (von πολυς, viel, und κρατειν, herrschen oder regieren) wird zuweilen für Polyarchie (s. d. W.) gesetzt, bedeutet aber eigentlich den Fehler des zuvielen Regierens, der oft auch in Monarchien stattfindet. Wenn sich nämlich die Regierung in Dinge mischt, die außer ihrer Befugniß liegen oder von Privatpersonen weit besser verwaltet werden, als von Staatsbeamten, so wird sie polykratisch, und ebendadurch leicht autokratisch oder despotisch.

Polylemma s. Dilemma.

Polymathie s. Polyhistorie.

Polymnast von Phlius (Polymnastus Phliasius) einer von den spätern Altpythagoreern, welche Aristoxenus noch kannte, ein Schüler von Philolaus und Eurytus, sonst nicht bekannt. Diog. Laert. VIII, 46.

Polypragmosyne (von πολυς, viel, und πραγμα, Geschäft) ist Vielgeschäftigkeit oder Vielthuerei, wobei gewöhnlich nichts ordentlich oder recht gemacht wird, weil die Kräfte zu sehr zerstreut werden und auch oft die Zeit nicht hinreicht, um jedes Geschäft gehörig zu vollenden.

Polystrat (Polystratus) von unbekannter Herkunft, ein Epikureer, Nachfolger Hermach's, der dem Epikur selbst in dieser Schule gefolgt war. Diog. Laert. X, 25. Von seinen Schriften soll sich unter den herkulanischen Bücherrollen ein Werk gefunden haben, welches περι αλογου καταφρονησεως (von der unvernünftigen Verachtung, nämlich der Stoiker in Bezug auf die äußeren Güter) handelt. S. Morgenstern's Reise in Italien. B. 1. H. 1. S. 149 ff. Vergl. Hippoklid und Dionys.

Polysyllogismus s. Episyllogismus.

Polytechnik (von πολυς, viel, und τεχνη, die Kunst) ist ein Inbegriff von mehren Künsten. Daher nennt man Schulen, wo mehre Künste gelehrt werden, polytechnische Institute. Ein Polytechniker wäre demnach ein Vielkünstler oder, wie man gewöhnlich sagt, ein Tausendkünstler. Für einen solchen oder gar für einen Allkünstler gab sich auch der Sophist Hippias aus. S. d. Nam.

Polytheismus (von πολυς, viel, und θεος, Gott) ist der Glaube an eine Mehrheit von Göttern — ein Glaube, der wahrscheinlich so alt ist, als die Religion überhaupt. Denn der Mensch erhob sich wohl nicht sogleich zur erhabensten aller Ideen der Vernunft (s. Gott); sondern er dachte sich das Göttliche zuerst nur als ein Uebermenschliches, indem er ein solches in jeder gewaltigen Naturkraft oder Erscheinung ahnete. So war es natürlich, daß er eine unbestimmte Menge solcher göttlicher Wesen annahm, auch wohl eine Rangordnung unter ihnen (dii majorum et minorum gentium) festsetzte, jedem seine Verrichtung oder sein Gebiet anwies, und so auch jedem eine besondre Art der Verehrung widmete. Mit der entwickelten und ausgebildeten Vernunft aber kann eine solche Vorstellungsweise des Göttlichen durchaus nicht bestehn; weshalb sie schon von den vernünftigern Heiden verworfen und dagegen die Lehre von Einem Gotte sowohl in den Mysterien als auch in manchen Philosophenschulen (obwohl auch hier nicht immer ganz offen und laut) vorgetragen wurde. Das göttliche Wesen wird durch eine solche Zerspaltung, wie fein sie auch gedeutet oder verschleiert werde, stets ein endliches, beschränktes, sinnliches Ding;

und die Vervielfältigung selbst hat gar keine Gränzen, indem es eben so leicht ist, Millionen von Göttern anzunehmen, als ein Dutzend. Auch geht daraus die sinnliche Abbildung des Göttlichen sehr natürlich hervor, mithin Abgötterei und Götzendienst, sammt dem gröbsten Aberglauben. Denn man mag das Göttliche in Menschenform (Anthropolatrie) oder in Thiergestalten (Zoolatrie) oder in den Gestirnen (Astrolatrie) oder im Feuer (Pyrolatrie) oder gar in jedem beliebigen Dinge (Fetischismus) anbeten: so liegt die Verwechselung des Zeichens mit dem Bezeichneten oder des Bildes mit dem Abgebildeten dem Menschen, besonders dem noch im Sinnlichen befangenen, so nahe, daß sie fast nothwendig ist. Die Religion zieht dann den Menschen nicht aufwärts zum Uebersinnlichen, sondern sie versenkt ihn immer tiefer ins Sinnliche. Und dabei leidet natürlich auch die Moral. Wird das Göttliche einmal in sinnliche Schranken eingeschlossen, so dichtet man ihm auch leicht menschliche Affecten und Leidenschaften an, bildet sich ein, man könne die Götter leicht durch Geschenke und Opfer gewinnen, und denkt wohl gar wie jener junge Mensch beim Terenz: „Wenn der große „Jupiter eine Jungfrau so betrog, warum sollt' ich kleiner Mensch „mir daraus ein Gewissen machen!" — Der ästhetische Vortheil, welchen der Polytheismus der bildenden Kunst gewährt, kann hiebei nicht in Anschlag kommen. Denn der Polytheismus hat auch eine Menge der abscheulichsten Frazzenbilder hervorgebracht, z. B. einen Püsterich, einen Vitzliputzli u. d. g. Und wenn die Griechen und Römer schönere Götzenbilder aufstellten, so verdankten sie dieß nicht dem Polytheismus, sondern ihrer anderweiten Bildung. Auch würde die bildende Kunst nach und nach gänzlich in gewissen Formen erstarrt sein, wenn sich ihr keine neuen Gegenstände zur Darstellung gezeigt hätten. Der Polytheismus ist daher in jeder Hinsicht verwerflich. Uebrigens vergl. Monotheismus und Pantheismus.

Polytonie s. Monotonie und Sprechkunst.

Polyzetese (von πολυς, viel, und ζητησις, die Frage) ist der Fehler des vielen und unnützen Fragens. Bei Kindern ist das Vielfragen eine Folge ihrer Unwissenheit und Wißbegierde. Man muß daher ihre Fragen, wenn diese auch zuweilen lästig oder unbeantwortlich sind, nicht barsch zurückweisen. Bei Erwachsenen aber ist es, wenn sie aus Dummheit oder bloßer Neugierde durch ungestümes Fragen lästig werden, oft nicht anders möglich, sie los zu werden, als durch eine etwas barsche Antwort. Denn bloßes Schweigen hilft nicht immer. — Die Alten bezeichneten auch eine besondre Art verfänglicher Fragen mit jenem Worte (σοφισμα πολυζητησεως). Beispiele davon sind der **Acervus** und der **Calvus**. S. diese Ausdrücke und Sophistik.

Pomponaz (Petrus Pomponatius) geb. 1462 zu Mantua, studirte zu Padua und trat auch hier zuerst als Lehrer der Philosophie mit großem Beifalle auf. Da er darauf ausging, die aristotelische Philosophie in ihrer ursprünglichen Reinheit wieder herzustellen — weshalb man ihn auch zu den reinen Peripatetikern unter den Scholastikern zählt — so gerieth er mit Alex. Achillino, der zu Padua als Lehrer der averrhoistisch-aristotelischen Philosophie bereits mit Ruhm wirkte, in großen Streit. Wiewohl ihm nun dieser an dialektischer Kunstfertigkeit überlegen war, so wusste sich doch P. durch Witz und Spott meist aus der Verlegenheit zu ziehn und seinem Gegner den Sieg streitig zu machen. Indessen ward ihm dadurch sowohl, als durch manche kirchliche Anfechtung, der Aufenthalt in Padua verleidet. Er ging daher nach Bologna, lehrte hier mit eben so großem Beifall und trieb nebenbei die medicinische Praxis, so daß er ein ansehnliches Vermögen erwarb. Allein auch hier erweckten ihm theils seine Lehren, die mit den kirchlichen oft nicht zusammenstimmten oder wohl gar denselben geradezu widersprachen, theils seine Spöttereien über Pfaffen und Mönche, viele Feinde. Manche derselben erklärten ihn gar für einen Atheisten, weil sie ihn nicht widerlegen konnten. Doch schützten ihn sein Ruhm und seine Freunde in Rom, zu welchen selbst der Papst und einige Cardinäle gehörten, vor Verfolgung und Mishandlung. Er starb daher im Frieden (man weiß nicht genau, ob 1525 oder 1530), nachdem er eine Menge von ausgezeichneten Schülern gebildet hatte, unter welchen sich auch Porta, Scaliger, Sepulveda, Vanini u. A. befanden. Doch traten einige seiner Schüler auch als Gegner von ihm auf, wie Augustinus Niphus, desgleichen der Cardinal Caspar Contarenus. — Am berühmtesten ist P. durch sein Werk über die Unsterblichkeit der Seele geworden: Tractatus de immortalitate animae. Bologna, 1516. Basel, 1634. Tübing. 1791. 8. Diese letzte Ausgabe, von Bardili besorgt, ist die beste, indem sie die Varianten der ältern Ausgaben bemerkt und zugleich Nachrichten vom Leben und von den Zeitgenossen des P., so wie auch Erläuterungen über den Inhalt des Buches giebt. Es suchte nämlich P. darin nach streng aristotelischen Grundsätzen zu beweisen, daß die Unsterblichkeit der Seele gar nicht bewiesen werden könne, sondern bloß Sache des Glaubens sei. Wiewohl nun P. dabei von manchen unhaltbaren, meist aus der aristotelischen Schule entlehnten, Voraussetzungen ausging, so hatt' er doch in der Hauptsache Recht; und sein Buch bleibt immer merkwürdig, da es bereits in so früher Zeit dasselbe Resultat aussprach, was Kant weit später auf ganz andrem Wege fand. Er ward aber freilich auch, wie dieser, darob von zelotischen Gegnern verketzert. — Außerdem hat P. auch über Zauberei und

Vorhersagung, desgleichen über Freiheit, Schicksal, Zufall, Vorherbestimmung, Fürsehung und andre damit verwandte Materien eine Menge interessanter, wenn auch nicht immer richtiger und tief eindringender, Bemerkungen gemacht. S. **P. Pomponatii**, Philosophi et Theologi doctrina et ingenio praestantissimi, opera de naturalium effectuum admirandorum causis s. de incantationibus liber, item de fato, libero arbitrio, praedestinatione, providentia dei libb. V, in quibus difficillima capita et quaestiones theologicae et philosophicae ex sana orthodoxae fidei doctrina (das war wohl bloßes Aushängeschild) explicantur et multis raris historiis passim illustrantur per autorem, qui se in omnibus canonicae scripturae sanctorumque doctorum judicio submittit (auch ein Beisatz, um sich gegen Verfolgung zu decken). Basel, auch Venedig, 1525. 1556. 1567. Fol. — Uebrigens ist noch **Olearii** diss. de P. Pomponatio (Jena, 1709. 4.) zu vergleichen.

Pönitenz (von poena, Pein, Strafe) ist Reue, auch Buße. Daher pönitiren = bereuen, büßen. S. **Buße** (wo auch noch eine eigenthümliche Bedeutung des W. **Pönitenz** bemerkt ist) und **Reue**. In der Redensart: Das ist mir eine wahre Pönitenz, bedeutet dieses Wort auch soviel als Pein oder Qual

Ponz (Johannes Ponzius) ein scholastischer Philosoph des 16. Jh., Mitglied des Franciscanerordens, von Geburt ein Irländer, der aber auch zu Paris mit großem Beifalle Philosophie lehrte. Er war ein eifriger Scotist, wie die meisten Franciscaner, und vertheidigte die Scotisten gegen die Angriffe ihrer Gegner, der Thomisten, zu welchen die meisten Dominicaner gehörten, hauptsächlich in folgendem, nicht ohne Scharfsinn geschriebnen, Werke: Cursus integer philosophiae ad mentem Scoti, primum editus in collegio romano fratrum minorum Arbernorum (an welchem Collegium er eine Zeit lang Professor war) postea ab ipso auctore in conventu magno parisiensi recognitus, insuperque morali philosophia variisque additionibus locupletatus. Lugd. 1559. fol.

Pope (Alex.) geb. 1688 zu London und gest. 1744, kann wegen seiner Lehrgedichte Essay on criticism (zuerst 1710 herausgegeben) und Essay on man (zuerst theilweise und anonym 1733, im folgenden Jahre aber vollendet unter seinem Namen bekannt gemacht) wohl zu den philosophischen Lehrdichtern gezählt werden. Ein Philosoph im eigentlichen Sinne kann er aber doch nicht heißen, da er weder mündlich noch schriftlich das Studium der Philosophie zu befördern oder die Wissenschaft zu vervollkommnen gesucht hat. Daher fanden es schon **Lessing** und **Mendelssohn** ungereimt, daß die Verehrer jenes Dichters in Deutschland ihn schlechterdings zu einem tiefsinnigen Metaphysiker machen wollten. Sein poetischer Charakter und Werth ist hier nicht zu würdigen. —

Einen (gegen P.'s Versuch über den Menschen gerichteten) Anti-Pope hat Schlosser (Joh. Geo.) geschrieben: Lpz. 1776. 8.

Popular (von populus, das Volk) ist überhaupt volkthümlich oder volkmäßig. Man braucht es jedoch vorzugsweise vom mündlichen und schriftlichen Vortrage, indem man den popularen Vortrag dem schulmäßigen, gelehrten, wissenschaftlichen oder systematischen entgegensetzt. Jener soll überhaupt fasslicher sein, so daß ihn jedermann versteht. Daher bedeutet Popularität auch soviel als Gemeinverständlichkeit. Ein solcher Vortrag muß also alle Kunstausdrücke vermeiden und sich an den gemeinen Redebrauch halten, ohne doch ins Gemeine, Niedrige oder Platte zu versinken; weshalb man in dieser Beziehung mit Recht eine edle Popularität fodert. Daß der populare Vortrag nicht in die Tiefen der Wissenschaft eindringen könne, versteht sich von selbst, da sich nicht alles popularisiren lässt. Er wird also freilich weniger gründlich sein, als der gelehrte Vortrag. Aber darum darf er doch nicht seicht oder so oberflächlich sein, daß gar keine Gründe angeführt, und nur längst bekannte oder abgedroschene (triviale) Wahrheiten dargeboten würden. In Ansehung der Anordnung braucht sich der populare Vortrag auch nicht so streng an logische Regeln zu binden, als der gelehrte. Er kann also einem freiern Gedankengange folgen, darf aber doch nicht regellos, umherschweifend und verworren sein, weil er dann leicht unklar und undeutlich werden könnte. Der populare Vortrag ist daher nicht so leicht, als Viele glauben. Er setzt immer eine gründliche Kenntniß und eine eigenthümliche Gewandtheit des Geistes voraus, wenn er seinem Zweck entsprechen soll. Auch ist er dann sehr verdienstlich, weil die Wissenschaften nur durch Popularisirung ins Leben übergehn und fruchtbar werden können. Vergl. Greiling's Theorie der Popularität. Magdeb. 1805. 8. — Den popularen Vortrag nennt man auch den exoterischen, weil er außerhalb (ἔξω) der Schule gebraucht wird. S. esoterisch. — Wenn man die Großen und Mächtigen popular nennt, so will man sagen, daß sie gegen das Volk oder den gemeinen Mann herablassend, oder überhaupt umgänglich, mild, freundlich, affabel, sind. Diese Popularität ist vorzüglich den Fürsten sehr zu empfehlen, weil sie nur dadurch die Liebe des Volks gewinnen können. Sie brauchen deshalb ihrer Würde nichts zu vergeben. Denn sonst könnten sie an Achtung verlieren, was sie an Liebe gewinnen. Die Fürsten-Popularität soll also freilich nicht in eine Kammerdiener-Familiarität ausarten. Sie soll ebenfalls eine edle Popularität sein.

Popularphilosophie heißt soviel als Lebensphilosophie, weil diese schlechterdings popular sein muß. S. den vor. Art. und Lebensphilosophie, wo auch die dahin gehörigen

Schriften angezeigt sind. Zuweilen nimmt man aber jenes Wort auch im verächtlichen Sinne und versteht darunter eine ungründliche Philosophie. Eine solche kann jedoch ein sehr gelehrtes oder systematisches, mithin unpopulares, Ansehn haben, ohne deshalb besser zu sein; sie wird dadurch nur verführerischer. S. System.

Population (von populus, das Volk) ist Bevölkerung. S. d. W.

Pordage (John) ein brittischer Arzt und Prediger (geb. um 1625 und gest. 1698 zu London) der in die Fußtapfen Jak. Böhm's trat und dessen schwärmerische Träumereien durch gelehrte Aufstutzung in eine Art von System zu bringen suchte, indem er zugleich versicherte, daß ihm die Wahrheit dessen, was Böhm gelehrt, durch eigne göttliche Offenbarungen bestätigt worden. Es sind jedoch von ihm meist nur pythagorische und kabbalistische Formeln auf jene Lehre angewandt worden, wie wenn er den Vater die Monas, den Sohn die Dyas, den Geist die Trias nennt und alles Seiende nach und nach aus dem ewigen Urquell emaniren lässt. Die Philosophie hat nichts dabei gewonnen, wiewohl es auch diesem Schwärmer nicht an Schülern und Anhängern fehlte, unter welchen sich besonders Thomas Bromley durch eifrige Fortpflanzung derselben schwärmerischen Lehre auszeichnete. P. selbst hat sie in mehren Schriften vorgetragen, als: Metaphysica vera et divina; deutsch (von Loth Vischer mit einer Einleitung von Ebendems., worin P.'s Gedanken kürzer und deutlicher als im Werke selbst dargestellt sind) Frkf. u. Lpz. 1725. 3 Bde. 8. — Theologia mystica s. arcana mysticaque doctrina de invisibilibus aeternis, nempe mundo et globo archetypo s. mundo mundorum, essentiis, centris, elementis et creationibus, non rationali arte, sed cognitione intuitiva descripta. Amst. 1698. — Sophia s. detectio coelestis sapientiae de mundo interno et externo. Amst. 1699. — Vergl. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. 5. S. 528 ff.

Porisma (von πορίζειν, in Gang bringen, ableiten) ist ein Folgesatz oder Consectarium. S. d. W. und Folge. — Porismatisch heißt daher soviel als abgeleitet oder aus einem Andern gefolgert.

Porphyr von Tyrus (nicht von Batanea, wiewohl ihn Einige Porphyrius Bataneotes nennen) hieß ursprünglich Melech oder Malchus (מלך, rex) woraus durch Uebertragung ins Griechische (πορφυριος, purpuratus) der spätere und gewöhnlichere Name desselben entstand. Er war 233 nach Chr. geboren, nicht als Jude, wie Einige behaupten, die ihn vom Judenthume zum Christenthume übertreten lassen, sondern als Heide, ob er gleich eine Zeit lang die Schule des christlichen Origenes (wahrscheinlich zu Cäsarea in Palästina) besuchte. Euseb. hist. eccl. VI, 19. Er

blieb aber dennoch dem Heidenthume so treu, daß er späterhin sogar dasselbe in einer eignen Schrift gegen das Christenthum vertheidigte. In Athen hörte er Longin und in Rom Plotin, der wohl den meisten Einfluß auf P.'s Geistesbildung gehabt hat. Anfangs zwar scheinen ihn dessen philosophische Vorträge nicht befriedigt zu haben. Er disputirte viel dagegen und legte dem Plotin allerlei Zweifel und Fragen vor, welche dieser theils selbst theils durch seinen vertrauten Schüler Amelius zu beantworten suchte; weshalb auch dieser A. zu P.'s Lehrern gerechnet wird. Nach und nach aber ward P. selbst einer der vertrautesten Schüler Plotin's, so daß er in die schwärmerische Philosophie desselben völlig eingeweiht wurde. Doch scheint diese Philosophie sein Gemüth so verstimmt zu haben, daß er in eine Art von Melancholie fiel und endlich aus Lebensüberdruß sich selbst tödten wollte. Plotin rieth ihm deshalb, sich durch eine Reise zu zerstreuen. Er befolgte auch diesen Rath und ging daher, nachdem er sechs Jahre Plotin's Schule frequentirt hatte, nach Sicilien, wo er sich längere Zeit aufhielt und mehre Schriften abfasste, unter andern auch die gegen das Christenthum. Nach Plotin's Tode kehrt' er nach Rom zurück und lehrte hier bis an sein Lebensende (ums J. 305 nach Chr.) Philosophie und Beredtsamkeit mit großem Beifalle. Daß er sich aber besondre Verdienste um die Philosophie erworben hätte, kann man eben nicht sagen. Seine Art zu philosophiren war ganz plotinisch; weshalb er auch die plotinischen Schriften sammelte und ordnete, und nach plotinischer Weise bis zur unmittelbaren Anschauung des Göttlichen gelangt zu sein meinte. S. Plotin. Seiner Biographie dieses Philosophen hat er auch viele von seinen eignen Lebensumständen eingewebt. Außerdem hat man von ihm auch eine (sehr fabelhafte) Biographie des Pythagoras. S. d. Art. Von seinen übrigen (theils verloren gegangenen theils minder bedeutenden) Schriften sind noch folgende zu bemerken: Libb. IV de abstinentia ab esu animalium. Gr. cum interpr. lat. Feliciani et notis Victorii, Valentini, Reiskii suisque ed. Jac. de Rhoer. Utrecht, 1767. 4. — Sententiae ad intelligibilia ducentes. Gr. et lat. (una cum vita Pythagorae aliisque Porphyrii scriptis) ed. Luc. Holstenius. Rom, 1630. 8. — Epist. de divinis (diis) et daemonibus (una cum Jamblicho de mysteriis etc.) Vened. 1497. Fol. Oxf. 1678. Fol. — De quinque vocibus s. introductio in Aristot. categorias. Vor den Ausgaben des aristot. Organons, indem P. in dieser kleinen Schrift die 5 Begriffe der Gattung (γενος) des Unterschieds (διαφορα) der Art (ειδος) des Eigenthümlichen (ιδιον) und des Zufälligen (συμβεβηκος) so erklärt, daß dadurch die aristotelische Theorie von den Kategorien verständlicher werden soll. — In Ari-

stotelis categorias expositio. Gr. Par. 1543. 4. Lat. per Felicianum. Vened. 1546 u. 1566. Fol. — P. suchte auch die Einstimmung der platonischen und der aristotelischen Philosophie in einer eignen Schrift zu beweisen, die aber verloren gegangen. — Einige Bruchstücke von andern Schriften hat neuerlich Mai aufgefunden und herausgegeben: Mail. 1816. 8. — Von P.'s Streitschrift gegen das Christenthum in 15 Büchern haben sich auch nur Bruchstücke bei Eusebius, Hieronymus, Augustinus u. A. erhalten, die man übers. und gesamm. in Schröckh's christl. Kirchengesch. (Th. 4. S. 345 ff.) findet. Da P. in diesem Werke das Christenthum mit großer Bitterkeit als eine neue schwärmerische Religionssecte (während er doch selbst ein schwärmerischer Philosoph war) bestritt, so ward es im J. 435 auf Befehl des Kaisers Theodosius II. öffentlich verbrannt, indem man dieß für die beste Widerlegung hielt. — Uebrigens vergl. Luc. Holstenii diss. de vita et scriptis Porphyrii, vor Dess. Ausgabe der porphyrischen Biographie des Pythagoras (Rom, 1630. 8.) und in Fabricii bibl. gr. Vol. IV. p. 207 ss. ed. vet. — P.'s berühmtester Schüler war Jamblich, der dieselbe Art zu philosophiren fortpflanzte und noch phantastischer machte. S. Jamblich.

Porrée und Porretaner s. Gilbert de la Porrée.

Pörschke (Karl Ludw.) geb. 1751 oder 1752 zu Malsen in Preußen, studirte zu Königsberg in Pr. unter Kant, in dessen Geiste er auch fortwährend philosophirte, obwohl nicht ohne eigne Denkkraft. Zuerst habilitirte er sich als Privatdocent oder Mag. leg. in Königsberg und ward nachher ordentlicher Prof. der Dichtkunst (seit 1803) dann der Pädagogik und Geschichte (seit 1806) ebendaselbst. Als solcher starb er 1812. Seine philosophischen Schriften sind: Gedanken über einige Gegenstände der Philosophie des Schönen. Liebau, 1794—6. 2 Sammll. 8. — Vorbereitungen zu einem popularen Naturrecht. Königsb. 1794. 8. — Einleitung in die Moral. Liebau, 1797. 8. — Briefe über die Metaphysik der Natur. Königsb. 1800. 8. — Anthropologische Abhandlungen. Königsb. 1801. 8. — Vorlesung bei Imm. Kant's Geburtsfeier; im Königsb. Archiv. 1812. Jul.

Porta oder Portius (Simon) ein scholastischer Philosoph und Theolog des 15. und 16. Jh. (starb 1555), welcher zu den ausgezeichnetern Schülern von Pomponaz gezählt wird, sonst aber in philosophischer Hinsicht von keiner Bedeutung ist.

Porträt (von porter, tragen, und trait, der Zug) ist, was die Züge eines andern Bildes als Urbildes trägt, folglich ein Abbild. S. Bild. Man sagt aber auch pleonastisch Porträtbild und Porträtbildnerei oder Porträtmalerei, als Gegensatz von Idealbild ꝛc. S. d. W.

Portugiesisch=spanische Philosophie ist bis auf den heutigen Tag keine andre, als die scholastische Philosophie des Mittelalters. Doch war es nicht bloß die christliche Scholastik, welche dort sich der philosophirenden Köpfe bemächtigte, sondern auch die arabisch=maurische, welche sogar eine Zeit lang (nämlich während der Herrschaft der Araber oder Mauren auf der pyrenäischen Halbinsel vom 8. bis 13. Jh.) dort vorherrschend war und von da aus ihren Einfluß selbst auf die christliche Scholastik erstreckte. S. arabische und scholastische Philosophie. Auch vergl. außer den daselbst angeführten Schriften das Werk: Histoire de la domination des Arabes et des Maures en Espagne et en Portugal, depuis l'invasion de ces peuples jusqu'à leur expulsion définitive; rédigée sur l'histoire traduite de l'arabe en espagnol de Mr. Joseph Conde, bibliothécaire de l'Escurial etc. par Mr. de Marlis. Par. 1825. 3 Bde. 8. Auch blühete eine Zeit lang die rabbinische Philosophie in Spanien und Portugal, die sich wieder mit jenen beiden (doch mehr mit der arabischen als mit der scholastischen) in Verbindung setzte, indem jüdische Jünglinge in muselmännischen Schulen studirten. Vergl. rabbinische Philos. Die Conimbricenses philosophi, welche man zuweilen erwähnt findet, sind die Jesuiten der Univers. Coimbra in Portugal, welche sich meist mit Erklärung des Aristoteles beschäftigt haben.

Posidon von Alexandrien (Posidonius Alexandrinus) ein unmittelbarer Schüler Zeno's, Stifters der stoischen Schule, also zu den ältern Stoikern gehörig, aber sonst nicht bekannt. Diog. Laert. VII, 38. Weit berühmter wurde der folgende, zu den spätern gehörige, Stoiker.

Posidon von Apamea in Syrien (Posidonius Syrus) ein Schüler von Panäz, den er zu Athen gehört hatte. Er selbst aber wandte sich, nachdem er eine gelehrte Reise gemacht, nach Rhodus, hielt hier mit großem Beifall öffentliche Vorträge über die Philosophie und stiftete gleichsam eine stoische Nebenschule daselbst; weshalb er von den Alten oft als ein Rhodier (Posidonius Rhodius) bezeichnet wird. Auch verwaltete er öffentliche Aemter zu Rhodus und selbst das höchste eines Prytanen. (*Πρυτανις*, verwandt mit *πρωτος*, der Erste, hieß nach Liv. XLII, 45. bei den Rhodiern bloß der summus magistratus, nicht wie bei den Athenern ein Ausschußglied des Raths der 500, während es bei den Dichtern auch zuweilen einen König oder Fürsten bezeichnet). Das Zeitalter dieses Philosophen fällt in die beiden letzten Jahrhunderte vor Chr., indem er um 135 geboren war und um 51 starb. Die angesehensten Römer seiner Zeit, Pompejus, Cicero u. A. schätzten und hörten ihn; auch ging er selbst um sein funfzigstes Le-

bensjahr als Gesandter nach Rom. (Cic. tusc. II, 25. de nat. dd. I, 3. de fin. I, 2. Suid. s. v. Ποσειδωνιος et Ιασων. Dieser war ein Enkel von jenem und ward auch dessen Nachfolger in der Schule zu Rhodus). P. hinterließ viele Schriften, von denen sich aber keine einzige erhalten hat. Denn daß die unter den aristotelischen Werken befindliche (wahrscheinlich aber unechte) Schrift von der Welt gerade diesen P. zum Verfasser habe, weil ihm Diogenes L. (VII, 142.) eine Schrift περι κοσμου beilegt und jene einige stoische Lehren enthält, ist doch eine gar zu schwache Vermuthung, indem derselbe Schriftsteller an demselben Orte auch eine Schrift des Stoikers Antipater περι κοσμου erwähnt und überhaupt dieser Titel unter den griechischen Philosophen eben so gewöhnlich war, als jener περι φυσεως. Doch sind noch einige Bruchstücke von P.'s Werken vorhanden, welche man in folgender Schrift gesammelt findet: Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae. Coll. atque ill. Janus Bake. Acc. Dan. Wyttenbachii adnotatio. Leiden, 1810. 8. Aus diesen Bruchstücken und andern Zeugnissen der Alten erhellet, daß P. in der Hauptsache der stoischen Lehre treu blieb und sich nur in einzelen Puncten kleine Abweichungen erlaubte, daß folglich sein Verdienst um die Philosophie, trotz seinem ausgebreiteten Ruhme, nicht sehr bedeutend war. So erweiterte er den Umfang der Philosophie dergestalt, daß er nicht bloß Logik, Physik und Ethik, sondern auch die übrigen Wissenschaften und Künste in das Gebiet derselben aufnahm oder als Erzeugnisse des philosophischen Geistes betrachtete. (Sen. ep. 88. et 90. Nach der ersten Stelle theilte P. die Künste in gemeine [vulgares et sordidae] spielende [ludicrae] kindische [pueriles] und freie [liberales] — eine Eintheilung, die seinem logischen Scharfsinne eben keine Ehre macht). Die von seinem Lehrer bezweifelte Gültigkeit der Divination oder Mantik nahm er wieder in Schutz und behauptete sogar, daß es wahrsagende Träume gebe. (Cic. de divin. I, 3. 30. II, 15. 21.). Zwischen Gott, Natur und Schicksal, welche drei viele Stoiker für Eins, das nur mit verschiednen Namen bezeichnet werde, erklärten, machte P. einen solchen Unterschied, daß er Gott für das Erste, die Natur für das Zweite, und das Schicksal für das Dritte erklärte. (Stob. ecl. I. p. 178. ed. Heer. coll. Cic. de fato c. 3.). Wie er jedoch diesen Unterschied genauer zu bestimmen oder zu begründen suchte, sagt leider keiner von den Alten. — Daß P. eben so wie sein Lehrer die Autarkie der Tugend geleugnet habe, sagt zwar Diogenes L. (VII, 128.). Indessen scheint das Gegentheil aus demjenigen hervorzugehn, was Cicero (tusc. II, 25.) und Seneca (ep. 87.) von ihm berichten. — Endlich erhellet aus der Nachricht des Cicero (de nat. dd. II, 34.) von einer astronomischen Sphäre, welche P. zusammengesetzt

hatte, um die Bewegungen der Sonne, des Mondes und der Planeten anschaulich zu machen, daß dieser Philosoph auch in der Astronomie und Mechanik wohl bewandert war. Doch war er nicht der Erste, der ein solches Planetarium construirte, wie gleich aus dem folg. Cap. sich ergiebt, wo Cicero einer ähnlichen Maschine gedenkt, welche der früher lebende Archimedes verfertigt hatte.

Posita conditione etc. s. Bedingtes und Bedingung. Wird posito (scil. hoc) schlechtweg gesagt, so heißt dieß ebenfalls, daß man in Gedanken etwas entweder als Bedingung oder als Bedingtes setze.

Position (von ponere, setzen, daher positum, gesetzt) ist Setzung, Bejahung, weshalb ihr die Negation oder Verneinung entgegensteht. Vergl. Kategorem. Doch denkt man dabei auch an andre Verhältnisse. S. den folg. Art.

Positiv (von demselben) wird in verschiednen Beziehungen gebraucht. Ein positives Urtheil ist ein bejahendes, dem also das negative oder verneinende entgegensteht. A ist B, A ist nicht B. S. Urtheilsarten. Und darum heißt auch B, für sich gedacht, ein positiver Begriff, und Nicht=B, eben so gedacht, ein negativer. Werden aber positive und negative Größen unterschieden, so denkt man bloß an einen solchen Gegensatz derselben, vermöge dessen eine die andre vermindert oder, bei völliger Gleichheit, aufhebt. S. Größe und Negation. Ganz anders nimmt man das Wort, wenn von positiven Gesetzen und Rechten die Rede ist. Man denkt nämlich alsdann an solche, welche von einer äußern Autorität abhangen, und setzt ihnen die in der Natur oder in der Vernunft gegründeten entgegen, welche natürliche heißen. S. Gesetz und Recht. Eben so wird auch die positive Religion, die von einer äußern Offenbarung abhangt, der natürlichen oder Vernunftreligion entgegengesetzt. S. Offenbarung und Religion. Auf gleiche Weise kann man auch eine positive und eine natürliche Moral unterscheiden. Eben so ist der Unterschied zwischen positiven Wissenschaften (pos. Theologie, pos. Jurisprudenz) und natürlichen (Philosophie, Mathematik, Naturlehre ꝛc.) zu verstehn. Endlich werden auch auf ähnliche Weise positive und natürliche Zeichen unterschieden. S. Zeichen. Wenn man nun auf diese Art das Positive überhaupt dem Natürlichen entgegensetzt, so hat jenes in der menschlichen Gesellschaft gewöhnlich mehr Ansehn und Gewicht, weil es keine Gesellschaft ganz entbehren kann. Aber das Natürliche als das Rationale bleibt doch immer dessen Norm oder Kriterium. Ueberschätzt man daher das Positive so, daß es gar nicht nach dem Rationalen beurtheilt werden soll, so entsteht daraus ein starrer **Positivismus**, der dann bald als **Despotismus**, **Servi-**

lismus, Illiberalismus, Irrationalismus, bald auch wohl, wenn er auf eine übernatürliche Autorität, die etwas positiv bestimmt haben soll, sich beruft, als Supernaturalismus erscheint. S. diese Ausdrücke.

Posse ist Scherz von der niedern Art, der sich aber doch noch über dem Kreise des Gemeinen oder Platten hält, folglich dasselbe nur insoweit benutzt, als es Stoff zu einem witzigen Spiele darbieten kann. Ein solches Spiel, besonders wenn es ein dramatisches ist, heißt daher ein Possenspiel, und was in einem solchen vorkommt, possenhaft. Es erhellet hieraus, daß die Posse oder das Possenhafte nicht an sich verwerflich sei. Aber freilich kann es leicht verwerflich werden, wenn der Urheber oder Darsteller desselben sich nicht noch gleichsam schwebend über dem Gemeinen oder Platten erhält, sondern selbst in dasselbe versinkt. Er wird dann zum Possenreißer und kann kein Gegenstand des Wohlgefallens für Gebildete sein, weil er den Geschmack beleidigt, besonders wenn die Possenreißerei gar ins Obscöne oder sittlich Ekelhafte fällt.

Posteriorität s. Priorität.

Post hoc vel cum hoc, ergo propter hoc — nach diesem oder mit diesem, also durch dieses — ist eine fehlerhafte Art zu schließen, vermöge der man aus der bloßen Aufeinanderfolge oder auch aus dem Zugleichsein zweier Erscheinungen einen ursachlichen Zusammenhang derselben folgert. Man nennt sie daher auch sophisma post hoc etc. S. Sophistik.

Postjacens et **praejacens** scil. propositio, hinterliegender und vorliegender Satz, heißen zwei Sätze, von welchen der eine wörtlich ausgedrückt ist, mithin vorliegt, der andre aber nur angedeutet ist, mithin gleichsam hinter jenem verborgen liegt. Wenn jemand z. B. sagt: Gott allein ist untrüglich, so liegt der Satz vor, daß Gott untrüglich sei. Aber es wird dadurch zugleich angedeutet, daß kein Mensch, also auch kein Papst, kein Concil, keine Kirche, keine gelehrte Gesellschaft, vielweniger ein einzeler Gelehrter untrüglich sei. Hieraus könnten also viele Sätze gebildet werden, die alle in Bezug auf jenen ersten postjacentes oder hinterliegende wären. Wenn ein Redner oder Schriftsteller mehr andeutet als sagt, seine Rede oder Schrift also prägnant (von praegnans, schwanger) oder fruchtbar, gedankenreich ist: so enthält sie auch eine Menge von Sätzen, die als vorliegende einen oder mehre hinterliegende einschließen. Einen Redner oder Schriftner dieser Art nannten die Alten auch enthymematisch, weil er manches im Sinne oder im Gemüthe (εν θυμῳ) behält, höchstens leise andeutet. Die Auslegungskunst besteht also vorzüglich darin, die hinterliegenden Sätze aus den vorliegenden gehörig zu entwickeln.

Postprädicamente s. **Kategorem.**

Postulat (von postulare, fodern) ist eine **Foderung.** S. d. W. Wegen des **Grundpostulats** der ganzen Philosophie s. **Principien der Philosophie.**

Potamo oder **Potamon** von oder zu Alexandrien (Potamo Alexandrinus) wird gewöhnlich als Stifter einer eklektischen Philosophenschule betrachtet. Niemand weiß aber mit Bestimmtheit zu sagen, wer dieser P. gewesen und wann er gelebt habe. **Diogenes** L. (I, 21.) sagt zwar, es sei vor kurzem (*προ ολιγου*) auch eine gewisse eklektische Secte (*εκλεκτικη τις αἱρεσις*) von dem Alexandriner P. eingeführt oder gestiftet werden, indem derselbe dasjenige ausgewählt habe, was ihm von jeder der übrigen Secten gefiel (*τα αρεσαντα εξ ἑκαστης των αἱρεσεων*). Allein er sagt nichts weiter von dessen Persönlichkeit, und die Zeitbestimmung „**vor kurzem**" ist sehr unbestimmt, da nicht einmal das Zeitalter jenes Schriftstellers ganz genau bekannt ist. S. **Diog. Laert.** Wenn **Suidas** in seinem W. B. (sub voce *αἱρεσις* et *Ποταμων*) sagt, P. habe vor und mit oder nach **Augustus** gelebt (*προ και μετ' Αυγουστου* — wofür Einige *Αλεξανδρου Αυγ.* oder auch *Αυρελιανου* lesen), so ist dieß eben so unbestimmt, wenn auch die Lesart nicht zweifelhaft wäre. Ueberdieß scheint eine (sehr dunkle und wahrscheinlich gleichfalls verdorbne) Stelle **Porphyr's** (in vita Plot. c. 9. coll. **Fabr.** bibl. gr. Vol. III. p. 108. ed. vet.) den P. zu einem Schüler **Plotin's** zu machen, so daß er erst im 3. oder 4. Jh. nach Chr. gelebt haben könnte. — Was nun aber P.'s eklektische Philosophie selbst betrifft, so giebt der zuerst genannte Schriftsteller folgende Nachricht davon: Er habe in seiner Institution oder Elementarlehre (*στοιχειωσις*) behauptet, daß es 1. **zwei Kriterien der Wahrheit** gebe, eines, von welchem das Urtheil geschehe (*ὑφ' οὑ γιγνεται ἡ κρισις*) und ein andres, durch welches das Urtheil geschehe (*δι' οὑ γ. ἡ κρ.*); jenes sei der **herrschende Theil der Seele** (*το ἡγεμονικον* — wie die Stoiker die Vernunft nannten) dieses sei die **genaueste Wahrnehmung des Gegenstandes** (*ἡ ακριβεστατη φαντασια* — denn letzteres bedeutet hier nicht die Einbildungskraft, sondern die sinnliche Vorstellung, von welcher alle Erfahrung abhangt, so daß P. wahrscheinlich, nach unsrer Art zu reden, sagen wollte, Vernunft und Erfahrung müssten stets mit einander verbunden werden, wenn man beurtheilen wolle, ob etwas wahr oder falsch sei) — daß es 2. **vier Principien aller Dinge** gebe, das erste, **aus welchem** (*εξ οὑ* — nämlich die Materie, *ὑλη*) das zweite, **von welchem** (*ὑφ οὑ* — nämlich das Wirkende, *το ποιουν*) das dritte, **welcherlei** (*ποιῳ* — nämlich wodurch die Beschaffenheit eines Dinges, *ποιησις* — wofür wahrscheinlich *ποιοτης* zu

lesen, wenn nicht jenes selbst eben dafür steht — bestimmt wird) und das vierte, in welchem (εν ᾧ — nämlich der Ort τοπος) also ein materiales, ein wirkendes, ein qualitatives und ein räumliches Princip — und daß endlich 3. der Zweck alles menschlichen Strebens oder das höchste Gut sei ein in Ansehung jeder Tugend vollkommnes Leben (ζωη κατα πασαν αρετην τελεια) jedoch in Verbindung gedacht mit den natürlichen Gütern des Leibes und den äußern Gütern (ουκ ανευ των του σωματος κατα φυσιν αγαθων και των εκτος). — Das Bestreben P.'s, auf diese Art die entgegengesetzten Meinungen der frühern Philosophen in logischer, physischer und ethischer Beziehung zu vereinigen, leuchtet daraus wohl hervor. Da aber Diogenes L. die Gründe, wodurch P. seinen Versuch unterstützte, gar nicht anführt, so lässt sich nicht weiter darüber urtheilen. Auf jeden Fall kann man diesen mehr synkretistischen als eklektischen Versuch nicht gelungen nennen. Auch scheint er weder von den Zeitgenossen P.'s noch von den folgenden Philosophen der Beachtung werth gefunden worden zu sein, da so wenig davon auf die Nachwelt gekommen ist. — Uebrigens vergl. Heumann's acta philoss. T. I. p. 327 ss. p. 851 ss. et T. III. p. 711 ss. und Glöckner's diss. de Potamonis Alex. philosophia eclectica. Lpz. 1745. 4.

Potentaten s. d. folg. Art.

Potenzen (von potens, mächtig, oder zunächst von potentia, die Macht) heißen in der Psychologie die Kräfte des menschlichen Geistes, weil der Mensch etwas dadurch vermag. S. Seelenkräfte. In der Mathematik nennt man Größen so, die aus einander durch Steigerung hervorgehn, indem man eine gegebne Größe mit sich selbst multiplicirt, wie 2, 4, 8 oder 2^1, 2^2, 2^3. Sonach könnte man auch sagen, daß jene Kräfte darum und soferne Potenzen heißen, weil und wieferne sie in einer ähnlichen Steigerung begriffen sind. Denn der Verstand z. B. steht höher als der Sinn, und die Vernunft wieder höher als der Verstand. So haben auch einige neuere Naturphilosophen die Entwickelungsstufen des Unendlichen im Endlichen Potenzen genannt. — In der Medicin nennt man auch, was auf den Körper kräftig einwirkt, eine Potenz, so wie in der Mechanik eine Maschine. Politische Potenzen sind die Staaten als Mächte betrachtet. Darum heißen die Regenten, besonders die mächtigern und ansehnlichern, wie Kaiser und Könige, Potentaten. — Omnipotenz ist Allmacht. S. d. W.

Präadamiten sind Menschen, die vor Adam gelebt haben sollen, wobei man voraussetzt, 1. daß derjenige Adam, von welchem in der bekannten Schöpfungserzählung die Rede ist, ein historisches Individuum sei, 2. daß jene Erzählung ebenfalls historisch zu ver-

stehen, und 3. daß der in der Genesis erzählten Schöpfung eine andre vorausgegangen, durch welche gleichfalls Menschen auf der Erde entstanden, die jedoch durch irgend eine Erdrevolution wieder untergegangen. Da nun aber alle diese Voraussetzungen sich nicht verificiren lassen, so ist auch weder von den Präadamiten selbst noch von ihrer angeblichen Weisheit (philosophia praeadamitica) etwas Weiteres zu sagen. Denn wenn man auch Knochengerippe von Präadamiten, wie von andern Thieren einer frühern oder Urwelt, gefunden hätte oder noch fände, so würde sich daraus doch keine Folgerung in Bezug auf eine präadamitische Philosophie ableiten lassen. Vergl. Adam. Daß von den Präadamiten die Heiden, von Adam aber die Juden abstammen, wie ein gewisser Isaak Peyrer um die Mitte des 17. Jh. behauptete, ist eine gar zu tolle Hypothese, die aber doch, wie alle Hypothesen dieser Art, auch ihre Liebhaber gefunden hat.

Präcedentien oder Präcedenzen (von praecedere, vorausgehn — vollständig casus praecedentes, judicia praecedentia) sind vorausgegangene Fälle oder Urtheile, welche künftigen zur Norm dienen. Die Gerichte halten besonders viel darauf, weil sie sich in ihren Urtheilen gern treu bleiben. Dadurch bildet sich auch ein bestimmter Gerichtsbrauch (usus fori) indem immer gefragt wird: Wie haben wir es sonst gehalten? wiewohl diese Frage auch anderwärts oft gehört wird. Es ist daher ein Vortheil für eine Partei, wenn sie sich auf Präcedenzen berufen kann. Indessen kann dadurch auch das Unrecht verewigt werden, wenn das Gericht sich früher in seinem Urtheile irrte und nun doch immerfort so urtheilt. Man sollte daher den Präcedenzen nicht ein so unbedingtes Ansehn wie in England einräumen, wo fast alles danach entschieden wird. In der Philos. gelten sie gar nicht. — Zuweilen heißt Präcedenz auch soviel als Vorrang oder Recht des Vortritts, welches Höheren gegen Niedere zukommt. Kraft dieses Rechts präcedirt dann oft der Dumme dem Klugen, der Feige dem Tapfern, der Tölpel dem Geschickten, der Bösewicht dem Tugendhaften, selbst das Kind dem Erwachsenen. Es ist aber doch nicht zu ändern, weil es die positiven Gesellschaftsverhältnisse einmal so mit sich bringen. Der Philosoph wird sich daher auch um diese positive Präcedenz gar nicht kümmern. Ihm kann es vernünftigerweise nur um die natürliche zu thun sein, wo sich das obige Verhältniß umkehrt. Weil jedoch diese Präcedenz nur in der Idee stattfindet, so könnte man sie auch die ideale, jene aber die reale (in der wirklichen Welt stattfindende) nennen. In andrer Beziehung ist freilich die ideale einzig und allein die wahrhaft reale, indem die positive im Grunde nur eine eingebildete ist, die aber (gleich andern Einbildungen in der Welt) für wirklich gilt.

Präcept (von praecipere, vorschreiben, gebieten) sind eigentlich Vorschriften oder Gebote. Man nennt aber auch die Lehrsätze der Philosophen so, sie mögen etwas gebieten oder nicht, wahrscheinlich wegen ihres Einflusses auf andre Wissenschaften; z. B. praecepta philosophiae theor. et pract.

Prächtig oder prachtvoll heißt, was viel äußern Glanz (Pracht, Gepränge) zeigt und dadurch eine gewisse Größe oder Macht ankündigt. Das Prächtige ist also verwandt mit dem Erhabnen. S. d. W. Die Prachtliebe aber ist wohl mehr eine Folge der menschlichen Eitelkeit als des Geschmacks oder des ästhetischen Wohlgefallens. Daher wird auch die Pracht oft so übertrieben, daß sie misfällig wird, weil sie durch Uebertreibung den Geschmack beleidigt.

Präcis (praecisum — von praecidere, verschneiden oder das Ueberflüssige wegschneiden) heißt in der Logik eine Definition, wenn sie so abgemessen ist, daß man gar nichts Ueberflüssiges darin antrifft. So ist die Erklärung, der Kreis sei eine krumme in sich selbst zurücklaufende Linie, deren sämmtliche Puncte vom Mittelpuncte gleich weit abstehn, nicht präcis, weil die Krümmung und das Mittel überflüssig sind. Denn dieses folgt schon aus dem gleich weiten Abstande, und jene aus dem Zurücklaufen in sich selbst. Sollte also die Erklärung ganz präcis sein, so müsste sie so lauten: Der Kreis ist eine in sich selbst zurücklaufende Linie, deren sämmtliche Puncte von einem andern Puncte gleich weit abstehn. — Nachher nennt man auch einen Begriff selbst präcis, wenn er so genau bestimmt gedacht wird, daß man kein abgeleitetes und zufälliges Merkmal in denselben aufnimmt. Dieß wäre also logische Präcision. Die grammatische Präcision aber besteht in der Abgemessenheit oder genauen Bestimmtheit des Ausdrucks der Gedanken, so daß man alles Ueberflüssige (Pleonasmen, Tautologien, ꝛc.) daraus entfernt. Sie ist also mit der logischen genau verwandt und setzt sie eigentlich voraus. Denn wer nicht präcis denkt, wird auch nicht präcis sprechen oder schreiben. Die ästhetische Präcision besteht in der Entfernung aller überflüssigen Zierrathen von einem Kunstwerke. Soll nun eine Rede auch ein Kunstwerk sein, so wird die rhetorische Präcision wieder als eine Art der ästhetischen zu betrachten sein und sich zugleich an die grammatische und logische anschließen. Wie aber damit die rhetorische Fülle des Ausdrucks zu vereinbaren, ist eine Aufgabe, welche nicht die Philosophie, sondern die Rhetorik selbst zu lösen hat.

Prädestinatianer heißen diejenigen, welche eine Vorherbestimmung (praedestinatio) der Menschen zur Seligkeit oder Verdammniß von Seiten Gottes annehmen, so daß ein Mensch selig

oder verdammt werden muß, weil es Gott so gewollt hat. Als erster Prädestinatianer wird gewöhnlich Augustin genannt. Es liegt aber eigentlich der Gedanke einer solchen Prädestination schon im Gedanken eines unbedingten Schicksals. Der Prädestinatianismus ist daher sehr nahe verwandt mit dem Fatalismus, dessen Anhänger viel älter sind. Eitelkeit von Seiten derer, die sich selbst für auserwählte Lieblinge Gottes hielten, oder Verzweiflung von Seiten derer, welche von der Sünde nicht lassen konnten oder vielmehr nicht ernstlich wollten, hat wohl den nächsten Anlaß zur Prädestinationslehre gegeben, so wie den entferntern unwürdige Vorstellungen von Gott, als einem despotischen Wesen, und falsche Vorstellungen von dem Menschen, als einem willenlosen Werkzeuge in der Hand Gottes. Vergl. Gnadenwahl.

Prädeterminismus steht entweder für Prädestinatianismus (s. den vor. Art.) oder für Determinismus schlechtweg. S. d. W.

Prädicabilien und Prädicamente s. Kategorem.

Prädicat und prädiciren s. Urtheil. Wegen des Satzes: **Praedicatum praedicati est etiam praedicatum subjecti** s. Schlussarten.

Präeminenz (von **prae**, vor, und **eminere**, hervorragen) ist die natürliche Präcedenz, die aber mit der positiven oft collidirt. S. Präcedentien a. E.

Präexistentianer heißen diejenigen, welche ein Dasein der menschlichen Seele vor der Geburt des Menschen (**praeexistentia animi**) annehmen — eine ganz willkürliche Annahme, die bloß daher entstanden, daß man nicht begreift, wie die Seele zugleich mit dem Körper erzeugt werden könne. Man begreift aber eben so wenig, wie sie früher entstehen konnte, wenn man auch mit den Creatianern (s. d. W.) annimmt, daß sie von Gott geschaffen worden, da dieß eine nicht minder unbegreifliche Sache ist. S. Schöpfung. Der Ursprung der Seele ist also für uns, wie der Ursprung aller Dinge, ein undurchdringliches Geheimniß. Vergl. Seele.

Präformation (von **prae**, vor, und **forma**, die Gestalt) ist die Vorherbestimmung der Gestalt organischer Wesen, nach einer Hypothese, wo man annimmt, daß alle Thiere und Pflanzen aus präformirten Keimen hervorgehn. S. Zeugung.

Pragmatie, pragmatisch und Pragmatismus (von *πραγμα*, Handlung, Geschäft, Sache). Der erste Ausdruck bedeutet überhaupt die Behandlung einer Sache oder die Betreibung eines Geschäfts, in philosophischer oder wissenschaftlicher Hinsicht aber soviel als Abhandlung, und wird dann auch von der Anordnung der Schriften nach ihrem Inhalte gebraucht; wie wenn die aristotelischen Schriften, in eine logische, physische ꝛc. Pragmatie

eingetheilt werden. Der zweite Ausdruck, als das von jenem abgeleitete Adjectiv, bedeutet daher auch überhaupt alles, was zum Handeln oder zur Betreibung der Geschäfte gehört, hat aber in wissenschaftlicher Hinsicht wieder eine besondre Bedeutung erhalten, vermöge der man dieses Wort vornehmlich von Geschichtschreibern braucht und dann auch von der Geschichte selbst, wieferne sie von jenen auf eine eigenthümliche Weise dargestellt wird. Wenn nämlich ein Geschichtschreiber die Begebenheiten nach ihrem ursachlichen Zusammenhange so darstellt, daß die Geschichte dadurch um so lehrreicher für das Handeln im Leben, besonders in politischer Hinsicht, wird: so nennt man einen solchen Geschichtschreiber oder seine Geschichtserzählung selbst pragmatisch, und diese Behandlungsart der Geschichte den historischen Pragmatismus. Wenn nun auch damit mancher Unfug getrieben worden, indem man oft, um recht pragmatisch zu erzählen, einen ursachlichen Zusammenhang der Begebenheiten erdichtete: so ist doch die Sache selbst nicht tadelnswerth, ja nothwendig. Denn eine trockne Aufzählung der Begebenheiten ohne alle Rücksicht auf ihren ursachlichen Zusammenhang wäre nicht Geschichtschreibung oder Historiographie, sondern nur elende Chronikenschreiberei. Auch kann in der That die Geschichte nur dadurch lehrreich für das Handeln werden, daß sie nachweist, wie die größten Begebenheiten oft aus einer Menge kleiner Ursachen, auch kleinlicher Affecten und Leidenschaften der darin verwickelten Personen, hervorgingen, und wie die Menschen, indem sie solchen Bestimmungsgründen folgten, oft gerade das Gegentheil von dem bewirkten, was sie beabsichtigten. — Endlich bedeutet pragmatisch auch soviel als klug, erfahren, gewandt in Geschäften; wie wenn man jemanden einen pragmatischen Kopf oder ein pragmatisches Genie nennt. Pragmatische Regeln sind daher Klugheitsregeln oder Rathschläge der Klugheit, mithin verschieden von den eigentlich praktischen oder moralischen Vorschriften, den Sittengesetzen. Das Interesse, welches man am Gelingen der Unternehmungen durch Klugheit nimmt, heißt eben darum ein pragmatisches, wobei es dahingestellt bleibt, ob die Unternehmung gut war oder nicht. Wieferne bei Staatsmännern gewöhnlich nur ein solches Interesse an den menschlichen Angelegenheiten stattfindet, könnte man die Staatsmänner selbst vorzugsweise Pragmatiker und ihr pragmatisches Interesse ein politisches nennen. S. Sanction. — So ist auch der pragmatische Glaube ein solcher, der sich auf das geschickte Handeln im Leben bezieht, wie der Glaube des Arztes an die Heilkraft der Natur oder gewisser Arzneien, deren eigentliche Wirkungsart er doch noch nicht erkannt hat, oder der Glaube des Landmanns an das künftige Erndten durch Begünstigung seiner Arbeit von Seiten der Witterung und

andrer zufälliger Umstände, die er voraus gar nicht berechnen kann, weil er keine Kenntniß davon hat. Dieser Glaube, der eigentlich mehr Hoffnung oder wahrscheinliche Meinung ist, muß daher ebenfalls vom praktischen oder moralischen Glauben, der sich auf die Religion bezieht, unterschieden werden. S. Glaube und Religion.

Prägnant s. postjacens.

Prahlerei ist ein Fehler, der nicht bloß bei Soldaten, sondern auch bei Künstlern und Gelehrten, selbst bei Philosophen vorkommt. Die Prahlerei der Philosophen besteht nämlich darin, daß sie alles, was sie für wahr halten, mit apodiktischer Gewissheit, als wären es lauter Orakel, aussprechen, und daher Andre, die ihnen nicht unbedingt beistimmen, für Dummköpfe oder Narren erklären. Daß diese Art der Prahlerei nicht nur höchst unphilosophisch, sondern auch noch lächerlicher als jede andre sei, bedarf für den, welcher die Geschichte der Philosophie kennt und daher weiß, wie oft solche Prahler zu Schanden geworden, keines Beweises.

Praejacens s. postjacens.

Präjudiz (von prae, vor, und judicium, das Urtheil) ist, logisch genommen, ein Vorurtheil oder eine vorgefasste Meinung (praejudicata opinio). S. Vorurtheil. In juridischer Bedeutung aber versteht man darunter eine Handlung oder Unterlassung, welche der Sache einer Partei voraus Eintrag oder Abbruch thut, wie wenn jemand eine gesetzliche Vorschrift vernachlässigt, einer richterlichen Verordnung nicht genügt, einen Termin versäumt ꝛc. Man sagt dann, es erwachse daraus für ihn ein Präjudiz. Daher bedeutet das Wort auch ein ungünstiges Vorurtheil überhaupt oder eine nachtheilige Folge einer vorausgegangenen Handlung oder Unterlassung; und ebendaher kommt es, daß präjudiciren auch benachtheiligen, und präjudicirlich auch nachtheilig bedeutet.

Praktikanten und Praktiken (s. Praxis) sind Ausdrücke, die gewöhnlich im schlechten Sinne genommen werden, indem man unter jenem handwerkende oder bloß empirische Praktiker (ohne theoretische Bildung) unter diesem aber arglistige oder betrügerische Handlungen (sog. Kniffe und Pfiffe) versteht. Das davon abgeleitete Prakticiren oder Praktisiren wird aber meist im guten Sinne genommen. Nur in gewissen Redensarten (z. B. etwas in die Tasche oder aus derselben prakticiren) nimmt es auch eine schlechte Bedeutung an.

Praktisch s. Praxis, wo auch die zur praktischen Philosophie insonderheit gehörige Literatur angeführt ist. Auch vergl. philosophische Wissenschaften, wo die Haupttheile der prakt. Philos. angegeben sind.

Präliminarien (von prae, vor, und limen, die Schwelle) sind vorläufige Verhandlungen, welche einer künftigen schließlichen (definitiven) Verhandlung zur Grundlage dienen sollen. Die einzelen Bestimmungen dieser Art nennt man daher Präliminarpuncte. Im Deutschen könnte man auch sagen Einleitungs-Verhandlungen und im Einzelen Einleitungs-Puncte. Von dieser Art sind also auch die Friedens-Präliminarien, welche dem eigentlichen Friedensvertrage vorauszugehn pflegen. — In der Logik nennt man auch vorläufige, den Begriff noch nicht genau und vollständig bestimmende, Erklärungen Präliminar-Definitionen. S. Erklärung.

Prämien (praemia) sind Belohnungen zur Aufmunterung. Sie werden also mehr in Bezug auf das Künftige als in Bezug auf das Vergangene gegeben, wiewohl dieses auch berücksichtigt werden kann. Daher werden Prämien oft vorausbestimmt, um zur Anstrengung der Kraft zu reizen, wie bei Preisaufgaben. Denn der sog. Preis ist hier eben die Prämie, welche derjenige empfängt, der am besten die Aufgabe gelöst hat. Da mit dem Empfange der Prämie auch Ehre verknüpft ist, so ist die Prämie mehr als Ehren-Lohn, denn als Lohn für Arbeit anzusehn. Darum heißt sie auch ein Ehrenpreis. Die Prämien aber, von welchen in der Handels- und Finanzwelt bei Assecuranzen, Anleihen, Lotterien ꝛc. die Rede ist, gehören nicht hieher, wiewohl sie auch als eine Art von Belohnung zur Aufmunterung betrachtet werden können. Im Grunde sind sie freilich mehr eine Aufreizung der Gewinnsucht, und daher minder zu billigen, als jene.

Prämissen (von praemittere, vorausschicken — vollständig praemissae propositiones, vorausgeschickte Sätze) sind die Vordersätze eines Schlusses. Man kann aber auch den Schluß umkehren und dann die Vordersätze zu Hintersätzen machen; z. B. die Trunkenheit ist schändlich, weil sie ein Laster und alle Laster schändlich sind. Wäre der letzte Satz, der hier eigentlich der Obersatz oder die erste Prämisse ist, durch Abkürzung weggelassen, so hätte der Schluß nur eine Prämisse. Gewöhnlich aber hat er zwei. Er kann jedoch auch mehre haben. S. Schluß, desgl. Enthymem und Sorites.

Präparation (von praeparare, vorbereiten) ist Vorbereitung. Wie nun ein Acker durch Pflügen, Eggen ꝛc. zur Aufnahme des Samens vorbereitet wird, so auch das Gemüth zur Aufnahme der Kenntnisse und Fertigkeiten, die ihm von Andern mitgetheilt werden sollen. Diese geistige Vorbereitung kann dann selbst wieder theils von Andern theils von demjenigen ausgehn, dem etwas mitgetheilt werden soll. So präparirt sich der Schüler auf das, was der Lehrer in der nächsten Stunde vortra-

gen wird; und diese Vorbereitung ist nicht minder nothwendig, als die Wiederholung des Vorgetragnen, weil sonst alles nur flüchtige, bald wieder erlöschende, Eindrücke auf das Gemüth macht. — Der Lehrer präparirt aber auch seine Schüler durch jeden frühern Vortrag auf jeden spätern, wenn die gehörige Methode befolgt wird. — Die sog. Präparate der Anatomen, Apotheker rc. gehören nicht hieher. Es findet hier auch keine eigentliche Vorbereitung statt, sondern nur eine Zubereitung, obwohl zu künftigem Gebrauche für die Wissenschaft oder das Leben.

Präponderanz (von pondus, Gewicht, oder zunächst von praeponderare, vor- oder überwiegen) ist das Uebergewicht in Ansehung der Schwere, dann auch in Ansehung der Kraft oder Macht. Der Starke präponderirt daher über den Schwachen. Präponderirende Mächte sind Staaten, die ein bedeutendes Uebergewicht an Kraft über viele andre haben, wie Russland, England, Frankreich rc. Doch ist dieß nur relative Präponderanz; absolut wäre sie, wenn ein Staat alle übrigen dergestalt überwöge, daß sie ihm nicht leicht widerstehen könnten. Hieraus ergiebt sich das sog. System der politischen Präponderanz d. h. die Annahme, es müsse ein Staat alle andern überwiegen, damit Ruhe und Friede in der Welt sei. Man setzt es daher dem Systeme des politischen Gleichgewichts entgegen. Da aber Staaten nie Macht genug bekommen und mit der Macht das Streben danach wächst, so hilft auch jenes Uebergewicht nichts zur Erhaltung des Friedens; wie man unter Napoleon gesehn, wo Frankreich jenes System verwirklicht hatte. — Im Allgemeinen kann man auch psychische und somatische Präponderanz oder geistiges und körperliches Uebergewicht unterscheiden. Jenes präponderirt meistens noch mehr als dieses, weil die Masse ohne Geist wenig oder nichts vermag. Daher der Spruch: Mens agitat molem — Verstand bewegt die Masse oder setzt sie auf zweckmäßige Weise in Thätigkeit. Doch trifft der Satz nicht immer zu. Denn im Parteikampfe, wie im Kriege, überwältigt nicht selten die Masse den Verstand. Und so unterliegt auch zuweilen beim einzelen Menschen der Geist der Masse des Körpers.

Präposition (von praeponere, vorsetzen) ist eigentlich die Vorsetzung selbst. Die Grammatiker aber verstehen darunter etwas Vorgesetztes, nämlich ein Wörtchen, das einem andern vorgesetzt wird, ein Vorwort oder, wie Einige sagen, Vorsetzewort, auch Beziehungswort. Die letzte Benennung wäre wohl richtiger, da dergleichen Wörter auch nachgesetzt werden können, z. B. wegen dieser Ursachen — dieser Ursachen wegen. Im letztern Falle wär' es also eigentlich eine Postposition oder ein Nachwort. — Wenn dagegen von einem Präpositus oder einer

Präpositur die Rede ist, so versteht man darunter das Amt oder die Würde eines Vorgesetzten, der auch daher ein Propst (nicht Probst) heißt.

Präscription (von praescribere, vorschreiben) bedeutet eigentlich eine gesetzliche Vorschrift, dann auch Verjährung. S. d. W. Die letzte Bedeutung stammt aus der römischen Rechtssprache, wo praescriptio (scil. longi temporis — Bestimmung einer gewissen Zeitlänge oder Frist) die Vorschrift des Prätors in dem bei seinem Amtsantritt erlassenen Edicte bedeutete, daß nach Verlauf einer gewissen Zeit keine Wiederzueignung außer Besitz oder Gebrauch gekommener Sachen oder Rechte, also auch keine Klage mehr stattfinden sollte. Darum hat man auch die Verjährung überhaupt eine Präscription genannt. Proscription hingegen (von proscribere, fortschreiben oder öffentlich anschlagen, daher auch feilbieten und verbannen) ist theils öffentliche Feilbietung von Sachen, theils Verbannung von Personen, deren Sachen dann auch feilgeboten werden können. Beides ist widerrechtlich, wenn es nicht auf gesetzlichem Wege in Folge richterliches Erkenntnisses, sondern nach bloßer Willkür von Seiten des Uebermächtigen geschieht; wie es in Rom unter und nach Sylla oft der Fall war. — Wegen des Ausspruchs: Praescriptio patrona generis humani (Verjährung ist die Beschützerin des Menschengeschlechts) s. ebenfalls Verjährung.

Präsentation (von praesens, gegenwärtig) ist Vergegenwärtigung, oder Darstellung eines Gegenwärtigen, theils schlechtweg, theils mit der Nebenbestimmung, daß der Dargestellte etwas erhalten soll, z. B. eine Wohlthat oder ein Amt. In diesem Falle kann selbst ein Abwesender (absens tamquam praesens) dargestellt werden. Er wird nämlich dann in der Idee (d. h. in der bloßen Vorstellung) als gegenwärtig dargestellt. Dazu wird aber oft eine besondre Befugniß erfodert, welche das Präsentationsrecht heißt. Vergl. auch Repräsentation.

Präservativ (von praeservare, vorbeugen oder voraus bewahren) heißt jedes Mittel, welches dazu dient, einem Uebel vorzubeugen. Daher giebt es logische Präservative, gegen Irrthümer (wie Aufmerksamkeit, Vorsicht im Urtheilen, Prüfung der Meinungen rc.) moralische oder ethische, gegen Sünden und Laster (wie Bezähmung der Leidenschaften, Vermeidung schlechter Gesellschaft, Fasten und Beten rc.) medicinische, gegen Krankheiten (wie Beobachtung einer guten Diät, Entfernung ansteckender Kranken, Einimpfung der Blattern rc.). Der Gebrauch derselben ist also auch Pflicht. Wo sie aber nicht ausreichen oder anwendbar sind, müssen freilich andre Mittel (Heilmittel) gebraucht werden.

Prästabilismus (von praestabilire, vorherbestimmen) ist

die Hypothese, daß Gott als die unendliche Monas alle endlichen Monaden, aus welchen als einfachen Substanzen die von uns angeschaute Welt eigentlich ihren letzten Elementen nach bestehe, zu einer durchaus harmonischen Reihe von Veränderungen von Ewigkeit her vorausbestimmt habe, und daß ebendaher auch die Gemeinschaft der Seele und des Leibes rühre, indem jene gleichfalls eine Monade und dieser ein Aggregat von Monaden sei, das den Schein des stetigen Zusammenhangs nur durch unsre verworrene sinnliche Vorstellungsweise erhalte. Darum hat man diese Zusammenstimmung auch eine präſtabilirte Harmonie und die Anhänger jener Hypothese Präſtabiliſten genannt. Leibnitz stellte sie zuerst auf in seinen Principes de la nature et de la grace fondés en raison (Europe savante. 1718. Novemb. Art. 6.) wiewohl es noch frühere Spuren derselben giebt. S. Leibnitz, Monadologie und Gemeinschaft der Seele und des Leibes. Auch vergl. Bilfinger's commentatio de harmonia animi et corporis humani maxime praestabilita ex mente Leibnitii. Frkf. und Lpz. 1723. 8. A. 2. 1735. — Sigwart, die leibnitzische Lehre von der präſt. Harm. in ihrem Zusammenhange mit frühern Philosophemen betrachtet. Tüb. 1822. 8. — Man könnte aber auch eine Art von präſtabilirter Harmonie zwischen den Subjecten und den Objecten der Erkenntniß annehmen, so daß eben darauf die Harmonie unsrer Vorstellungen mit den vorgestellten Dingen und also auch die objective Gültigkeit jener beruhete; was man auch die metaphysische Wahrheit der Erkenntniß nennt. Es läſſt sich aber freilich auch ein solcher Präſtabilismus nicht erweisen. — Manche beziehn dieses Wort auch auf eine Hypothese in Ansehung der Zeugung, wo man alles aus präformirten Keimen hervorgehen läſſt. S. Zeugung.

Präsumtion (von praesumere, vorausnehmen oder voraussetzen) ist eine Voraussetzung, besonders in Bezug auf das Künftige. So präsumirt der Reisende, er werde gut Wetter oder eine glückliche Reise haben. Es giebt aber sowohl bejahende als verneinende Präsumtionen. Die Sätze: Solita praesumuntur — rara non praesumuntur (das Gewöhnliche wird vorausgesetzt, das Seltne nicht) sind selbst Beispiele davon, weil das Gewöhnliche dem ordentlichen Laufe der Dinge gemäßer ist, als das Seltne. Indessen ist ein Urtheil, welches sich bloß auf Präsumtion gründet, immer unsicher; es hat nur einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit. Gleichwohl handeln wir auch im Leben oft nach Präsumtion, werden aber ebendeswegen oft hintergangen. Präsumirt oder präsumtiv heißt daher alles, was auf einer Präsumtion beruht, z. B. ein präsumtiver Thronerbe, ein präsumirter Consens. Dort präsumirt man, daß jemand bis zur Erledigung des Throns

leben bleibe, daß die Erbfolgeordnung nicht werde gestört werden ꝛc. Hier präsumirt man, daß jemand stillschweigend eingewilligt habe (consensus praesumtus) — nach dem Satze: Qui tacet, consentit (wer schweigt, willigt ein) — was aber freilich auch eine unsichere Präsumtion ist. Denn das bloße Schweigen, als ein Nichtwidersprechen und Nichtwiderstehen betrachtet, beweist noch keine Einwilligung. Aus dem Stillschweigen eines Abwesenden, der nichts von der Sache weiß, so wie eines Schlafenden, Ohnmächtigen oder Scheintodten, folgt keine Einwilligung. Der Satz müsste also vollständig so lauten: Wer nicht widerspricht und nicht widersteht, da er doch widersprechen oder widerstehen konnte und sollte, wofern er nicht für einwilligend gehalten werden wollte, dessen Einwilligung ist zu präsumiren. Uebrigens ist dieser Ausdruck nicht zu verwechseln mit Prolepse. S. d. W. Wegen der Formel: Quisque praesumitur bonus etc. s. gute Meinung, auch Dolos.

Prätension (von praetendere, vorspannen oder vorwenden) bedeutet eigentlich einen Vorwand, dann aber auch einen Anspruch, den man auf etwas macht, weil dieser oft zum Vorwande dient, um unser Benehmen zu rechtfertigen. Prätensionen machen heißt daher ebensoviel als Ansprüche machen. Doch denkt man bei jenem Ausdrucke meist an solche Ansprüche, die entweder wirklich ungegründet sind oder doch von Andern wieder in Anspruch genommen, bezweifelt oder bestritten werden. Ein Prätendent ist daher ein solcher Ansprecher. Besonders nennt man diejenigen so, welche auf einen Thron, den sie selbst oder ihre Vorfahren durch politische Bewegungen (Kriege oder Revolutionen) verloren haben, Ansprüche machen. Dergleichen Thron- oder Kron-Prätendenten können wohl legitim in Ansehung ihrer Abstammung sein. Wenn sie aber ihre Prätensionen nicht anders als durch eine neue Umkehrung der Dinge geltend machen können, so erscheinen sie in ihren Unternehmungen doch als illegitim, indem sie gegen eine schon bestehende oder gesetzlich gewordene Ordnung der Dinge ankämpfen. So ging es den Stuarts als Kronprätendenten von England, nachdem das Haus Braunschweig einmal den Thron von England eingenommen hatte. Vergl. legitim.

Prätext (von praetexere, vorweben, vorwenden) bedeutet auch einen Vorwand und ist insoferne mit Prätension verwandt. S. den vor. Art. Die praetexta (scil. toga s. vestis) der vornehmern Römer gehört nicht hieher. Doch sollen auch Pythagoras und die vertrautern Glieder seiner Schule eine Art von Prätexta (ein weißes und weites oder mantelförmiges mit Purpurstreifen ringsum verbrämtes Gewand) getragen haben. Vergl. pythagorischer Bund, auch philos. Bart und Mantel.

Prävention (von praevenire, zuvorkommen) = **Zuvorkommung**. S. d. W.

Prävalescenz (von praevalere, vorwalten oder übermächtig sein) ist Uebermacht oder dynamisches Uebergewicht und steht daher auch oft für **Präponderanz**. S. d. W.

Praxis und Theorie (von *πρασσειν* oder *πραττειν*, thun, machen, handeln — und *θεωρειν*, anschauen, betrachten, untersuchen) sind Ausdrücke, die zwar einen Gegensatz bezeichnen, aber einen solchen, der nicht als ausschließlich zu betrachten ist. **Praxis** ist nämlich die im Leben selbst stattfindende Ausübung einer Kunst oder Anwendung einer Wissenschaft, welche Anwendung aber auch eine Kunst ist, da nicht jeder alles, was er weiß, auch auf's Leben anwenden kann. Denn es gehört dazu immer eine größere oder geringere Geschicklichkeit. S. **Kunst**. Die **Theorie** hingegen ist bloße Erkenntniß oder Wissenschaft, und fällt als solche mehr der Schule als dem Leben zu, wenn gleich die Schule sich nicht ganz dem Leben entziehen kann und in ihr wieder ein besondres Leben, nämlich ein höheres geistiges, stattfindet. Die Wissenschaft aber, die jemand hat, kann größer oder geringer, umfassender oder beschränkter, mehr oder weniger geordnet und zusammenhangend sein, ungeachtet sie der Idee nach als eine vollendete Erkenntniß gedacht wird. S. **Wissenschaft**. Wird nun gefragt, welches von beiden früher war, so kann man allerdings sagen, daß die **Praxis** der **Theorie** vorhergegangen und diese von jener erst abgezogen sei. Das ist aber doch nur relativ zu verstehn. Denn es giebt keine Praxis ohne alle Theorie. Etwas, sei es auch noch so wenig, muß der **Praktiker** immer von dem wissen, was er macht, also ein, wenn gleich noch so beschränkter, **Theoretiker** sein. Er ist gleichsam ein bewusstloser Theoretiker. Wie er aber in der Praxis fortschreitet und über das, was er macht, nachzudenken anfängt, wird auch seine Theorie klarer, so daß er sich derselben bewusst wird und nun auch von dem, was er macht, Rechenschaft geben kann. Die Praktiker sollten daher nicht über die Theoretiker spotten und wohl gar verächtlich auf alle Theorie herabsehn. Denn so verspotten und verachten sie sich am Ende selbst. Sie stellen sich dann als bloße **Praktikanten** oder **prakticirende Empiriker** dar. Die Theoretiker sollten aber auch nicht so hochmüthig herabsehn auf die Praktiker und die Praxis. Denn zuletzt zweckt doch alle Theorie darauf ab, daß sie in irgend einer Hinsicht ausgeübt oder angewandt werde. Wäre das in Ansehung einer gegebnen Theorie gar nicht möglich, so wäre das für sie keineswegs empfehlend. Es muß nämlich zwar erlaubt sein, die Theorie allein zu einem Gegenstande des Nachdenkens und Forschens zu machen, um sie möglichst zu vervollkommnen; aber die

Praxis muß doch wiederum die Theorie bewähren, indem sie deren Anwendbarkeit darthut. Die absolute Unanwendbarkeit einer Theorie würde also beweisen, daß sie falsch sei, weil das Wahre sich auch im Leben oder durch die That bewähren muß. Wenn z. B. jemand eine Theorie des Fliegens aufstellte, alle Versuche aber, die er selbst und Andre damit anstellten, mislängen dergestalt, daß niemand danach von der Stelle käme: so würde wohl jedermann die Theorie für falsch erklären. Daher war das, was Fichte in Bezug auf den Idealismus sagte, daß er nämlich nur Speculation sei, nie Denkart werden und ins Handeln übergehen könne, eine sehr schlechte Empfehlung der idealistischen Theorie. S. Idealismus. Solche Theorien sind es auch eigentlich, welche den Spott über die Theoretiker und deren Theorien als eitle Speculationen veranlasst haben. Aber der Spott ist doch unstatthaft, wenn er auf die Theorie überhaupt geht. Denn, wie gesagt, ohne alle Theorie giebt es keinen Praktiker und also auch keine Praxis. Und aus einer falschen oder sehr unvollkommnen Theorie kann sich nach und nach durch fortgesetztes Nachdenken und Versuchen eine vollkommnere und eine wahre entwickeln. Denn die Erkenntniß des Irrthums führt uns auch zur Wahrheit. Uebrigens muß bei der Anwendung einer Theorie allerdings auf alles Besondre oder Einzele Rücksicht genommen werden, wodurch die Theorie, die immer nur aufs Allgemeine geht, näher bestimmt oder modificirt werden kann. So muß der Arzt auf die Eigenthümlichkeiten seiner Kranken sehn, wenn er diese nach seiner Theorie heilen will; sonst könnte die an sich richtige Theorie wohl in der Anwendung falsch werden, wie man gewöhnlich sagt. Der Fehler läge aber dann doch nicht in der Theorie, sondern in der unrichtigen Anwendung derselben, also in der Ungeschicklichkeit des Arztes. Es gehört aber freilich zur richtigen Anwendung der Theorien ein besondres Talent oder ein gewisser Tact, den nicht jeder hat. Vergl. Kant über den Gemeinspruch: „Das mag in der Theorie richtig sein, „taugt aber nicht für die Praxis;" in Berl. Monatsschr. 1793. Sept. S. 201 ff. (nebst Nachtrag dazu von Gentz; ebendas. Decemb. S. 518 ff.) und in Kant's verm. Schr. B. 3. S. 177 ff. (Ausg. von Tieftrunk). — Rehberg über das Verhältniß der Theorie zur Praxis; in Berl. Monatsschr. 1794. Febr. S. 114 ff. — Woltmann über Theorie und Praxis; und Napoleon's Urtheil darüber, von Dems. Beides in Dess. Zeitschrift: Geschichte und Politik. 1804. St. 12. Nr. 3. und 4. — Grohmann über das Verhältniß der Theorie zur Praxis. Wittenb. 1795. 8. — Aus dem eben Gesagten ergiebt sich nun auch der Unterschied zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen. Was sich nämlich zunächst nur auf Erkenntniß

oder Wissenschaft bezieht, heißt theoretisch; was sich aber zunächst auf das Handeln im Leben bezieht, heißt praktisch. Nennt man aber die Wissenschaften selbst theoretisch oder praktisch, so will man ebendadurch andeuten, daß diese in näherer Beziehung auf das Handeln im Leben stehen, als jene. Es kann daher auch dieselbe Wissenschaft mit jenen Beiwörtern bezeichnet werden (z. B. theoret. und prakt. Logik, Moral, Physik, Chemie ꝛc.) wenn man sie einmal so bearbeitet, daß dadurch nur die Erkenntniß befördert, dann aber auch so, daß dadurch die Anwendung der Erkenntniß oder der in der Theorie aufgestellten Regeln erleichtert werden soll. — Endlich ergiebt sich hieraus auch der Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Sie verhalten sich keineswegs zu einander, wie Theorie und Praxis; denn die prakt. Philos. ist auch eine Theorie, aber eine solche, welche sich auf die sittliche Praxis und deren Gesetze bezieht, weshalb sie auch Moralphilosophie oder Ethik genannt worden. Die theoret. Philos. aber hat mit jener Praxis gar nichts zu thun, sondern bezieht sich bloß auf das Vorstellen und Erkennen nach seiner ursprünglichen Gesetzmäßigkeit. Darum heißt sie auch eine speculative oder contemplative Philosophie, während man jene auch eine active genannt hat. Daß aber die Eintheilung der Philosophie in die theoretische und die praktische erst in der leibnitz-wolfischen Schule aufgekommen, ist eine ganz falsche Behauptung. Sie kommt schon bei Aristoteles, Seneca, Augustin und andern alten Schriftstellern vor. S. philosophische Wissenschaften. Wegen des Unterschieds zwischen theoretischer und praktischer Vernunft aber s. Vernunft. — Wir wollen hier nur noch die Literatur der theoret. und der prakt. Philos. anführen, weil diese beiden Haupttheile der Philosophie auch getrennt in besondern Schriften abgehandelt worden. Es beziehen sich also

1. auf die theoret. Philos. allein oder vorzugsweise folgende Schriften: a. Einleitende: (Tetens) über die allgemeine speculative Philosophie. Bützow und Wismar, 1775. 8. — Zöllner über speculative Philosophie. Berl. 1789. 8. — Fremlingii diss. de ratione praecepta philosophiae theoret. tradendi. Lund. 4. — Valsecchi sopra vantaggi, che dalla filosofia specolativa ridondano alla società; in den Saggi scientiff. e letterr. dell' academia di Padova. T. 1. p. 447 ss. — b. Abhandelnde: Ploucqueti fundamenta philosophiae specul. Tübing. 1759. auch 1782. 8. (Vergl. Ploucquet). — Herz, Betrachtungen aus der speculat. Weltweisheit. Königsb. 1771. 8. — Müller's (F. X.) Versuch einer faßlichen Darstellung der vorzüglichsten Gegenstände der theoret. Philos. Straubing. 1803. 8. (B. 1.) — Bouterwek's Anfangsgründe der speculat. Phi-

los. Gött. 1809. 8. An deren Stelle trat nachher Dess. Lehrbuch der philosophischen Vorkenntnisse, nebst einigen Aphorismen als Disputationsthesen der speculat. Philos. Ebend. 1810. 8. — Thanner's Lehrbuch der theoret. Philos. nach den Grundsätzen der absoluten Identitätslehre. Salzb. 1811. 8. (Th. 1.). — Klein's Anschauungs- und Denklehre. Bamb. u. Würzb. 1818. 8. (Nach denselben Grundsätzen). — Sigwart's Handbuch der theoret. Philos. Tübing. 1820. 8. — Gabler's (Geo. Andr.) System der theoret. Philos. Erlangen, 1827. 8. (B. 1. Propädeutik). — Auch hat der Verf. ein System der theoret. Philos. in 3 Thh. herausgegeben: Königsb. 1806—10. A. 2. 1819—23. A. 3. Th. 1. 1825. 8. — c. Kritisch-skeptische: Kant's Krit. der reinen (theoret.) Vernunft. Riga, 1781. A. 7. Lpz. 1828. 8. und Dess. Krit. der Urtheilskraft. Berl. 1790. A. 3. 1799. 8. — Fries's neue Krit. der Vernunft. Heidelb. 1807. 3 Bde. 8. — Schulze's Krit. der theoret. Philos. Hamb. 1802. 2 Bde. 8. — Kirsten's Grundzüge des neuesten Skepticismus in der theoret. Philos. Jena, 1802. 8. — d. Geschichtliche: Tiedemann's Geist der speculat. Philos. Marb. 1791—97. 6 Bde. (nebst 1 B. Register) 8. (Geht von Thales bis Berkeley). — Suabedissen's Resultate der philosophischen Forschungen über die Natur der menschlichen Erkenntniß. Marb. 1808. 8. (Geht von Plato bis Kant). — Des Frhrn. von Eberstein Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bei den Deutschen. Halle, 1794—9. 2 Bde. 8. (Geht von Leibnitz bis Ende des 18. Jh.) — **Waehlini diss. de progressu philosophiae theoret. sec. XVIII.** Lund, 1796. 4.

2. Auf die prakt. Philos. insonderheit beziehen sich folgende Schriften: a. Einleitende: Jakob's Prolegomena zur prakt. Philos. Halle, 1787. 8. — **Geo. Aspii diss. (praes. Joh. Bilmark) de diversis modis tractandi philosophiam moralem.** Abo. 1789. 4. — Feder's Abh. über die allgemeinen Grundsätze der prakt. Philos. Lemgo, 1793. 8. — Krug's Vorlesungen über den wesentlichen Charakter der prakt. Philos. Jena und Lpz. 1796. 8. — Brückner's Blicke in die Natur der prakt. Vernunft; eine Abhandlung zur Berichtigung einiger Begriffe aus dem Gebiete der prakt. Philos. Lpz. 1813. 8. — b. Abhandelnde: **Buddei elementa philosophiae pract.** A. 7. Halle, 1717. 8. — **Wolfii philosophia pract. universalis.** Frkf. u. Lpz. 1738—39. 2 Bde. 4. (Diese allgemeine prakt. Philos. sollte eine Art von prakt. Fundamentalphilos. sein. Wenn aber die Fundamentalphilos. überhaupt ist, was sie sein soll, so muß durch sie die theoret. sowohl als die prakt. Philos. begründet werden). — **Baumgartenii initia philosophiae pract.** Halle,

1760. 8. — Feder's prakt. Philos. A. 4. Gött. 1776. 8. — Basedow's prakt. Philos. für alle Stände. A. 2. Dessau, 1777. 2 Thle. 8. — Schelle's prakt. Philos. Salzb. 1785. 2 Thle. 8. A. 2. 1792—4. — Bardili's allgemeine prakt. Philos. Stuttg. 1795. 8. — Abicht's allgemeine prakt. Philos. A. 2. Lpz. 1798. 8. — Herbart's allg. prakt. Philos. Gött. 1808. 8. — Bouterwek's praktische Aphorismen oder Grundsätze zu einem neuen Systeme der moralischen Wissenschaften. Lpz. 1808. 8. — Thanner's Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der allg. prakt. Philos. und des Naturrechts nach den Grundsätzen der absoluten Identitätslehre. Salzb. 1812. 8. — Fries's Handbuch der prakt. Philos. oder der philos. Zwecklehre. Heidelb. 1818. 8. Th. 1. B. 1. — Eschenmayer's System der Moralphilosophie (im weitern Sinne). Tübing. 1818. 8. — Esser's Moralphilosophie. Münster, 1827. 8, — Michelet's System der philos. Moral. Berl. 1828. 8. — Auch hat der Verf. ein System der prakt. Philos. in 3 Thh. herausgegeben: Königsb. 1817—9. 8. — c. Kritisch-skeptische: Kant's Krit. der prakt. Vernunft. Riga, 1788. A. 6. Lpz. 1827. 8. und Dess. Grundlegung der Metaphys. der Sitten. Riga, 1785. A. 4. 1797. 8. nebst der Metaphys. der Sitten in 2 Theilen. Königsb. 1797. A. 2. 1798—1803. 8. — Bunthii diss. (praes. Muhrbeck) de certitudine disciplinarum moralium. Greifsw. 1786. 4. — Stäudlin's Geschichte und Geist des Skepticismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion. Lpz. 1794—5. 2 Bde. 8. — d. Geschichtliche: Franke's Beantwortung der Frage: Welche hauptsächliche Stufen hat die prakt. Philos. von der Zeit an, da man angefangen hat, sie systematisch zu behandeln, durchlaufen müssen, ehe sie die Gestalt gewonnen hat, die sie heutiger Zeit besitzt? Altona, 1801. 8. Auch gehört die eben angeführte Geschichte von Stäudlin hieher. — Es versteht sich übrigens von selbst, daß die Schriften, welche die einzelen Theile der theoret. und prakt. Philos. betreffen, auch viel hieher Gehöriges enthalten. Diese müssen aber unter ihren besondern Rubriken (Denklehre, Erkenntnisslehre rc.) gesucht werden. Die Schriften endlich, welche theoret. und prakt. Philos. zugleich betreffen, s. im Artikel: Literatur der Philosophie, wo die auf das Ganze der Philos. bezüglichen Schriften aufgeführt sind.

Praylos aus Troas (Praylus Troas) ein alter Skeptiker, Timo's Schüler, von dem nichts weiter bekannt ist, als die Standhaftigkeit, mit welcher er unschuldig, wegen angeblicher Verrätherei, die Todesstrafe erlitt. Diog. Laert. IX, 115.

Prediger Salomo's, nach Einigen auch ein skeptischer Philosoph. S. Salomo.

Preis (pretium, womit es stammverwandt) hat zweierlei Bedeutung. Einmal bedeutet es den relativen Werth einer Sache, der dann entweder ein Gemeinpreis (pretium commune) oder ein Sonderpreis (pretium singulare) sein kann. Jenen, den man auch Marktpreis nennt, hat eine Sache, wieferne sie allen Menschen als Mittel für gewisse Zwecke dienen kann, diesen, den man auch einen Affectionspreis nennt, wieferne sie nur gewissen Personen aus einer besondern Liebhaberei sehr werth ist. Daher übersteigt der letztere immer den ersteren. So werden Leckereien und Seltenheiten viel theurer bezahlt, als andre Dinge, die vielleicht weit nützlicher sind. Da übrigens der Preis nur den relativen Werth einer Sache bezeichnet, so ist er sehr veränderlich, und besonders von Angebot und Nachfrage abhängig. Viel Angebot und wenig Nachfrage macht daher geringe, schlechte oder niedrige, wenig Angebot und viel Nachfrage gute oder hohe, verhältnissmäßige Gleichheit von Angebot und Nachfrage mittlere Preise, welche eigentlich die besten sind, weil dabei jedermann wohl bestehen kann, wenn er vernünftig wirthschaftet. Uebrigens unterscheidet man auch noch den natürlichen und den künstlichen (der auch wohl ein erkünstelter) den nominalen (der auch wohl ein fingirter sein kann) und den realen (wirklichen) Preis; worüber die Wirthschaftslehre weitere Auskunft geben muß. — Sodann bedeutet Preis auch soviel als Lob oder Ruhm. In dieser Bedeutung wird davon ein besondres Zeitwort (preisen = loben oder rühmen) abgeleitet, welches auf die erste Bedeutung nur insofern Beziehung hat, als man dabei an eine gewisse Werthhaltung denkt. Denn was man gar nicht werthhielte, (wem man keinen Werth beilegte) das könnte man auch nicht preisen. Dagegen kann man preiswürdig finden sowohl in der ersten als in der zweiten Bedeutung sagen, dort meist von Sachen, hier von Personen. — Wegen des Ehrenpreises s. Prämie, und den folg. Art.

Preisfragen sind Aufgaben, welche öffentlich mit dem Angebot eines Ehrenpreises oder einer Prämie bekannt gemacht werden, um Viele zur Auflösung derselben anzureizen. Es soll nämlich nicht sowohl der Preis selbst, als vielmehr die mit der Zuerkennung desselben verknüpfte Ehre, das Gemüth zur angestrengtesten Thätigkeit erregen. Man setzt also dabei voraus, daß der Preis nur dem zu Theil werde, der ihn durch die beste Beantwortung der Frage verdient hat. Freilich ist dieß nicht immer der Fall, bald aus Parteilichkeit, bald aus Befangenheit der Preisrichter. Man würde sich daher sehr irren, wenn man die gekrönten Preisschriften immer auch für die besten in ihrer Art halten wollte. Indessen ist doch nicht zu leugnen, daß durch

solche Preisfragen zuweilen treffliche Preisschriften veranlasst worden. So hat Herder einige dieser Art geliefert. Die Akademien der Wissenschaften mögen daher immer fortfahren, sich, wenn auch nicht durch eigne Arbeiten, doch wenigstens durch Veranlassung fremder, mittels ausgesetzter Preise, um die Wissenschaften verdient zu machen. Nur sollten sie auch stets wichtige Preisfragen aufstellen. Sonst lohnt es ja nicht der Mühe, sie zu beantworten; wenn es nicht etwa bloß Preisfragen für Studirende sein sollen. Diese fallen aber nur ins Gebiet der Universitäten.

Premien s. Prämien.

Premontval, ein französischer Philosoph des vorigen Jahrhunderts, der lange Zeit zu Berlin lebte und über praktisch-philosophische Gegenstände auf eine populare und eklektische Weise philosophirte. S. Dess. pensées sur la liberté. Berl. 1754. 8. — Le Diogène de d'Alembert, ou Diogène décent. Pensées libres sur l'homme et sur les principaux objets des connaissances de l'homme. N. A. Berl. 1755. 12. — Vues philosophiques. Berl. 1757. 2 Bde. 8. — Du hazard sous l'empire de la providence. Berl. 1755. 8.

Pressfreiheit ist eine Tochter der Denkfreiheit, nämlich der äußern, die auch Sprech- und Schreibfreiheit ist. Denn wo volle Denkfreiheit stattfinden soll, da muß auch jeder die Befugniß haben, unter eigner Verantwortlichkeit seine Gedanken mittels der Buchdruckerpresse öffentlich bekannt zu machen. S. Denkfreiheit vergl. mit Censur und Hierarchie. Die Furcht vor der Presse aber ist bei den meisten Menschen so groß, daß jene Freiheit bis jetzt nur in wenigen Ländern hat gedeihen wollen, und daß daher in der Welt weit mehr Presszwang herrscht oder die Presse selbst unter der Presse ist. Besonders ist merkwürdig, daß die Menschen, je höher sie in der Gesellschaft stehn und je mächtiger sie sind, um so mehr auch die Presse fürchten, während man doch von ihnen gerade das Gegentheil erwarten sollte. So lange Napoleon nur noch Consul war, wollt' er nichts von Beschränkung der Pressfreiheit wissen. Als ihm daher jemand vorschlug, die Censur wieder herzustellen, gab er die treffliche Antwort: „Die „Presse heilt die Wunden, welche sie schlägt. Soll ich mich, eini„ger unvermeidlichen Uebelstände wegen, der Aufklärungen berauben, „welche die Journale und Broschüren mir geben können? Ich will „die Wahrheit hören!" — Nachdem er aber Kaiser geworden war und seine Herrschaft immer weiter ausbreitete, ward er auch ein immer heftigerer Gegner der Pressfreiheit. Und am Ende durfte weder in noch außer Frankreich, so weit sein Arm reichte, ein freies Wort mehr gedruckt werden. Sein Gewissen sagte ihm nämlich, daß ein solches Wort mehr Tadel als Lob enthalten würde. Er

wollte nun nicht mehr die Wahrheit, sondern nur die Schmeichelei hören — weshalb er auch das Werk der Frau von Stael über Deutschland bloß darum wegnehmen und zerstampfen ließ, weil darin nichts zu seinem Lobe gesagt war — nicht bedenkend, daß eine Zeit kommen könnte, wo die Stimme der Wahrheit um so furchtbarer in sein Ohr schallen würde, jemehr er die Pressfreiheit unterdrückt hatte.

Pretios (von pretium, der Preis) bedeutet nicht sowohl preiswürdig als vielmehr kostbar, und wird meist im schlechtern Sinne genommen. So heißt der Styl pretios, wenn er so gekünstelt ist, daß man merkt, es habe jemand sich soviel Mühe damit bloß darum gegeben, weil er keine höhere Vortrefflichkeit als die stylistische kannte. Daraus entsteht dann der Fehler des Affectirten und Manierirten. Deshalb werden auch selbst Menschen pretios genannt, wenn sie sowohl im Sprechen als im übrigen Benehmen allzuviel Werth auf äußere Zierlichkeit legen, sich also dadurch gleichsam kostbar machen. — In der Mehrzahl als Substantiv gebraucht (Pretiosen) verliert aber das Wort diese schlechte Nebenbedeutung, indem es dann zur Bezeichnung von Kostbarkeiten aller Art, besonders solchen, die aus edleren Metallen und Steinen bestehn, gebraucht wird.

Prevost (Antoine François Prevost d'Exiles) geb. 1697 zu Hesdin in der Grafschaft Artois, ist einer von jenen seltsamen und unruhigen Menschen, die zu keiner festen Lebensbestimmung gelangen können und auch im Tode noch ihr eignes Schicksal haben. Zuerst studirt' er in der Schule der Jesuiten und trat auch nachher in deren Orden, verließ ihn aber wieder, that als Freiwilliger Kriegsdienste, gab diese wieder auf, kehrte zu den Jesuiten zurück, verließ sie zum zweiten Male, that aufs Neue Kriegsdienste, und trat endlich, durch eine unglückliche Liebe zur Verzweiflung gebracht, in den Benedictinerorden zu St. Maure, den er als sein Grab betrachtete. Allein er verweilte auch in diesem angeblichen Grabe nicht lange, sondern gab den geistlichen Stand gänzlich auf und ging 1729 nach Holland, wo er von Schriftstellerei lebte. Hier (im Haag) knüpft' er ein neues Liebesverständniß mit einer schönen Frau an, ging 1733 mit seiner Geliebten nach England, ward endlich seiner Abenteuer überdrüssig, und begab sich 1734 (nach erhaltener Erlaubniß zur Rückkehr) nach Paris, wo er unter dem Schutze des Prinzen von Conti als dessen Almosenier und Secretar ruhig bis zu seinem Tode lebte. Aber seine Todesart war höchst seltsam. Denn als er im J. 1763 auf dem Rückwege von Chantilly nach Paris vom Schlage gerührt und scheinbar todt aufgehoben wurde, fing ein herbeigerufener Wundarzt die gerichtlich vorgeschriebne Leichenöffnung so vorschnell an, daß P. darüber er-

machte und nun als ein bei lebendigem Leibe Secirter sterben musste. — P. hat viel geschrieben, und nicht ohne Beifall. Als Philosoph aber hat er sich bloß gezeigt durch seine Schrift: Mémoires d'un homme de qualité qui s'est retiré du monde in 8 Bänden, die er noch als Benedictiner zu St. Germain des Prés, wohin er von St. Maure versetzt worden war, geschrieben hatte. Sie brachten ihm nicht bloß viel Ehre, sondern auch viel Geld, indem sie, trotz einiger Breite in der Darstellung, wegen der reinen Moral, die er darin vortrug, stark gelesen wurden. Es ist übrigens keine wissenschaftliche, sondern eine populare Moral, die man in diesen Denkwürdigkeiten findet.

Price (Richard) geb. 1723 zu Tynton und gest. 1791, ein brittischer Philosoph, der zu den vorzüglichsten Gegnern des in England herrschenden speculativen Empirismus und moralischen Sensualismus gehört, und daher auch in lebhaften Streit mit den Vertheidigern dieser Systeme, vornehmlich mit Priestley, gerieth. Seine Hauptschrift in dieser Beziehung ist: A review of the principal questions and difficulties in morals, particularly those respecting the origin of our ideas of virtue, its nature, relation to the deity, obligation, subject, matter and sanctions. Lond. 1758. 8. A. 3. 1787. Hieran schließen sich die Letters on materialism and philosophical necessity (Lond. 1778. 8.) worin vornehmlich Priestley's Materialismus und Determinismus bestritten wird. Der Verf. verwirft hier einestheils den Grundsatz, daß alle menschliche Erkenntniß aus der bloßen Sinnlichkeit hervorgehe oder empirischen Ursprungs sei, und behauptet dagegen, daß der Verstand (understanding — worunter er das Denkvermögen überhaupt versteht, mithin auch die Vernunft befasst) nicht nur wesentlich von der Sinnlichkeit verschieden, sondern auch eine eigenthümliche Quelle von Vorstellungen und Erkenntnissen sei. Anderntheils verwirft er auch die Annahme eines besondern moralischen Sinnes, und leitet die sittlichen Grundbegriffe und Grundsätze ebenfalls aus der Wirksamkeit jenes höhern Seelenvermögens ab, betrachtet sie als unabhängig von jeder bloß positiven oder willkürlichen (selbst göttlichen) Gesetzgebung, behauptet die Freiheit des Willens als unumgänglich nothwendige Bedingung der Sittlichkeit, unterscheidet deshalb die Sittlichkeit wesentlich von der Glückseligkeit, nach welcher der sinnliche Trieb strebt, und bringt mit diesen moralischen Ansichten auch die religiosen Ueberzeugungen von Gott und Unsterblichkeit in Verbindung. Es ist daher nicht zu verkennen, daß P.'s Art zu philosophiren viel Aehnlichkeit mit der kantischen hat. Ob aber Kant selbst durch diesen brittischen Philosophen auf seine Kritik der theoretischen und praktischen Vernunft geführt worden, ist sehr zweifelhaft. Wenigstens erwähnt ihn der

Urheber dieser Kritik (meines Wissens) nicht, sondern er spricht immer nur von Hume als demjenigen brittischen Philosophen, der ihm die nächste Veranlassung zu seinen kritischen Untersuchungen gegeben habe. Vergl. Hume und Kant, auch Priestley.

Priester, Priesterkaste, Priesterorden und Priesterstaat s. den folg. Art. und Theokratie, auch Hierarchie.

Priesterthum (von πρεσβυτερος, der Aeltere oder Aelteste, als Vorsteher gedacht, daher Presbyter = Priester, Presbyterium = Versammlung oder Collegium solcher Personen, welche Amt und Würde eines Presbyters, Aeltesten, Vorstehers, dann auch Priesters besitzen) ist nach Umständen bald das Edelste und Heilsamste, bald das Schlechteste und Schädlichste in der Menschenwelt gewesen. Die ersten Priester waren wohl die Hausväter oder die Familienhäupter. Daher finden wir im patriarchalischen Zeitalter die fürstliche und die priesterliche Würde gewöhnlich in derselben Person vereinigt. Und ebendaher mag es wohl auch kommen, daß noch jetzt das W. Patriarch bald einen Regenten oder bürgerlichen Obersten bald einen Hohenpriester oder kirchlichen Obersten bedeutet. S. Patriarchat. Wie aber im Verlaufe der Zeiten die ursprünglich vereinigten Elemente der Gesellschaft durch fortschreitende Entwickelung derselben, gleich den Organen einer sich allmählich entfaltenden Pflanze, immer mehr auseinander treten: so schied sich auch das Priesterthum nicht nur vom Königthume, sondern hin und wieder sogar vom Bürgerthume, wenn es sich gleich nicht ganz von demselben lossagen konnte. Es pflanzte sich als eine geschlossene Gesellschaft fort, so daß der Gott geweihte Priesterorden sogar eine Priesterkaste wurde. Die Priester, deren eigentliche Bestimmung die moralisch=religiose Ausbildung des Volkes ist, und denen nur um deswillen die Verwaltung des Gottesdienstes, die jeder Familienvater in seinem Hause fortwährend eben so gut wie sie hätte besorgen können, ausschließlich überlassen wurde, benutzten dieß sehr bald zum eignen Vortheile. Statt das Volk vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen zu erheben, zogen sie es immer tiefer ins Sinnliche herab, um es desto leichter zu beherrschen und zu benutzen. Darum gaben sie sich für Vertraute der Gottheit, für Vermittler zwischen Gott und Menschen aus. Und das thaten nicht bloß die heidnischen und die jüdischen Priester. Auch die christlichen thaten es lange Zeit hindurch, indem sie gleichsam das von jenen hinterlassene Erbe unter sich theilten, ob sie gleich von jenen in der Kunst, das Volk zu lenken, zum Theile noch mögen übertroffen worden sein. In dieser Beziehung sagt Mannert in seiner Geographie der Griechen und Römer (Th. 10. Abth. 1. S. 289.) nicht mit Unrecht: „Die christlichen Geist=

„lichen des Mittelalters haben ebenfalls den Beweis hoher Kunst „in der Bearbeitung des Volks zur Befolgung ihrer, im Namen „des Himmels ertheilten, Vorschriften geliefert; aber als Stümper „stehen sie da in Vergleichung der Allmacht, welche die ägyptische „Priesterkaste über Geist und Körper der untergebnen Heerde zu „erwerben wusste." — Die „hohe Kunst" bestand aber freilich nur darin, das Volk in der Dummheit zu erhalten, statt es zu belehren und zu erbauen. Zugleich schmeichelten sie den Herrschern und suchten dieselben dadurch in ihr Interesse zu ziehen, daß sie sich als die sichersten Stützen des Thrones darstellten. Wenn jedoch ein Herrscher nicht in ihre Absichten eingehn und ihrer Führung sich anvertrauen wollte, so machten sie sich auch kein Gewissen daraus, ihm den Gehorsam aufzukündigen oder sich nach andern Mitteln umzusehn, um ihre Zwecke dennoch zu erreichen. Und das haben die christlichen Priester nicht bloß im Mittelalter, sondern auch noch in viel späterer Zeit gethan. Beweise davon kann man unter andern auch in Montlosier's Schrift: Les Jésuites, les congrégations et le parti prêtre en 1827 (Par. 1827. 8.) in Menge finden. So heißt es z. B. S. 25. und 26: „Sous „Louis XIV. c'est-à-dire sous le gouvernement absolu ce „parti était assez content de proclamer contre les papes les „libertés de l'église gallicane; au moyen du monarque il tenait „dans ses mains celles de la nation; c'est ce que Bossuet con„fesse ouvertement. Depuis que l'autorité royale s'est circon„scrite dans une charte, ne pouvant s'appuyer du pouvoir ab„solu dans le roi, il a fallu l'aller chercher dans le pape; do„miner la France et son roi par le pape, ne pouvant les domi„ner autrement, a été le but et le voeu de ce parti." — Um indeß gerecht zu sein, muß man gestehn, daß es unter den christlichen Priestern des Mittelalters und der spätern Zeit auch ehrenvolle Ausnahmen gegeben, ob sie gleich dem römischen Oberpriester und der übrigen ihm zugethanen Priesterschaft nicht genehm waren und daher oft als Ketzer in den Bann gethan oder gar verbrannt wurden. Die Reformation aber hat auch in dieser Hinsicht heilsam gewirkt. Sie hat das Priesterthum zu seiner wahren Bestimmung zurückgeführt. Die protestantischen Priester sind Volkslehrer geworden. Ja sie haben sich sogar den an sich unschuldigen Priestertitel verbeten, meinend, es liege darin die Idee eines die Gottheit durch Opfer versöhnenden Vermittlers. Ein solcher aber heißt bestimmter ein Opferpriester (sacrificulus); und dieser Titel passt freilich nicht zum Geiste des Protestantismus. S. d. W. und Opfer.

Priestley (Joseph) ist nicht bloß als Physiker und Chemiker, sondern auch als Philosoph berühmt geworden, und darum

gebührt ihm ebenfalls ein Platz in diesem Wörterbuche. Geboren 1733 zu Flieldhead in der Grafschaft York, macht' er seine ersten gelehrten Studien auf der Akademie zu Daventry unter D. Ashwort, und verwaltete seit seinem 22. Lebensjahre mehre geistliche Aemter bei verschiednen dissentirenden Gemeinen zu Needham, Market, Namptwich, Leeds und Birmingham. Im J. 1774 macht' er mit seinem Freunde und Gönner, dem Grafen Shelburne, nachherigem Marquis Landsdown, eine Reise nach dem festen Lande, nach deren Beendigung er sich auch eine Zeit lang zu London aufhielt. Im J. 1791 verlor er bei einem Tumulte zu Birmingham (an welchem politischer und religioser Fanatismus, erregt durch die französische Revolution, indem die Freunde derselben den Jahrestag der Zerstörung der Bastille feierten, gleichen Antheil hatte) sein Haus mit allen darin befindlichen Büchern, Handschriften und Apparaten, durch Feuer; wobei er kaum das Leben rettete. Da die gesetzliche Entschädigung für seinen Verlust sehr unbedeutend war und er selbst, nachdem er einem Rufe nach Hackney gefolgt war und hier seine gelehrten Beschäftigungen wieder angefangen hatte, wegen seiner philosophischen, politischen und religiosen Grundsätze fortwährend angefeindet wurde: so verließ er endlich 1794 England und begab sich nach America. Hier ließ er sich erst zu Northumberland in Pennsylvanien, dann zu Philadelphia nieder, wo er 1804 nach einer schweren Krankheit an Entkräftung starb. S. The life of Jos. Priestley, with critical observations on his works and extracts from his writings etc. by J. Carry. Lond. 1804. 8. — Indem P. von Naturforschungen ausging, durch welche er sich um die Theorie von Licht, Elektricität, Luftarten, Blutumlauf ꝛc. nicht geringe Verdienste erwarb, so führten ihn dieselben auch auf Untersuchungen über das Geistige im Menschen; wobei er aber minder glücklich war. Denn er verstrickte sich in die Irrsale des Materialismus, und wollte denselben ebensowohl durch physikalische als, was noch seltsamer war, durch biblische Gründe unterstützen. Sein erstes philosophisches Werk war: An examination of D. Reid's inquiry into the human mind, D. Beattie's essay on the nature and immutability of truth, and D. Oswald's appeal to common sense. Lond. 1774. 8. Hier bestritt er nicht unglücklich die im Titel genannten Gegner Hume's, indem er zeigte, daß ihre Berufung auf den Gemeinsinn unstatthaft und die von ihnen für instinctartig erklärten Grundsätze desselben (principles of common sense) nichts anders wären, als geheime Eigenschaften (qualitates occultae) die man weder in der Physik noch in der Metaphysik zulassen könne. Gleichwohl gab er auch Hume'n nicht vollen Beifall, sondern bestritt denselben in folgender Schrift: Lettres to a philosophical

unbeliever, containing an examination of the principal objections to the doctrines of natural religion and especially those contained in the writings of Mr. Hume. Bath, 1780. 2 Bde. 8. (Deutsch: Lpz. 1782. 8.). Dazu kamen noch: Additional letters (1781 — 7) und: A continuation of the lettres (1794). Hier wird vornehmlich Hume's Ansicht von der natürlichen Religion als inconsequent bestritten und dabei auch Gebrauch von Locke's Grundsätzen gemacht, die freilich eben nicht geeignet waren, einen so scharfsinnigen Gegner zu widerlegen. — Schon in der ersten Schrift hatte P. hin und wieder materialistische Ansichten geäußert. Diese entwickelte er noch mehr in folgenden: Disquisitions relating to matter and spirit, with a history of the philosophical doctrine concerning the origin of the soul and the nature of matter, with its influence on christianity, especially with respect to the doctrine of the preexistence of Christ. Lond. 1777. 8. — The doctrine of philosophical necessity illustrated, being an appendix to the disquisitions relating to matter and spirit, with an answer to the letters on materialism and on Hartley's theory of the mind. Lond. 1777. 8. — Free discussion of the doctrines of materialism and philosophical necessity in a correspondence between D. Price and D. Priestley. Lond. 1778. 8. — Letter to John Palmer in defence of the illustration of philosophical necessity. Lond. 1779. Second letter. Ebend. 1780. 8. — Letter to Jac. Bryant in defence of philosophical necessity. Lond. 1780. 8. — P. vertheidigte hier den Materialismus und Determinismus theils mit eignen, theils mit solchen Gründen, die er aus Locke's und Newton's Theorien entlehnt, und die meistens auch schon Hartley gebraucht hatte. Wiewohl er nun dabei den Glauben an Gott und Unsterblichkeit bestehen ließ und sogar durch Beweise zu rechtfertigen suchte, auch im Umgange mit Andern und in seinen literarischen Streitigkeiten einen sehr einfachen, redlichen, achtungs- und liebenswürdigen Charakter entwickelte: so konnte er doch dem Vorwurfe der Heuchelei und des Unglaubens nicht entgehn und ward von einigen seiner Gegner sogar als Atheist verketzert. Wer von diesen Streitigkeiten genauer unterrichtet sein will, vergl. die Auszüge aus D. Priestley's Schriften über die Nothwendigkeit des Willens und über die Vibrationen der Gehirnnerven als die materiellen Ursachen des Empfindens und Denkens, nebst Betrachtungen über diese Gegenstände und einer Vergleichung der Vibrationshypothese mit D. Gall's Schädellehre. Altona, 1806. 8. — Die übrigen Schriften P.'s physikalischen, chemischen, theologischen, pädagogischen und politischen Inhalts sind in philosophischer Hinsicht weniger bedeutend.

Man findet sie in der vorhin angezeigten Biographie. Auch vergl. die Artikel: Bryant, Hartley, Hume, Palmer und Price.

Primalität (von primus, der Erste) ist ein von den Scholastikern des Mittelalters gebildeter Ausdruck, um die Grundbestimmungen oder Haupteigenschaften der Dinge zu bezeichnen. So erklärte Campanella Möglichkeit oder Kraft (potentia) Erkenntniß (sapientia) und Neigung oder Liebe (amor metaphysicus) für Primalitäten des Seins, hingegen Unmöglichkeit oder Ohnmacht (impotentia) Nichterkenntniß (insipientia) und Abneigung oder Haß (odium metaphysicum) für Primalitäten des Nichtseins, die dann freilich im Grunde bloße Negationen wären.

Primat (von primus, der Erste) ist überhaupt Vorrang dessen, was in irgend einer Beziehung den ersten Platz behauptet. So legt sich der Papst den Primat in kirchlicher Beziehung bei, d. h. er behauptet den Vorrang vor allen Bischöfen als Oberhaupt der römisch-katholischen (angeblich sogar der ganzen christlichen) Kirche; und manche Päpste haben wohl auch, bald stillschweigend bald ausdrücklich, daraus einen Primat in politischer Beziehung gemacht, indem sie als angebliche Statthalter Christi über allen weltlichen Machthabern stehen, dieselben nach Belieben ein- und absetzen wollten. Das sind denn freilich nur eitle Prätensionen. S. Papstthum und Hierarchie. — In philosophischer Hinsicht aber legte Kant der praktischen Vernunft den Primat vor der theoretischen bei, weil jene durch ihre Gesetzgebung dasjenige als Gegenstand des Glaubens verbürge, was diese nicht als Gegenstand des Wissens beweisen könne. Wenn nun dabei nicht vergessen wird, daß theoretische und praktische Vernunft im Grunde doch nur Ein Vermögen ist, so kann man sich dieses Primat schon gefallen lassen. S. Vernunft. — In allgemein-wissenschaftlicher Hinsicht endlich gebürt der Philosophie das Primat, weil sie als Ur- oder Grundwissenschaft den übrigen Wissenschaften ihre Principien theils in materialer theils in formaler Beziehung darreichen muß, mithin die Königin derselben ist, wenn gleich Manche sie zur bloßen Magd haben herabwürdigen wollen. S. Philosophie. — In der Mehrzahl heißen Primaten (wo man aber in der Einzahl nicht das, sondern der Primat sagt) soviel als Optimaten. S. d. W. und Aristokratie.

Primitien (von primum, das Erste) sind Erstlinge. S. Erstlingsrecht.

Primogeniturrecht (von prima genitura, die erste Geburt) ist Erstgeburtsrecht. S. d. W.

Primordialfluidum (von primordium, der erste Anfang, und fluidus, flüssig) ist die ursprünglich flüssige Materie, aus welcher sich das Feste erst durch Erstarrung, Verdichtung oder Niederschlag gebildet haben soll. Es ist dieß aber eine bloße Hypothese, da wir den ursprünglichen Zustand der Materie nicht nach jetzigen Wahrnehmungen mit Sicherheit bestimmen können, und da es im Grunde eben so leicht ist, ein Ursprünglich-Festes anzunehmen, aus welchem durch Erwärmung und Verdünnung ein Flüssiges entstanden. S. Ursprung.

Princip (principium, von princeps = primiceps, der den ersten Platz einnimmt, der Vorderste oder Vornehmste) ist eigentlich so viel als Anfang. Die Philosophen pflegen aber darunter Gründe und Grundsätze zu verstehn, besonders die vom ersten Range, aus welchen wieder andre hervorgehn. Doch nimmt man es damit nicht so genau, indem man auch oft die vom zweiten und dritten Range oder die abgeleiteten so nennt. Und das ist auch an sich nicht fehlerhaft. Denn ein abgeleiteter Satz (principiatum) kann immer wieder Grundsatz (principium) für mehre andre Sätze sein, mithin als Princip oder als Anfangspunct einer neuen Gedankenreihe gebraucht werden. Will man aber genau verfahren, so müssen freilich die ersten, obersten oder höchsten Principien (welche auch die letzten heißen, wieferne man die Gedankenreihe rückwärts durchgeht) von den übrigen sorgfältig unterschieden werden. Jene müssen dann absolute Principien und als solche unmittelbar gewiß, durch sich selbst gültig, eines Beweises weder fähig noch bedürftig sein; denn sonst wären sie nur abgeleitet, also nicht die ersten. Die übrigen aber würden nur relative Principien sein, nämlich in Bezug auf das, was man weiter aus ihnen ableitete. Jede Wissenschaft wird demnach ihre Principien haben müssen. Wenn sie aber dieselben aus einer andern Wissenschaft entlehnt, so sind es eigentlich immer nur relative. Da nun die Philosophie die Wissenschaft der Wissenschaften sein soll, so kann sie wohl andern Wissenschaften ihre Principien darreichen, sie selbst aber nicht dergleichen von andern empfangen. Sie müsste sich dieselben aus eigner Machtvollkommenheit geben d. h. der Philosoph müsste sie eben erst durch sein Philosophiren ausfindig machen. Was nun das für Principien sein mögen, darüber wird sich der folg. Art. ausführlicher erklären. Hier ist nur noch zu bemerken, daß die alten Philosophen Princip (αρχη) und Element (στοιχειον) häufig verwechselten. Daher kam es, daß sie oft dieses oder jenes Element (Wasser, Luft rc.) für das Princip der Dinge erklärten. Hier nahmen sie also das W. Princip in der Bedeutung eines Grundstoffs, aus welchem die übrigen Dinge hervorgegangen sein sollten. Manche begnügten sich aber auch nicht mit Einem Principe der Art, son-

dern nahmen deren mehre an, oder sagten auch wohl, das Princip sei ein Gemisch aller übrigen Stoffe gewesen; wo dann die Bedeutung des Worts zwiefach wurde, indem man darunter sowohl diesen chaotischen Grund- oder Urstoff, als auch den Anfang der Dinge verstehen konnte. Denn das Chaos wurde eben als das Erste oder Uranfängliche gedacht. Nun kamen aber Andre und sagten, ein solcher Stoff ist doch nur etwas Leidendes, zu dem noch ein Thätiges hinzukommen muß, welches den Stoff bildet, das Ungleichartige scheidet und das Gleichartige verbindet, um eine wohlgeordnete Welt hervorzubringen. Diese Philosophen nahmen also zwei entgegengesetzte Principien an, ein actives und ein passives. Jenes sollte Gott, dieses die Materie sein. So z. B. Plato, dem aber hierin schon Anaxagoras vorausgegangen war. Denn dessen Nus oder Intelligenz war das active, so wie die Homöomerien das passive Princip. S. Anaxagoras und Plato, desgl. die Joniker Thales, Anaximander, Anaximenes 2c. In spätern Zeiten unterschieden die Scholastiker wieder ein Princip des Seins oder Geschehens (principium essendi s. fiendi) dergleichen jede Ursache und im eminenten Sinne die erste Ursache oder der Urgrund aller Dinge ist (Gott als ens entium oder principium principiorum gedacht); und ein Princip des Denkens oder Erkennens (principium cogitandi s. cognoscendi), worunter sie aber nicht das denkende oder erkennende Subject (die Intelligenz) sondern vielmehr einen Grundsatz verstanden, einen Gedanken oder eine Erkenntniß, die in der Form eines Satzes zur Begründung andrer, mithin als Beweisgrund gebraucht werden kann. So ist das W. Princip eins der vieldeutigsten geworden; und darum hat man neuerlich auch logische und metaphysische, physische und moralische, theoretische und praktische, Rechts- Tugend- und Religions-Principien unterschieden. Eben so kann man nach den Wissenschaften philosophische, mathematische, historische 2c. Principien unterscheiden. Hier sind nun bloß die philosophischen zu erwägen; und dieß soll im folg. Art. geschehen. — Von Princip oder vielmehr von princeps, der Erste, der Fürst, kommt wieder Principal, der Oberherr oder Vorsteher, und Principat, dessen Macht oder Würde, her. Das Erste steht auch als Adjectiv für hauptsächlich.

Principe oder Principien der Philosophie. Wenn irgend etwas den bis auf den heutigen Tag noch unvollkommnen Zustand der Wissenschaft beweist, so ist es der Streit über eben diese Principien. Denn so lange man sich über die Principien der Wissenschaft nicht vereinigt hat, ist es ja wohl natürlich, daß man auch in der Wissenschaft selbst über einzele Lehrsätze oder Aufgaben derselben sich nicht vereinigen kann. Wir schmeicheln uns auch gar nicht mit der Hoffnung, diesen großen Streit zu schlichten, sondern

wollen hier bloß unsre eigne Ansicht von der Sache darstellen und dann noch einige historische Bemerkungen hinzufügen. Schon die Vorfrage, ob es Principien der Philosophie gebe, ist sehr schwierig. Denn es wäre ungereimt, beweisen zu wollen, daß es dergleichen geben müsse, da man ohne Principien gar nichts beweisen kann. Ebendarum wär' es aber noch ungereimter, beweisen zu wollen, daß es keine gebe, weil man dann doch schon Principien haben, mithin das Gegentheil von dem, was man eben beweisen wollte, wenigstens stillschweigend annehmen müßte. Es bleibt also in dieser Hinsicht nichts übrig, als Principien zu postuliren d. h. vorauszusetzen, es gebe dergleichen, um sie aufsuchen zu können. Man kann daher ebendieß das Grundpostulat der Wissenschaft nennen. Denn es würde gar nicht möglich sein, nach Principien der Philosophie zu forschen, wenn man nicht vorerst eine solche Voraussetzung zulassen wollte. Sind sie gefunden, so darf man sie nur aufweisen oder monstriren, indem sich erwarten läßt, daß sie jedermann, auch ohne Demonstration oder Beweis, als gültig anerkennen werde, sobald sie nur wahrhafte Principien sind. Sie werden also wohl monstrabel, aber nicht demonstrabel sein. — Wenn nun dieß zugegeben wird, so fragt sich weiter, wo man die Principien suchen solle. In irgend einem Aeußern wohl nicht. Denn wer eben erst zu philosophiren anfängt — und das ist eigentlich bei jedem, der nach den Principien der Wissenschaft sucht, der Fall — dem möcht' es wohl noch zweifelhaft scheinen, was er von dem angeblich Aeußern zu halten habe. Er wird sonach die Principien lieber im Innern d. h. in sich selbst oder im Ich suchen. Dadurch sieht er sich aber augenblicklich genöthigt, eben dieses Ich als das erste Princip der Philosophie zu setzen, oder zu sich selbst zu sagen: Ich, das philosophirende Subject, bin auch der Grund vom Dasein (principium essendi) der Philosophie. Denn wenn ich nicht philosophirte, so würd' ich auch keine Wissenschaft, genannt Philosophie, in mir und noch viel weniger in einem Andern, da jeder Andre für mich ein Aeußeres ist, erzeugen können. Ein solcher Daseinsgrund heißt auch ein Realprincip. Folglich können wir jenen Satz kurzweg so ausdrücken: Das Ich ist das Realprincip der Philosophie. Wollte jemand statt des Ichs die Vernunft setzen, so wäre das an sich nicht unrichtig. Denn die Vernunft ist allerdings dasjenige Vermögen des Ichs, durch welches die Philosophie in uns erzeugt wird. Allein die Vernunft ist dem, welcher eben zu philosophiren anfängt, noch so unbekannt, daß erst die nachfolgenden Untersuchungen ihm darüber Aufschlüsse geben können. Und so würd' es auch fehlerhaft, ja noch fehlerhafter sein, zu sagen: Gott ist das Realprincip der Philosophie, weil er das Realprincip aller Dinge ist. Denn wenn man auch dieß

glaubt, so muß doch die Philosophie von diesem Glauben ebenfalls Rechenschaft geben; was erst nach vielen anderweiten Untersuchungen geschehen kann. Wer aber vorsichtig philosophiren will, darf nichts von dem anticipiren, was erst Gegenstand einer nachfolgenden Untersuchung sein kann. — Nehmen wir nun ein solches Realprincip der Philosophie an, so werden wir uns auch nach einem oder mehren Idealprincipien derselben umsehen müssen. Darunter verstehen wir nämlich Grundsätze als Erkenntnissgründe (principia cognoscendi) oder als Gründe der Ableitung einer Erkenntniß aus der andern. Hier werden wir aber sogleich einen neuen Unterschied machen müssen. Setzen wir nämlich irgend eine Erkenntniß als ein Wissen von Etwas, so müssen wir auch eine solche Erkenntnissweise (Form) setzen, wodurch das Wissen ein wissenschaftliches wird; denn wir wollen eben ein philosophisches Wissen oder eine Wissenschaft, genannt Philosophie, in uns erzeugen. Sonach werden wir zweierlei Idealprincipien aufzusuchen haben, nämlich 1. materiale, welche den Stoff oder die Materie der philosophischen Erkenntniß bestimmen, und 2. formale, welche die Gestalt oder Form derselben bestimmen. Jene wollen wir kurzweg Materialprincipien, diese Formalprincipien nennen. Indem wir aber jene erst aufsuchen, müssen wir auch eingestehn, daß wir noch gar keine Grundsätze zur Ableitung derselben haben. Denn was wir vorhin als Princip anerkannten, war nur ein Realprincip. Sie müssen also die ersten, höchsten und letzten Grundsätze, sie müssen absolute Principien und als solche unmittelbar gewiß sein, d. h. weder einen Beweis zulassen noch eines solchen bedürfen. Nun ist aber für das Ich, streng genommen, nichts unmittelbar gewiß, als wessen es sich selbst mit so unabweislicher Nothwendigkeit bewusst ist, daß es sein eignes Bewusstsein verleugnen müsste, wenn es jenes verwerfen wollte. Dann würde man aber auch gar nicht philosophiren können oder wollen. Alle weitere Nachforschung hörte augenblicklich auf. Das Ich wird sich also, wenn und so lang' es überhaupt philosophiren will, an sein Bewusstsein halten müssen, um nicht eben alle Haltung und mit derselben jeden Punct, an den sich etwas Andres durch und für das Bewusstsein anknüpfen ließe, zu verlieren. Wessen sich nun das Ich unmittelbar bewusst ist, das ist stets etwas Thatsächliches oder Factisches; und dieses Thatsächliche ist wieder nichts anders, als die eigne Thätigkeit des Ichs, sein Anschauen und Empfinden, sein Denken und Wollen, und wie man sonst jene Thätigkeiten bezeichnen mag. Sonach werden jene Materialprincipien lauter Thatsachen des eignen Bewusstseins ausdrücken, wie die Sätze: Ich stelle mir etwas vor, ich strebe nach etwas rc. Und wenn alle diese Sätze auf Einen zurückgeführt werden, so wird zu-

letzt der allgemeine Satz herauskommen: Ich bin thätig. Eben dieser Satz wird demnach als das oberste Materialprincip der Philosophie zu betrachten sein. Denn wessen ich mir auch bewusst werden mag, immer wird darin eine gewisse Thätigkeit enthalten sein, da selbst das, was wir Leiden nennen, nur eine Hemmung oder Beschränkung der Thätigkeit ist, und da das Nichtbewusstsein irgend einer Thätigkeit, von welcher Art sie auch sei, ebensoviel heißen würde, als gar kein Bewusstsein haben oder sich gar nichts bewusst sein. Es ist aber eben daraus für sich selbst klar, daß jener Satz und überhaupt alle Sätze, welche Thatsachen des Bewusstseins aussprechen, nicht bewiesen werden können, aber auch nicht bewiesen zu werden brauchen. Man muß vielmehr immer voraussetzen, daß jeder Andre, der mit uns philosophiren wolle, dieselben Thatsachen in sich finden, daß er irgend etwas gleich uns anschauen und empfinden, denken und wollen werde. Leugnete jemand das schlechthin, so könnte man weder mit ihm philosophiren noch auch mit ihm disputiren. Darum sagt auch die Logik: Contra principia negantem disputari non potest. S. diese Formel; auch vergl. Bewusstsein. — Es ist aber nicht genug, sich gewisser innerer Thatsachen bewusst zu werden. Denn das gäbe dem Philosophirenden nur einen mannigfaltigen, ins Unendliche veränderlichen, Stoff seines Wissens, dem es an aller Einheit, folglich auch an wissenschaftlicher Gestaltung gebräche. Um diese ihm zu geben, muß der Philosophirende, nachdem er die Thatsachen seines Bewusstseins in bestimmte Begriffe und Worte gefasst und dadurch unmittelbar gewisse Sätze als Materialprincipien gewonnen hat, dieselben weiter analysiren, um auch die Einheit in der Mannigfaltigkeit der Thätigkeiten aufzufinden, deren er sich eben bewusst geworden. Die Einheit kann aber nur in den Gesetzen dieser Thätigkeiten liegen d. h. in der ursprünglich bestimmten Form derselben. Denn ein Gesetz drückt überhaupt nichts anders aus, als eine gewisse Art und Weise positiver oder negativer Thätigkeit; es normirt ein gewisses Thun oder Lassen; es bezeichnet die Einheit in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Fälle, die unter ihm enthalten sein mögen. Gelingt es daher dem Philosophirenden, sich durch fortgesetzte Analyse der Thatsachen des Bewusstseins auch der Gesetze seiner Thätigkeiten bewusst zu werden, und vermag er dieselben in bestimmte Begriffe und Worte zu fassen: so erwachsen ihm daraus gewisse anderweite Sätze, welche auch als Grundsätze gebraucht werden können, aber doch nur Formalprincipien sind, die ihren Gehalt erst durch die zuvor gefundnen Materialprincipien empfangen. Um dieß durch ein Beispiel zu verdeutlichen, so nehme man den allbekannten Satz des Widerspruchs als ein logisches Princip. Was drückt er anders aus, als ein Gesetz des

Denkens? In der einfachsten Formel ausgesprochen lautet er so: Widersprich dir nicht selbst! Und diese Formel will sagen: Wie unendlich mannigfaltig auch dein Denken in Ansehung seiner Gegenstände sein und wie weit es auch in ganzen Gedankenreihen, wo immer ein Gedanke an den andern geknüpft wird, fortgesetzt werden mag, so hast du doch stets das Eine zu beobachten, daß du nichts Widersprechendes setzest, daß du nicht, was du einmal als A gedacht hast, hinterher wieder als Nicht-A denkest, weil A als A und auch als Nicht-A gedacht die Einheit deines Bewußtseins stören, weil dieß ebensoviel heißen würde, als in einem und demselben Denkacte etwas setzen und das Gesetzte wiederum aufheben. Nun ist aber von selbst klar, daß ich nimmer zur Erkenntniß eines solchen Denkgesetzes gelangen, folglich auch nicht den dasselbe ausdrückenden Satz des Widerspruchs als ein Formalprincip der Denklehre oder Logik an die Spitze dieser philosophischen Wissenschaft stellen könnte, wenn ich nicht Gedanken als Thatsachen meines Bewußtseins schon in mir gefunden und das Denken als eine die Gedanken erzeugende Thätigkeit des Geistes schon anerkannt hätte. Daher beruht nicht bloß der Satz des Widerspruchs, sondern auch jede anderweite logische Regel, als Ausdruck irgend eines besondern Denkgesetzes, zuletzt auf dem Satze: Ich denke. Dieser Satz ist also das erste Materialprincip der Logik und wird auch von allen Logikern, wo nicht ausdrücklich, so doch stillschweigend, vorausgesetzt, sobald sie anfangen, über das Denken zu philosophiren, um die Gesetze desselben zu finden. Denn wie könnten sie dieß auch nur versuchen, wenn ihnen nicht das „Ich denke" als unmittelbar gewiß überall gegenwärtig wäre? Und so verhält es sich in Ansehung aller übrigen philosophischen Wissenschaften als Theile oder Zweige einer und derselben Wissenschaft, Philosophie genannt. Wer die Gesetze des Erkenntnißvermögens erforscht, muß das Erkennen, wer die Gesetze des Willens aufsucht, muß das Wollen als Thatsache des Bewußtseins in sich gefunden, folglich auch die Sätze: Ich erkenne, Ich will, als unmittelbar gewisse Grundsätze, welche ihm den Stoff zu seinem Philosophiren darbieten, mithin als Materialprincipien anerkannt haben. — Fragt man nun weiter, ob sich nicht irgend ein Formalprincip als das oberste für die ganze Philosophie aufstellen lasse, so ist auch diese Frage zu bejahen. Es kann aber dasselbe nichts anders ausdrücken, als ein Gesetz des Philosophirens. Dieses muß jedoch der Philosophirende sich selbst geben. Denn von wem sollt' er es sonst empfangen? Will er sich aber in dieser Beziehung ein Gesetz geben, so muß er bei seinem Philosophiren irgend einen Zweck vor Augen haben. Denn ein völlig zweckloses Philosophiren würde ebendarum auch gesetzlos, gleichsam ein Philosophiren ins Blaue hinein, ein Hin- und Her-

fahren auf gut Glück, wie das eines irrenden Ritters, sein. Was ist nun aber der Zweck des Philosophirens? Offenbar liegt ein solcher Zweck im Gebiete der Freiheit. Es kommt zuletzt immer auf den Philosophirenden selbst an, welchen Zweck er sich dabei setzen wolle. Daher möchten sich auch schwerlich die Philosophirenden hierüber je völlig vereinigen. Soviel aber kann man doch von jedem mit Recht fodern, daß es ein großer, der philosophirenden Vernunft würdiger, also allgemein annehmbarer, mithin nicht bloß individualer und nach subjectiven Rücksichten beliebig gesetzter Zweck sei. So setzten die Sophisten Ruhm oder Gewinn als Zweck ihres Philosophirens (**ostentationis aut quaestus causa philosophabantur — Cic. acad. II, 23.**). Das war aber ein so kleinlicher, so eigensüchtiger Zweck, daß sie ebendarum schlecht philosophirten und sogar ihr anfangs geehrter Name nachher ein Schimpfname wurde. S. Sophist. Erkenntniß, um sich von Unwissenheit und Irrthum zu befreien, ist zwar schon ein höherer und würdigerer Zweck, den auch Aristoteles als solchen anerkannte, weshalb er die Philosophie selbst als eine Wahrheitswissenschaft bezeichnete (**met. I, 1.** *ειπερ δια το φευγειν την αγνοιαν εφιλοσοφησαν, φανερον ὅτι δια το ειδεναι το επιστασθαι εδιωχον, και ου χρησεως τινος ἑνεκεν* — **met. II, 1.** *ορθως εχει και το καλεσαι την φιλοσοφιαν επιστημην της αληθειας*). Dadurch würde aber doch nur die Wißbegierde befriedigt, ungeachtet zur Befriedigung unsers Geistes überhaupt weit mehr gehört. Es dürfte daher wohl der höchste und würdigste Zweck des Philosophirens kein andrer sein, als durchgängige Einstimmung unsrer Thätigkeit sowohl in theoretischer als in praktischer Hinsicht, Harmonie des Vorstellens und Erkennens von der einen, wie des Strebens und Handelns von der andern Seite, mit einem Worte, eine absolutharmonische Thätigkeit. Sonach würden wir das oberste Formalprincip der Philosophie in der Formel aussprechen: Ich suche absolute Harmonie in aller meiner Thätigkeit. Wollte man nun diesen Satz mit dem vorigen combiniren, so würde dieses combinirte Material- und Formalprincip (welches dann auch zugleich das Realprincip andeutete) so lauten: Ich bin thätig und suche absolute Harmonie in aller meiner Thätigkeit. Daß aber dieses Ziel nicht vollständig erreicht wird, versteht sich von selbst, thut jedoch der Gültigkeit des Princips keinen Abbruch. — Diese Ansicht von den Principien der Philosophie wird nun aber schon darum Manchen nicht befriedigen, weil in neuerer Zeit die Idee aufgekommen, daß die Philosophie ein einziges Princip an ihrer Spitze haben müsste, welches real und ideal, material und formal zugleich, und dabei so fruchtbar oder gehaltvoll wäre, daß sich alle philosophische Lehrsätze daraus nach und nach ableiten ließen. Außerdem, meinten sie, würde

die Philosophie gar nicht auf den Namen einer Wissenschaft Anspruch machen können. Die letzte Behauptung wird nun schon factisch dadurch widerlegt, daß die Mathematik eine Wissenschaft, und zwar die evidenteste unter allen, ist und doch kein solches Princip an der Spitze hat. Die Mathematiker würden es auch sehr ungereimt finden, wenn man ihnen zumuthete, sie sollten alle ihre Lehrsätze aus einem einzigen der Axiome, die sie ihrer Wissenschaft vorausschicken (etwa aus dem: Eine Größe ist sich selbst gleich) ableiten. Sie würden das mit Recht für schlechthin unmöglich erklären, weil Materie und Form ihrer Lehrsätze viel zu verschieden ist, als daß sich alles aus einem so einfachen Satze ableiten ließe, ob sie gleich denselben überall als gültig voraussetzen; vielmehr sind zur Hervorbringung neuer mathematischer Lehrsätze auch neue Combinationen und Constructionen nöthig. Das ist aber auch der Fall in Ansehung der Philosophie. Was immer für einen Satz man an ihre Spitze stelle, man wird nichts Neues daraus ableiten können, wenn man nicht neue Thatsachen des Bewußtseins und neue Analysen derselben zu Hülfe nimmt. Auch würden, wenn es wahr wäre, daß die Philosophie, um Wissenschaft zu sein, eines einzigen Princips zur Ableitung aller ihrer Lehrsätze bedürfe, am Ende alle Wissenschaften aus demselben Principe hervorgehn, folglich in demselben wie eingewickelt oder eingeschachtelt liegen müssen. Denn die Philosophie soll ja allen ihre Principien darreichen; und im Grunde machen doch alle sogenannte Wissenschaften nur Eine aus, die man bloß zur leichtern Uebersicht und gründlichern Behandlung in eine Mehrheit zerfällt hat. Es ist daher jene Voraussetzung wohl nur ein Vorurtheil, welches Cartes, der doch allen Vorurtheilen einen so lebhaften Krieg ankündigte," veranlasst zu haben scheint. Denn vor diesem Philosophen findet sich unsres Wissens bei keinem andern jene Voraussetzung, am wenigsten bei Aristoteles, der doch über den Organismus der Wissenschaften, und namentlich der Philosophie, schon sehr gründliche Untersuchungen angestellt hat. Zwar sagt er (metaph. IV, 3. 4.) der Satz des Widerspruchs sei das kräftigste oder gewisseste aller Principien (*βεβαιοτατη ἁπασων των αρχων*) auf welches alle Beweisende sich zuletzt berufen, indem es auch allen andern Axiomen zur Grundlage diene (*αρχη και των αλλων αξιωματων παντων*). Allein daß die ganze Philosophie ihrem Inhalte nach daraus abzuleiten sei, hat er weder hier noch sonst wo behauptet. Cartes aber, indem er das berühmte Cogito, ergo sum, an die Spitze seines Systems stellte und in diesem Satze sowohl ein Princip des Denkens als ein Princip des Seins gewonnen zu haben glaubte, schien wenigstens den Versuch einer solchen Ableitung machen zu wollen. Wie wenig ihm jedoch derselbe gelungen sei und gelingen konnte, erhellt schon aus dem

Bisherigen, verglichen mit dem, was über jene Formel und deren Urheber in besondern Artikeln dieses W. B. gesagt worden. — Die Philosophen der leibnitz-wolfischen Schule betrachteten gewöhnlich den Satz des Widerspruchs als das oberste Princip der Philosophie, entweder allein oder in Verbindung mit dem Satze des Grundes, wiewohl sie darüber uneinig waren, ob der letzte ein selbständiges Princip oder aus dem ersten wieder abzuleiten sei, so daß Einige nur ein Princip, Andre zwei an die Spitze ihrer Wissenschaft stellten. Aber eine wirkliche Ableitung derselben aus dem einen Principe oder aus beiden zugleich hat keiner von jenen Philosophen gegeben oder auch nur versucht, selbst nicht der nach mathematischer Methode demonstrirende Wolf. S. d. Namen, verglichen mit Widerspruch und Grund. — Erst in der kantischen Schule ward es gleichsam Mode, von einem einzigen Principe der Philosophie zu sprechen, so zwar, daß alles daraus abgeleitet werden sollte. Kant selbst hat dieß aber nicht gethan; denn er äußerte nur einmal irgendwo gelegentlich den problematischen Gedanken, ob es wohl ein gemeinsames Princip der theoretischen und der praktischen Philosophie gebe. Diesen Gedanken ergriff Reinhold und stellte nun in seiner Theorie des Vorstellungsvermögens als ein solches Princip den berühmten Bewusstseinssatz auf. S. d. W. und Reinhold. Da es aber mit der Ableitung der ganzen Wissenschaft aus diesem Satze nicht gehen wollte und der Urheber desselben ihn selbst sammt der ganzen darauf erbauten Theorie des Vorstellungsvermögens wieder aufgab, so stellte Fichte ein ganz andres Princip an die Spitze seiner Wissenschaftslehre, nämlich den Satz: Ich = Ich, oder in der höchsten Abstraction gedacht: A = A. Der Versuch der Ableitung mislang aber nicht minder, als die frühern der Art. S. Fichte und A. Endlich kam Schelling auf den Einfall, nicht einen Satz, sondern einen bloßen Begriff, nämlich die Idee des Absoluten, an die Spitze seines Identitätssystems zu stellen, und daraus alles Reale und Ideale, Subjective und Objective, überhaupt alles Entgegengesetzte, als entstanden aus der zeitlichen Entzweiung des ursprünglichen Einen und Desselbigen, abzuleiten — ein Versuch, der so sehr mislang, daß einige Anhänger jenes Philosophen lieber das absolute Nichts als Urprincip setzten, weil nur dieß als absolut identisch gedacht werden könnte, indem Etwas setzen schon ebensoviel als differenziiren hieße. Das Letztere ist auch ganz richtig; denn das Etwas wäre doch schon ein Andres als das Nichts, und wenn das Etwas auch nur in mehrfacher Beziehung gesetzt werden soll, so muß es doch Unterschiede zwischen dem Einen und dem Andern geben. S. Schelling, absolut und Nichts. Sehr richtig sagt Herbart in dieser Beziehung: „Die Philosophie wird zur Einheit und

„Ganzheit insoweit, als es sich für sie gebürt, dann gelangen, wenn „sie so viel Zusammenhang, als in ihren Gegenständen wirklich „enthalten ist, auch wirklich darstellt; nicht aber, wenn sie das an „sich Ungleichartige, welches gesondert einander gegenüber zu stellen „ihr obliegt, in eine chaotische Masse zusammenzwängt, wodurch alle „wahre Erkenntniß verloren geht." (S. Dess. Recension von Jäsche's Pantheismus in der Leipz. Lit. Zeit. 1827. Nr. 76. S. 604.). — Uebrigens sind hier auch die Schriften zu vergleichen, welche im Art. Grundlehre angeführt worden; denn dieser Theil der Philosophie hat sich eben vorzugsweise mit Aufsuchung der Principien der Wissenschaft zu beschäftigen.

Principiat s. Princip.

Principiis obsta! kann zweierlei bedeuten: 1. Widerstehe den Anfängen, den ersten Anmaßungen Andrer, den ersten Versuchungen zum Bösen, den ersten Anlässen zu Krankheiten, Irrthümern rc. weil diese am leichtesten zu beseitigen oder zu überwinden sind, späterhin aber, wenn man einmal nachgegeben hat, der Sieg weit schwerer ist. Deshalb fügt man dann noch die Worte hinzu: Sero medicina paratur. 2. Widerstehe den Grundsätzen, nämlich den falschen, weil daraus andre Irrthümer hervorgehn. Den wahren Grundsätzen zu widerstehn, würde freilich eben so unrecht sein, als den Anfängen guter Unternehmungen.

Priorität (von prior, der Erstere) und Posteriorität (von posterior, der Letztere) bezeichnen ursprünglich ein Zeitverhältniß, vermöge dessen Eines dem Andern in der Zeit vorhergeht. Nachher werden sie auch auf räumliche Verhältnisse, desgleichen auf das ursachliche Verhältniß der Dinge bezogen, weil die Ursache der Wirkung wenigstens in Gedanken vorausgeht oder als das Erstere in der Causalreihe gedacht wird. Daher rechneten auch die aristotelischen Scholastiker die Begriffe des Vorhergehens und des Nachfolgens oder des Vorhergehenden und des Nachfolgenden (prius et posterius) zu den allgemeinen Verstandesbegriffen, und zwar zu den sog. Postprädicamenten. S. Kategorem. Dann werden jene Ausdrücke auch auf Rang- und Rechtsverhältnisse bezogen. In dem Satze: Prior tempore, potior jure (nach dem deutschen Sprüchworte: Wer ehr kommt der mühlt ehr) wird das Rechtsverhältniß aus dem Zeitverhältnisse selbst abgeleitet. Es gilt diese Ableitung aber eigentlich nur in Bezug auf die Besitznahme herrenloser Sachen, weil diese durch die erste Besitznahme aufhören, herrenlos zu sein, und nun nicht von einem Zweiten, Dritten rc. auf gleiche Weise in Besitz genommen werden können. S. Besitznahme. — Wegen der Ausdrücke a priori und a posteriori s. gleich hinter A, besonders hinter a parte. — Das Beiwort prioritätisch wird vorzüglich von Foderungen gebraucht, die recht-

lich andern vorgehn, dann auch wohl von Menschen, die solche Foderungen haben; wie prioritätische Gläubiger in Concursen.

Priscus von Molossis oder Thesprotia (P. Molossus s. Thesprotius) ein Neuplatoniker des 5. Jh. nach Chr., Schüler des **Aedesius**. Er verwarf die magischen und theurgischen Künste, denen andre Neuplatoniker sehr ergeben waren, so wie er auch dem Disputiren über philosophische Gegenstände nicht geneigt war. Sonst hat er sich nicht ausgezeichnet. S. **Eunap.** vit. soph. p. 69. coll. 91 ss.

Privat, Privation, privativ (von privare, entziehen, berauben). Das 1. W. bedeutet gewöhnlich etwas Sonderliches und steht daher dem Gemeinsamen oder Oeffentlichen entgegen. So die **Privaterziehung** (im Hause) der öffentlichen (in Schulen) der **Privat-Glaube** und die **Privat-Meinung** dem gemeinsamen G. und der öffentlichen M., die **Privat-Person** der öffentlichen, mit einem Staats- Kirchen- oder Schulamte bekleideten P., das **Privat-Recht** dem öffentlichen (Staats- und Völker-) R. Bei den Ausdrücken **Privatbesitz**, **Privateigenthum** und **Privatvermögen** denkt man bald an die Ausschließlichkeit, bald an die Nichtöffentlichkeit des B. E. und V., in welcher Hinsicht auch **Gütergemeinschaft** zu vergleichen. **Privatzwecke** stehen den Zwecken ganzer Gesellschaften entgegen. — Das 2. W. zeigt eine Beraubung an, wie das griech. *στερησις*, womit **Aristoteles** das dritte (negative) Princip bezeichnete, welches zur Materie und Form als den beiden ersten (positiven) Principien der Dinge noch hinzukommen müsse, wenn ein wirkliches Ding entstehen solle, weil, wenn eine Materie eine bestimmte Form annehme, sie ebendadurch einer anderweiten schon vorhandnen Bestimmung beraubt werde. Diese Privation ist also eigentlich nichts anders, als das Aufhören einer gewissen Bestimmung, an deren Stelle eine andre treten soll. — Das 3. W. endlich heißt oft schlechtweg soviel, als negativ. Die Scholastiker aber nennen auch zuweilen das Positive ein Privatives, wenn es durch Beraubung eines andern Positiven entstanden. So sagen sie, der Schatten sei ein privatives Ding (ens privativum), weil er durch Beraubung des Lichtes oder Verminderung der Beleuchtung entstehe. Auf diese Art könnte man auch die Unschuld ein privatives Verdienst nennen, weil sie in der Abwesenheit der Schuld ohne positives Verdienst besteht.

Privata vitia publica beneficia — die Laster der Einzelen sind eine Wohlthat für das Ganze — ist ein Satz, den besonders **Mandeville** in seiner Bienenfabel auszuführen gesucht hat, nach welchem aber auch Politiker handeln, ob er gleich im Grunde alle Moralität über den Haufen wirft, sobald er als wirkliches Princip des Handelns aufgestellt wird. Er kann höchstens nur als

empirischer Satz gelten, wieferne nämlich die Erfahrung lehrt, daß oft auch Gutes aus dem Bösen hervorgeht. Darum soll man aber das Böse nicht thun oder gar als etwas Heilsames in Schutz nehmen.

Privation und privativ s. privat, wo auch die gewöhnlichsten Zusammensetzungen mit diesem Worte kurz erklärt sind. Die ausführlichen Erläuterungen aber sind unter den Wörtern selbst zu suchen, die damit zusammengesetzt werden.

Privileg (privilegium von priva lex, besondres Gesetz) ist ein durch ein besondres Gesetz jemanden ertheiltes Recht, was dann auch mit besondern Verpflichtungen verbunden und dadurch lästig (onerosum) sein kann. Gewöhnlich denkt man aber bei Privilegien nur an solche Rechte, die jemand vor Andern auf eine eigenthümliche Weise (als Ausnahme vom gemeinen Rechte) hat, also an Vorrechte und nennt daher auch die Bevorrechteten selbst Privilegirte. Ob nun dergleichen Privilegien mit dem allgemeinen Rechtsgesetze der Vernunft bestehen können, wird im Art. Vorrechte untersucht werden.

Proärese oder Prohärese (von προαιρειν, voraus wählen oder nehmen) ist Vorsatz oder Entschluß. Daher proäretisch, was mit Vorsatz oder Absicht geschehen. Zuweilen steht jenes zusammengesetzte Wort auch statt des einfachen. S. Härese.

Proäresius, ein neuplatonischer Philosoph, Schüler von Proclus, sonst nicht bekannt.

Probabilismus (von probabilis, wahrscheinlich) ist, theoretisch genommen, die Behauptung, daß der menschliche Geist es in der Erkenntniß nie bis zur vollen Gewißheit, sondern nur bis zu einem bald niedern bald höhern Grade der Wahrscheinlichkeit bringen könne. Es ist dieß also eine bescheidnere Art des Skepticismus (s. d. W.), der einige Akademiker ergeben waren, obwohl jeder Mathematiker dagegen protestiren wird und muß, daß seine Axiome und Theoreme nur wahrscheinlich seien. Praktisch genommen, ist der Probabilismus die Behauptung, daß man sich auch im Leben bloß nach dem Wahrscheinlichen zu richten habe, selbst in Ansehung menschlicher Rechte und Pflichten. Dieser Probabilismus verbindet sich leicht mit jenem, weshalb ihm auch dieselben Akademiker huldigten. S. Zwanziger's Theorie der Stoiker und der Akademiker von Perception und Probabilismus nach Anleitung des Cicero (in den Quaestt. acadd.) mit Anmerkk. aus der ältern und neuern Philos. Lpz. 1788. 8. und Gerlach's Commentat. exhibens Academicorum juniorum, inprimis Arcesilai atque Carneadis, de probabilitate disputationes denuo recensitas, examinatas et cum recentiorum philosophorum, qui probabilitatis causam susceperunt, sententiis comparatas). Gött. 1815. 4. — Indessen war

schon Aristoteles gewissermaßen dem prakt. Probab. ergeben. Denn er meinte, daß man in Ansehung der Handlungen (περι των πρακτων) das Wahre nicht mit wissenschaftlicher Schärfe oder Genauigkeit (ουκ ακριβως) bestimmen könne; weshalb auch die Philosophen so uneinig darüber gewesen, ob das, was die Menschen für recht und gut halten, von Natur (φυσει) oder bloß durch Sitte und Gesetz (νομῳ) bestimmt sei. Arist. eth. ad Nic. I, 3. II, 2. Allein die Uneinigkeit der Philosophen in Ansehung des Theoretischen ist wohl noch größer, als in Ansehung des Praktischen; und doch leugnete jener Philosoph darum nicht alle Gewissheit in der menschlichen Erkenntniß. Neuerer Zeit haben besonders die Jesuiten in ihren moralischen Schriften den prakt. Probab. in Schutz genommen und ihm eine so weite Ausdehnung gegeben, daß dadurch alle Moral zerstört wird. Denn sie sagten, wenn man nur mit einiger Wahrscheinlichkeit einer Handlung eine gute Absicht unterlegen könne, so sei sie auch erlaubt; denn der Zweck heilige das Mittel. Auf diese Art konnten sie dann leicht alle Verbrechen und Schandthaten vertheidigen. Man muß aber in Ansehung des Handelns überhaupt wohl unterscheiden, was Sache der bloßen Klugheit, welche Vortheil und Nachtheil der Handlungen abwägt, und was Sache des über recht und unrecht oder gut und bös urtheilenden Gewissens ist. Hier kann und soll man zur vollen Gewissheit gelangen, ob das, was man eben thun will, gut oder bös sei. Was es aber für Folgen in andrer Beziehung haben, ob es Nutzen oder Schaden bringen werde, darüber ist allerdings nur ein wahrscheinliches Urtheil möglich, weil die Folgen einer Handlung, die man eben erst vollziehen will, in der Zukunft liegen und daher tausend unvorhergesehene Umstände eintreten können, welche die feinsten Berechnungen der Klugheit zu Schanden machen. Uebrigens vergl. Wahrscheinlichkeit. Noch ist zu bemerken, daß es unter den spanischen Casuisten nicht bloß Probabilisten, sondern auch Probabilioristen giebt. Diese streiten mit einander über die Frage, wie viel Unzen Brod und Gemüse man zur Fastenzeit Abends bei der sog. Collation genießen dürfe. Die Probabilisten, zu welchen die meisten Jesuiten gehören, finden es wahrscheinlich, daß man bis gegen 6 Unzen genießen dürfe. Die Probabilioristen aber, zu welchen die meisten Jansenisten, so wie auch die Dominicaner gehören, finden es wahrscheinlicher, daß man nicht mehr als höchstens 4 Unzen genießen dürfe. S. Leucadio Doblado's Briefe aus Spanien. A. d. Engl. Hamb. 1824. 8. S. 240 f.

Probation (von probare, ursprünglich prüfen, was damit stammverwandt ist, dann beweisen, auch billigen) ist Prüfung, Beweisführung, Billigung. In der letzten Bedeutung sagt man jedoch lieber Approbation. S. d. W. In der ersten Bedeutung aber sagt

man auch kurzweg Probe, woher wieder die Bedeutung Versuch kommt, weil man durch Versuche etwas prüfen und erforschen kann. Daher probiren = versuchen, prüfen, wovon auch die Probezeit der Lehrlinge oder Novizen, die metallurgische Probirkunst und der Probirstein (lapis lydius) ihren Namen haben. Der letzte Ausdruck wird zuweilen auch bildlich für Kriterium gebraucht. S. d. W. Wenn Probation für Beweisführung steht, so bedeutet es dieselbe entweder überhaupt (im weitern Sinne) oder vornehmlich in Bezug auf das Wahrscheinliche (also im engern Sinne), wiefern nämlich ein Beweis eben nur hinreicht, etwas probabel zu machen; was der Probabilismus von allen Beweisen behauptet. S. den vor. Art.

Problem (von προβαλλειν, vorwerfen, vor sich oder einem Andern hinstellen) ist eine Aufgabe. S. d. W. und den folg. Art. Das Hauptproblem der Philosophie ist die Auffindung der Principien dieser Wissenschaft selbst, weil ohne dieselben auch kein anderweites Problem der Wissenschaft gelöst werden kann. S. Principien der Philosophie.

Problematisch (vom vorigen) heißt alles, was bloß möglich und daher auch wohl ungewiß oder zweifelhaft ist; weil ein Problem, so lang' es nicht gelöst worden, selbst so erscheint. Daher nennen auch die Logiker Begriffe und Urtheile problematisch, welche bloß etwas Mögliches zu denken geben, wie der Begriff eines geflügelten Pferdes, oder das Urtheil, daß der Mond verfinstert werden könne. Eine philosophische Problematik aber würde ein Inbegriff von Aufgaben sein, welche die philosophirende Vernunft zu lösen hätte. Viele dieser Aufgaben sind noch nicht so gelöst, daß man die Untersuchung darüber für abgeschlossen halten dürfte; wie denn überhaupt der menschliche Geist sich immer neue Aufgaben ins Unendliche setzen kann und ebendavon sein Fortschritt in der Erkenntniß abhangt. In einer absoluten Erkenntniß würd' es also eigentlich nichts Problematisches mehr geben.

Procent ist der Zins, den man von oder für Hundert (pro centum) nimmt. Wie viel man Procente nehmen solle, ist eine Frage, die sich nicht genau beantworten lässt. S. Wucher.

Proceß (von procedere, hervorgehn, auch auf gewisse Weise verfahren oder vorschreiten) im weitern Sinne ist jedes Verfahren nach einer gewissen Regel (weshalb man auch von einem logischen oder wissenschaftlichen Processe spricht), im engern aber das Verfahren vor Gerichte (juridischer Proceß — worauf sich wieder die gesetzliche Proceß-Ordnung bezieht). Auch haben sich die Chemiker das Wort angeeignet (chemischer Proceß). — Eine Procession aber bedeutet einen feierlichen Aufzug. — Der **processus** oder die **processio spiritus sancti** e

patre et filio, worüber die Theologen so viel unnützen Streit geführt und sich sogar die griechische und die lateinische Kirche entzweit haben, ist nur der positiven Theologie eigen. Die natürliche oder philosophische Theologie betrachtet alle Dinge als aus Gott hervorgegangen d. h. von Gott geschaffen. S. Schöpfung.

Procles oder Prokles, ein Schwiegersohn des Aristoteles, indem er dessen Tochter Pythias nach dem Tode ihres ersten Mannes (Nikanor) heirathete. Er wird auch zu den Peripatetikern gezählt, hat sich aber durch nichts ausgezeichnet.

Proclus oder Proklos wurde zwar zu Constantinopel im J. 412 nach Chr. geboren, aber zu Xanthus in Lycien, als dem eigentlichen Wohnorte seiner Eltern, erzogen (**Proclus Xanthius s. Lycius**). Da seine Eltern wohlhabende und angesehene Personen waren, so erhielt er auch eine diesen Lebensverhältnissen angemessene Erziehung. Auch zeigte der junge P. eine ungemeine Lernbegierde, zugleich aber einen Hang zur Frömmelei und Schwärmerei, der wahrscheinlich durch folgenden Umstand geweckt oder genährt wurde. Die Stadt Xanthus verehrte vorzugsweise Apollo und Minerva als Schutzgottheiten. Diese Gottheiten oder vielmehr deren Priester nahmen den sich auszeichnenden Jüngling in ihren besondern Schutz. Als er daher einmal gefährlich krank war, erschien ihm Apollo und heilte ihn durch Berührung des Kopfes. Eben so erschien ihm späterhin Minerva und gab ihm die Weisung, nach der von ihr geliebten Stadt Athen zu gehen und daselbst seine Studien fortzusetzen. Wahrscheinlich hatten die Priester an diesen Erscheinungen Theil. Denn zu jener Zeit boten die heidnischen Priester alle mögliche Künste auf, um das wankende Ansehn ihres Cultus gegen das immer weiter um sich greifende Christenthum zu erhalten. Ein junger Mann wie P. musste ihnen zu diesem Zwecke sehr willkommen sein. Daher schmeichelten sie der jugendlichen Eitelkeit desselben mit der Einbildung, daß jene Gottheiten ihm besonders gewogen seien; und ihr Streben war in dieser Hinsicht auch nicht vergeblich, obgleich das Christenthum selbst dadurch nicht in seinem Fortschritte gehemmt werden konnte. Nachdem P. den ersten Unterricht im väterlichen Hause genossen hatte, ging er zuerst nach Alexandrien und empfing daselbst die weitern Unterweisungen des Grammatikers Orion, des Rhetors Leonas Isaurus, des Mathematikers Heron und des Philosophen Olympiodor. Hier zeichnete sich der noch nicht zwanzigjährige Jüngling so vor seinen Mitschülern aus, daß er ihnen nach jeder Vorlesung Olympiodor's dasjenige erklärte, was ihnen darin unverständlich geblieben war. Von Alexandrien ging er nach Athen, um der oberwähnten Weisung seiner Schutzgöttin zu folgen. Hier waren die Neuplatoniker Plutarch (von Athen) und Syrian seine vor-

nehmsten Lehrer, welche ihn nach und nach ganz in die Geheimnisse der plotinisch-jamblichischen Philosophie einweiheten. Da ihn **Syrian** in sein Haus aufgenommen hatte, so nahm er auch an der darin eingeführten pythagorischen Lebensweise Theil. Selbst die Tochter des Erstern, **Asklepigenia**, welche die ihr von ihrem Vater überlieferten geheimen (magischen und theurgischen) Künste oder Wissenschaften völlig innegehabt haben soll, unterrichtete ihn ebendarin und gab ihm gleichsam die letzte Weihe. Daneben studirte er die orphischen Gedichte, die chaldäischen Orakel und die hermetischen Schriften mit unermüdetem Eifer. Was solche Unterweisung, Lebensart und Lectüre für einen Eindruck auf das dafür so empfängliche Gemüth des jungen P. machen musste, kann man leicht denken. Denn die Natur hatte ihn mit Gedächtniß, Einbildungskraft und Grübelsinn reichlich ausgestattet. Er nahm also alles, was er sehend, hörend und lesend empfing, in sich auf und verarbeitete es mit Hülfe einer glühenden und brütenden Phantasie. Dadurch bracht' er es in kurzem so weit, daß er selbst unter den Neuplatonikern für einen der größten Philosophen galt, **Syrian's** Nachfolger (*διαδοχος*, successor — daher sein Beiname Diadochus) auf dem philosophischen Lehrstuhle zu Athen ward und hier die neuplatonische Philosophie mit ungemeinem Beifalle lehrte. Allein P. that weit mehr, als Philosophie lehren. Er war der eifrigste Verehrer der heidnischen Gottheiten und der thätigste Beförderer ihres Cultus, dessen Cerimonien er noch besser als die Priester verstand. Er hatte sogar den Grundsatz, ein Philosoph müsse Priester und Vorsteher nicht dieses oder jenes Cultus, sondern des Cultus der ganzen Welt sein. Darum feierte er fast alle Feste und verehrte die Götter der verschiedensten Völker. Die Feiertage der Aegyptier insonderheit beobachtete er noch strenger, als es selbst in Aegypten geschahe. Jeden Neumond feierte er mit besondrem Pompe, und am Tage vorher, als dem letzten jedes Monats, fastete er auf das strengste. Außerdem fastete er auch noch an andern Tagen, die durch gewisse Göttererscheinungen ausgezeichnet waren. Nur dem christlichen Cultus war er so abgeneigt, daß er, gleich andern Neuplatonikern, ihn mündlich und schriftlich bekämpfte. Um aber den heidnischen Göttern seine Ehrfurcht noch mehr zu bezeigen, dichtete er eine Menge von Hymnen auf sie, und zwar sowohl auf die bekanntern Götter der Griechen und Römer, als auch auf minder bekannte, die man hier und da als besondre Schutzgottheiten verehrte. Dafür würdigten ihn nun die Götter nicht nur häufiger Erscheinungen, sondern auch eines vorzüglichen Schutzes. So hatt' er einst wegen heftiger Gichtschmerzen ein Pflaster auf seine Füße gelegt. Plötzlich kam ein Vogel und riß es ab. Auf seine Bitte wegen einer nähern Offen-

barung über dieses Omen erschien Aesculap, untersuchte die Füße des Kranken, küsste sie sogar, und heilte ihn auf der Stelle. Alles dieß erzählt ganz treuherzig sein Schüler und Biograph Marin, beifügend, daß P. von den Göttern für seine eifrige Verehrung auch die Kraft empfangen habe, Krankheiten zu heilen, Regen zu machen, die Hitze zu mäßigen, Erdbeben zu stillen und andre Wunder zu verrichten, so daß er gleichsam die ganze Natur beherrschte. Ja es sei das ganze Antlitz des P. von Strahlen eines göttlichen Lichtes umflossen gewesen. Gleichwohl traf auch diesen Liebling der Götter und göttlichen Wundermann das gemeine Loos der Sterblichkeit. Denn sein Körper ward im Alter von beständigen Schmerzen gequält, und im J. 485 starb er an völliger Entkräftung. Die Götter feierten aber seinen Tod dadurch, daß sie ein Jahr vorher eine große Sonnenfinsterniß eintreten ließen; und die Athenienser folgten in Masse seinem Leichenbegängnisse. — Wegen der vorhin erwähnten Lebensbeschreibung des P. s. Marin. Mit derselben ist zu vergleichen: Vie du philosophe Proclus et notice d'un Ms. contenant quelqu'uns de ses ouvrages, qui n'ont point été encore inprimés, par Mr. de Burigny; in den Mém. de l'acad. des inscr. T. XXXI. Deutsch in Hissmann's Magaz. B. 4. — Von den eignen (sehr zahlreichen und mannigfaltigen — poetischen, philologischen, mathematischen, astrologischen und philosophischen) Schriften des P. sind mehre verloren gegangen oder noch handschriftlich in Bibliotheken verborgen. Neuerlich haben Cousin und Creuzer dessen Werke herauszugeben angefangen; jener unter dem Titel: Procli, philosophi platonici, opera. E codd. mss. biblioth. reg. paris. nunc primum ed. etc. (Par. 1820 ff. 6 Bde. 8.); dieser unter dem Titel: Initia philosophiae ac theologiae ex platonicis fontibus ducta s. Procli Diadochi et Olympiodori opera. Ex codd. mss. nunc primum gr. ed. etc. (Ffft. a. M. 1820 ff. 8.). — Früher sind folgende einzele Werke erschienen: In theologiam Platonis libb. VI. Una cum Marini vita Procli et Procli instit. theol. Gr. et lat. ed. Aemilius Portus. Hamb. 1618. Fol. — Commentariorum in Platonis Timaeum libb. V. Gr. (cum Plat.). Basel, 1534. Fol. — Commentarius in virtutes morales ac civiles et partes facultatesque animi, a Raph. Mambla lat. redditus. Rom, 1542. 8. — Compendiaria de motu disputatio. Gr. cum vers. lat. Justi Velsii. Basel, 1545. 8. (Bezieht sich hauptsächlich auf die aristotelische Bewegungslehre). — Liber de causis, cum commentariis Thomae Aquinatis. Padua, 1493. Fol. (Aus dem Arab. ins Lat. übersetzt). — De anima ac daemone, de sacrificio et magia. Vened. 1497. 1516 u. öft. Fol. (Auszug

aus einem Comment. zum plat. Alcib.) — De unione et pulcritudine. Ed. Creuzer. (Auch nur ein Bruchstück aus einem Commentare des P., befindlich bei der Ausg. von Plotin's lib. de pulcr. — s. Plotin). — Was nun die Philosophie dieses Mannes betrifft, der die Rolle eines mündlichen und schriftlichen Weisheitslehrers mit der eines wunderthätigen Hierophanten seltsam genug zu vereinigen wusste, so hat sie eigentlich wenig Eigenthümliches, indem sie sich von der in der neuplatonischen Schule überlieferten Lehre, wie sie sich allmählich durch Ammonius Sakk., Plotin, Porphyr, Jamblich, Plutarch (von Athen) und Syrian ausgebildet hatte, fast gar nicht unterschied. Sie war nur ein noch seltsameres Gemisch von transcendenten Speculationen und phantastischen Träumereien, so daß man wohl sagen könnte, die neuplatonische Schule habe unter diesem Philosophen ihren Culminationspunct erreicht, indem sie nachher ihrem gänzlichen Verfalle mit schnellen Schritten entgegen ging. Da P. die orphischen Gesänge nebst andern (angeblich aus Chaldäa und Aegypten stammenden) heiligen Sprüchen und Schriften als eine übernatürliche (durch unmittelbare Offenbarung der Gottheit entstandene) Erkenntnissquelle betrachtete, und da er voraussetzte, daß aus dieser Quelle auch Pythagoras und Plato (selbst Aristoteles, der in der Hauptsache mit dem letzteren einstimmen sollte) geschöpft hätten; da er ferner den Glauben (πιστις) als ein unumgänglich nothwendiges Erkenntnissmittel der Wahrheit foderte, zugleich aber auch gestand, daß dieser Glaube dem Menschen erst von Gott selbst geschenkt werden müsste; da endlich sein Philosophiren nicht bloß zur Erkenntniß Gottes durch unmittelbare Anschauung, sondern auch zu einer solchen Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen führen sollte, daß der Mensch dadurch in Stand gesetzt würde, die wundervollsten Erscheinungen in der Natur hervorzubringen: so war die Philosophie des P. eigentlich nichts andres, als eine supernaturalistische Theologie, die sich unter seinen Händen in Theosophie und Theurgie verwandelte. Darum nahm er auch eine sog. hermetische Kette (σειρα ἑρμαϊκη) an d. h. eine Reihe von Männern, welche zuerst von Hermes Trismegist belehrt worden und dann durch eine ununterbrochen fortgesetzte Ueberlieferung in den heiligen Mysterien sowohl als in schriftlichen Urkunden jene theosophische und theurgische Lehre fortgepflanzt hätten. In dieser Kette aber sollte P. selbst das letzte Glied bis auf seine Zeit bilden, wie ihm nach der Erzählung seines vorhin erwähnten Biographen in einem Traume geoffenbart war. Uebrigens zerfällte er das ursprüngliche Eine nicht nur zunächst, wie Plotin, in eine Dreiheit von Principien (νους, ψυχη und λογος) sondern er löste auch jedes dieser Principien wieder in drei andere auf, so daß er eine fortgesetzte Dreiheit

der Dreiheiten (trias triadum) annahm; welches triadische Hervorgehn der Dinge aus dem ursprünglichen Einen er auch einen Fortgang (προοδος, progressus s. processus) und ein Fortgeführtwerden (παραγεσθαι, traduci s. produci) nannte. Procli theol. Plat. I, 5. 25. 29. coll. Marini vita Pr. p. 47. 53. 61. 76. 94. et Photii biblioth. cod. 242. Wegen der Denkart des P. in Bezug auf das Christenthum aber vergl. Dess. duodeviginti argumenta adversus Christianos in Philoponi libb. XVIII. de aeternitate mundi contra Proclum. Gr. Venet. 1535. Fol. Lat. Lugd. 1557. Fol. Jene Argumente betreffen hauptsächlich das christliche Dogma von der Weltschöpfung, an welchem P. nach seiner pantheistischen Art zu philosophiren freilich großen Anstoß nehmen musste. — Sein obgenannter Schüler und Biograph ward auch sein Nachfolger in Athen. S. Marin.

Proculianer sind keine philosophische, sondern eine juristische Secte. S. Jurisprudenz.

Procuriren heißt überhaupt für (pro) etwas Sorge (cura) tragen, daher auch etwas für einen Andern besorgen. Ebendarum heißen Geschäftsverweser oder Bevollmächtigte zur Besorgung fremder Angelegenheiten Procuratoren. Als solche wollte Leibnitz auch die Testamentserben angesehn wissen, indem sie gleichsam nur die Geschäfte ihrer, sinnlich zwar verstorbnen, aber übersinnlich noch lebenden, Erblasser besorgten; woraus dann die naturrechtliche Gültigkeit der Testamente folgen sollte. Es ist aber schon im Art. Erbfolge die Unstatthaftigkeit dieser Beweisführung dargethan worden.

Prodicus oder Prodikos von Julis auf der Insel Ceus oder Keos (Prodicus Ceus, nicht Chius) ein Sophist zur Zeit des Sokrates, vorzüglich berühmt durch seine Erzählung Herkules am Scheidewege (συγγραμμα περι του Ἡρακλεους, wie es Xenophon in den Memorabilien II, 1. § 21. bezeichnet, eigentlich aber ὡραι, die Zeiten oder auch die Jugendzeit, betitelt, weil in demselben der aus dem Knabenalter ins Jünglingsalter übergehende Herkules dargestellt wird, wie er zwischen der Göttin der Weisheit, die ihn auf den rauhen Weg der Tugend, und der Göttin der Wollust, die ihn auf den angenehmen Weg des Lasters zu führen sucht, wählt und jener den Vorzug giebt). S. außer jener Stelle der Memorabilien: Philostr. vit. soph. I, 12. Cic. de off. I, 32. Suid. s. v. Προδικος, desgl. Xenophontis Hercules Prodicius et Silii Italici Scipio, perpetua nota illustrati a Gotth. Aug. Cubaeo. Lpz. 1797. 8. (mit einer einleitenden diss. de Prodico). So treflich aber auch P. in seiner Erzählung die Tugend schilderte — weshalb auch die Erzählung oft wiederholt, nachgeahmt und selbst in Kunstwerken darge-

stellt worden — so sagt doch das einstimmige Zeugniß des Alterthums, daß jener Sophist ein höchst gewinnsüchtiger und wollüstiger Mensch war. Seine Erzählung war also nichts weiter als eine sophistische Prunkrede, mit der er sich überall hören ließ, um nur bewundert zu werden und Schüler anzulocken. Eine ähnliche Rede (worin P. zu beweisen suchte, daß das Leben kein wünschenswerthes Gut sei, weil der Mensch von Jugend auf so viel Elend und Mühseligkeit zu erdulden habe, und daß daher auch der Tod kein zu fürchtendes Uebel sei, indem er uns nur von einem so beschwerlichen Leben befreie und im Grunde weder von den noch Lebenden noch von den schon Verstorbnen empfunden werde) erwähnt der Dialog Axiochus, der bald dem Plato bald dem Aeschines bald andern Sokratikern zugeschrieben worden. Plat. opp. T. XI. p. 185 ss. ed. Bip. In den platonischen Dialogen (z. B. Protag. opp. T. III. p. 141 ss. Meno T. IV. p. 339 ss. Hipp. maj. T. XI. p. 6 ss.) erscheint P. als ein zwar beredter und im Unterscheiden der Begriffe genauer, aber doch nicht immer glücklicher, Sophist, weshalb er auch oft wegen seiner Distinctionen sinnverwandter Wörter verspottet wird. — Die Religion leitete P. daher, daß die Menschen vor Zeiten alle ihnen nützliche Naturdinge (Gestirne, Flüsse, Quellen ꝛc.) vergöttert hätten. Cic. de N. D. I, 42. Sext. Emp. adv. math. IX, 18. — Daß P. als ein Verführer der Jugend, gleich dem Sokrates, zu Athen habe den Giftbecher leeren müssen, sagt zwar Suidas im vorhin angeführten Artikel seines Wörterbuchs, wird aber sonst durch kein glaubwürdiges Zeugniß bestätigt.

Prodromus, ein aus dem Griechischen (προδρομος, Vorläufer, auch Kundschafter oder Spion) ins Lateinische übergetragner Ausdruck, der in wissenschaftlicher Hinsicht nichts anders als eine Propädeutik oder Einleitung bezeichnet. S. d. W.

Producent s. den folg. Art.

Product (von producere, hervorbringen, erzeugen) heißt jedes Erzeugniß der Natur oder der Kunst. Daher unterscheidet man Naturproducte und Kunstproducte, so wie natürliche und künstliche Production und Productionskraft. Ebendarum nennt man einen Menschen, der viel hervorbringt oder fruchtbar im Erzeugen, besonders von Geisteswerken, ist, productiv oder ein productives Genie. Die Productivität allein beweist aber doch noch keine ausgezeichnete Geisteskraft, wenn die Producte selbst nicht andre, ihnen mehr oder weniger ähnliche, an innerem Werthe übertreffen. — Wenn man in der Staatswirthschaft Producenten und Consumenten unterscheidet, so sieht man bei jenen bloß darauf, daß sie überhaupt etwas Nützliches oder Brauchbares hervorbringen, wie Ackerbauern, Handwerker

ꝛc. Natürlich sind sie aber auch zugleich Consumenten oder Verzehrer entweder ihrer eignen oder fremder Producte. — Wegen des Unterschieds zwischen Product und Educt s. d. W. und wegen des Unterschieds der productiven und der reproductiven Einbildungskraft s. den letzten Ausdruck.

Profan heißt wörtlich, was vor oder außer einem Tempel oder andern heiligen Orte (pro s. procul a fano) sich befindet; dann aber bedeutet es das Ungeweihte oder Unheilige überhaupt. Daher Profanation = Entweihung, Entheiligung. Wenn aber die Philosophie eine profane Weisheit im Gegensatze der Theologie als einer heiligen Weisheit, und dann vermöge desselben Gegensatzes alle nichttheologische Wissenschaften profane Wissenschaften genannt worden sind: so ist das ein Misbrauch des Wortes, der eines Gelehrten unwürdig ist. Die Wissenschaft als solche ist weder heilig noch unheilig. Es kommt auf den Gebrauch an, den man von ihr macht, und die Gesinnung, mit der man sie treibt. Diese kann heilig oder unheilig sein. Es hat aber auch jede Wissenschaft ihr inneres Heiligthum (adytum) zu welchem nicht jeder gelangt, der sich mit ihr beschäftigt. Und in dieser Beziehung kann auch die Philosophie mit Horaz sagen: Odi profanum vulgus et arceo. — Die Ausdrücke Profanhistorie und Profanscribenten beruhen auf demselben Gegensatze, sind aber eben so unschicklich. Nichts ist profan, was zur Bildung des menschlichen Geistes dient.

Profession (von profiteri, bekennen, auch anbieten, versprechen, sich für etwas ausgeben) ist eigentlich die Handlung des Bekennens, Anbietens ꝛc., dann aber auch das, wozu man sich bekennt, was man anbietet ꝛc. Daher bedeutet es auch ein Handwerk, eine Lebensart, selbst ein Lehramt. Doch sagt man im letzten Falle lieber Professur und nennt daher auch den Lehrer selbst einen Professor (quia scientiam l. artem quandam profitetur). Daß dieser Titel den Lehrern der Hochschulen und auch nur Einigen derselben von Staats wegen gegeben worden, ist wohl nur zufällig; daß man aber diesen Professoren nun noch andre Titel giebt, die zu ihrem Amte gar nicht passen, ist etwas lächerlich. Vielmehr könnte man einen andern Beamten dadurch ehren, daß man ihm, wenn er sich durch gründliche Kenntnisse in seinem Fache auszeichnete, den Professortitel gäbe. — Profeß bedeutet auch ein religioses Versprechen, oder vielmehr ein mönchisches. Was davon zu halten s. Gelübde.

Prognose (von προ, vor, und γνωσις, die Erkenntniß) ist eine der Sache vorausgehende, sie gleichsam anticipirende Erkenntniß; wie wenn der Arzt den Verlauf einer Krankheit oder die Symptome und Krisen, welche eintreten werden, voraus erkennt,

weil er sie schon öfter in denselben oder ähnlichen Krankheiten wahrgenommen. Es liegt also dabei der Schluß von gleichen oder ähnlichen Ursachen auf gleiche oder ähnliche Wirkungen zum Grunde. Man braucht daher in keinem Falle, wo wir etwas so voraus erkennen, ein besondres Ahnungs- oder Divinationsvermögen anzunehmen. Wohl aber gehört oft dazu viel Kenntniß, Erfahrung, Scharfsinn ꝛc. — Von jenem Worte kommt wieder her Prognostikon in der Bedeutung einer Vorhersagung. Daher jemanden etwas prognosticiren oder ein Prognostikon stellen soviel heißt, als ihm sein Schicksal in einer gewissen Hinsicht vorhersagen.

Programm (von προ, vor, und γραφειν, schreiben) ist nicht eine Vorschrift im gewöhnlichen Sinne, sondern eine Vorausschrift, wodurch etwas Oeffentliches (Rede, Disputation, Procession ꝛc) angekündigt wird. Doch kann ein solches Programm auch als Vorschrift in der Bedeutung eines Befehls oder einer festgesetzten Anordnung dienen. Da es gleichsam als eine Art von Vorspiel betrachtet werden kann, so nennt man es auch wohl eine Prolusion (von pro, vor, und ludere, spielen).

Progreß (von progredi, vor- oder fortschreiten) ist Fortschritt oder Fortgang. S. d. W. Wegen der progressiven Methode, welche auch die synthetische heißt, s. analytisch und Methode, desgl. Reihe und Sorites. — Die Progressionen der Mathematiker, welche aber auch auf einem arithmetischen oder geometrischen Fortschritte der Gedanken beruhen, gehören nicht hieher.

Prohärese s. Proärese.

Prohibitiv (von prohibere, verhindern oder verbieten) ist ein verbietendes Gesetz (lex prohibitiva) oder ein Verbot. S. Gebot.

Project (von projicere, vor sich hinwerfen, entwerfen) ist ein Entwurf dessen, was geschehen soll oder doch geschehen könnte. Wenigstens wird es so gedacht. Nennt man daher Projecte unausführbar, luftig oder schimärisch, so ist das ein verwerfendes Urtheil über ein von einem Andern ausgedachtes Project. Die, welche dergleichen ausdenken, nennt man daher Projectmacher, weil sie nur Projecte machen, aber sie nicht ausführen können. Jenes ist daher keine Kunst, wohl aber dieses. Indessen liegt der Grund der Unausführbarkeit eines Projects nicht immer im Urheber desselben, sondern im Mangel an den dazu nöthigen Hülfsmitteln, auch wohl am Uebelwollen Andrer. Man soll daher nicht ein Project, das vielleicht nur schwer auszuführen ist, sogleich unausführbar nennen und dadurch den Urheber desselben gleichsam zu Boden schlagen. Durch solches Absprechen ist schon manches Gute unterblie-

ben. — Die perspectivischen oder geographischen Projectionen gehören nicht hieher.

Prokles und Proklus s. Procl.

Prolegomene (von προ, vor, und λεγειν, sagen) sind eigentlich eine Art von Vorrede. Man versteht aber darunter gewöhnlich die Einleitung zu einer Wissenschaft. S. Einleitung. Im ersten Falle sagt man lieber Prolog.

Prolepse (von προλαμβανειν, vorausnehmen) bedeutet bei den alten Philosophen, besonders den Epikureern, jede Vorstellung, durch welche wir einen Gegenstand, auch ohne ihn wahrzunehmen und selbst vor der Wahrnehmung desselben, unsrem Bewusstsein vergegenwärtigen, mithin sowohl die Vorstellungen der wiederholenden Einbildungskraft (als Bilder abwesender Gegenstände) wie auch die Begriffe des Verstandes, unter welche alles Wahrnehmbare fällt. **Diog. Laert. X, 31 — 33. Lucret. de rer. nat. IV, 726 ss.** — S. Anticipation und Epikur. Auch vergl. **Joh. Mich. Kernii diss. Epicuri προληψεις s. anticipationes sensibus demum administris haustae, non vero menti innatae.** Gött. 1756. 4. — Die rhetorische Prolepse, wodurch etwas in der Rede vorweggenommen oder auch ein möglicher Einwurf im voraus widerlegt wird, ist eine Wendung der Rede, die zuweilen gute Wirkung thut, aber nicht zu oft wiederkehren darf.

Proletarier (von proles, die Nachkommenschaft oder die Kinder) heißen alle, die nur ihres Gleichen erzeugen, aber sonst nichts Bedeutendes für den Staat leisten können. Ursprünglich bezog sich der Ausdruck auf den römischen Staat und die darin eingeführte Classification der Bürger nach ihrem Vermögen, wo dann die Aermsten als bloße Proletarier in die letzte Classe kamen. Bildlich spricht man aber auch von Proletariern in der Wissenschaft oder Kunst. — Proletarisch ist ebendaher soviel als gemein oder schlecht, auch pöbelhaft.

Prolog s. Epilog.

Prolusion s. Programm.

Promissar und Promittent (von promittere, versprechen) heißen die Paciscenten, wieferne dieser verspricht und jener sich versprechen lässt. S. Vertrag, wo auch der Satz: **Promissa sunt servanda** seine Erläuterung findet.

Promptuarium oder Promtuarium (von promptus oder promtus, bereit, fertig) heißt ein Buch, worin die Wissenschaft gleichsam bereit oder fertig für den Leser liegt, wenn sie es auch noch lange nicht ist. Daher pflegt man besonders Hand- und Lehrbücher so zu nennen. S. Lehrbuch, auch Compendium.

Promulgation (von promulgare, welches ebenso, wie das

einfache, aber ungewöhnliche mulgare, offenbaren oder kundmachen bedeutet) wird vorzüglich von der Bekanntmachung der Gesetze (promulgatio legum) gebraucht. Dadurch erhalten die Gesetze erst ihre verbindliche Kraft, weil man sich nun erst danach richten kann. Sie können also auch nicht über den Zeitpunct der Promulgation zurückwirken. Doch gilt dieß nur von positiven Gesetzen. Die natürlichen oder Vernunftgesetze bedürfen keiner besondern oder zeitlichen Promulgation. Sie sind gleichsam schon von Ewigkeit her promulgirt. S. Gesetz.

Pronom oder vollständiger Pronomen (von pro, für, und nomen, das Wort oder der Name) ist ein kleiner Redetheil, der die Stelle eines andern selbständigen Wortes vertritt; weshalb man im Deutschen ihn auch Fürwort (verschieden von Vorwort oder Präposition — s. d. W.) nennt. Die vornehmsten derselben sind die persönlichen Fürwörter (pronomina personalia) wie ich, du, er ꝛc. an welche sich zunächst die einen Besitz anzeigenden (possessiva) anschließen, mein, dein, sein ꝛc. Auf diese folgen die hinweisenden (demonstrativa, eigentlich monstrativa) dieser, jener ꝛc. die bezüglichen (relativa) welcher, der (wenn dieß nicht der Artikel ist oder auch für dieser steht) und die fraglichen (interrogativa) wer, was (wenn diese nicht bezüglich gebraucht werden, so wie welcher auch zuweilen fraglich gebraucht wird). Die Grammatik muß darüber weitere Auskunft geben.

Pronunciation (von pronunciare, aussprechen) ist die Aussprache der Wörter. Sie macht einen Hauptbestandtheil der schönen Sprechkunst und der davon abhängigen körperlichen Beredtsamkeit aus. S. Sprechkunst.

Propädeutik (von πρo, vor, und παιδευειν, unterrichten) ist ein sehr unbestimmter Ausdruck, der alles bezeichnen kann, was zur Vorbereitung des Geistes dient, um eine Kunst oder Wissenschaft zu erlernen. Darum heißt auch propädeutisch oft nichts anders als vorbereitend. Folglich ist bei einem zweckmäßigen Unterrichte alles Vorhergehende propädeutisch in Bezug auf das Folgende. Da man aber sonst den Unterricht in der Philosophie mit der Logik begann, so ist diese Wissenschaft vorzugsweise als philosophische Propädeutik betrachtet worden. Manche haben sogar die Logik vom Systeme der Philosophie ausschließen und sie als bloße Vorbereitungswissenschaft sowohl in Bezug auf die Philosophie als in Bezug auf andre Wissenschaften betrachtet wissen wollen, und sie auch deshalb schlechtweg oder vorzugsweise (die allgemeine) Propädeutik genannt. Allein die Logik hat so gut, wie jede andre philosophische Doctrin, ihren selbständigen Werth und darum auch ihren eigenthümlichen Platz im Systeme, der aber

nicht der erste, sondern der zweite ist, indem ihr noch die Fundamentalphilosophie vorausgeht. S. philosophische Wissenschaften, auch Denklehre und Grundlehre. Folglich wäre diese die wahre Propädeutik der Philosophie. Indessen wär' es wohl am schicklichsten, mit diesem Namen eine bloße Einleitung (oder Anleitung zum Studium der Philosophie) welche theils encyklopädisch theils methodologisch sein kann, zu bezeichnen. S. Einleitung und Encyklopädie, auch Methode. Da nun jedes größere wissenschaftliche Gebiet, wie Theologie, Jurisprudenz, Medicin rc. ein vorbereitendes Studium fodert: so hat auch jedes seine besondre Propädeutik. In dieser Hinsicht kann man auch alle sog. Hülfswissenschaften propädeutische nennen. — Plato betrachtete die Mathematik als Propädeutik der Philosophie. Und sie ist es auch wirklich, ob sie gleich ihren selbständigen Werth hat. S. Mathematik.

Propagation (von propagare, fortpflanzen) ist Fortpflanzung. S. d. W. Die Propagande, die eigentlich das Christenthum fortpflanzen sollte, statt dessen aber nur das antichristische Römerthum fortgepflanzt hat, gehört nicht hieher.

Propheten (von προ, vor, und φαναι, sagen — daher Aussager, Verkündiger, Dolmetscher eines Orakels, auch selbst ein Orakler oder Wahrsager) waren bei den Hebräern patriotische Volksredner und Volksdichter, welche ihr Volk vor gefährlichen Verbindungen mit dem Auslande warnten, zur Treue im Dienste Jehova's ermunterten, und daher den Hebräern sowohl das Glück verkündigten, was sie in diesem Falle, als das Unglück, was sie im entgegengesetzten zu erwarten hätten. Man hat daher fälschlich sie für hebräische Philosophen gehalten und ihre Prophetenschulen mit den griechischen Philosophenschulen in Parallele gestellt. Noch ungegründeter aber ist die Behauptung, daß die vornehmsten griechischen Philosophen, besonders Pythagoras und Plato, ihre Weisheit jenen Propheten zu verdanken gehabt hätten. Vergl. hebräische Philosophie, auch Jeremias. Daß man noch jetzt prophezeien für wahrsagen braucht, auch von Wetterpropheten und Unglückspropheten spricht, kommt ebenfalls von einer unrichtigen Vorstellung her, die man sich von jenen Propheten gemacht hat. Denn bloße Wahrsager im gewöhnlichen Sinne waren sie nicht, ob sie gleich ihrem Volke und oft selbst ihren Königen die Wahrheit nachdrücklich sagten, aber, da die Menschen selten auf die Stimme der Wahrheit hören, meist vergeblich. Daher mag auch wohl das Sprüchwort kommen, daß ein Prophet nirgend weniger als in seinem Vaterlande gelte.

Prophylaktik (von προ, vor, und φυλασσειν, behüten oder bewahren) ist im Allgemeinen die Kunst oder Wissenschaft,

Uebeln zu begegnen oder sie von uns abzuwehren. Wie viel es also Arten von Uebeln giebt, so vielerlei Prophylaktiken giebt es auch, z. B. eine logische, welche den Irrthümern als intellectualen Uebeln, eine ethische, welche den Sünden und Lastern als moralischen Uebeln, eine physische, welche schädlichen Einflüssen der Außenwelt als natürlichen Uebeln vorbeugt. Zur letztern gehört auch die medicinische Prophylaktik, welche einen Hauptbestandtheil der Diätetik ausmacht. S. d. W. Der Hauptgrundsatz aller Prophylaktik ist: **Principiis obsta!** S. d. Formel.

Proportion (aus pro portione, nach dem Antheile, oder verhältnissmäßig, durch Zusammenziehung entstanden) bedeutet ein auf Vergleichung der Dinge beruhendes Verhältniß der Gleichheit oder Aehnlichkeit. Daher übersetzt Cicero (de univ. c. 4.) *αναλογια* durch comparatio proportiove, entschuldigt sich aber sogleich wegen des letztern Wortes als eines von ihm neugebildeten, indem er hinzufügt: **Audendum est enim, quoniam haec primum a nobis novantur.** Im Deutschen kann man es durch Ebenmaß (wofür Manche auch Wohlverhältniß sagen) geben. So hat ein Glied unsres Körpers oder einer Säule Proportion oder Ebenmaß, wenn es im Verhältnisse zu den übrigen weder zu klein noch zu groß ist. Im Gegenfalle legt man ihm Disproportion oder Unebenmäßigkeit bei. Braucht man das Adjectiv proportionirlich, so sagt man im Gegenfalle sowohl unproportionirlich als disproportionirlich, und jenes noch häufiger als dieses. Auch sagt man proportional und unproportional, besonders wenn in der Mathematik von arithmetischen und geometrischen Proportionen, Proportional-Größen oder Zahlen, die Rede ist. Hierüber hat aber die Mathematik weitere Auskunft zu geben.

Proposition (von proponere, vorsetzen) heißt in der Logik jedes durch Worte dargestellte (gleichsam vorgesetzte) Urtheil, welches man daher auch einen Satz nennt. Zuweilen versteht man aber auch unter der Proposition vorzugsweise den Hauptsatz (thema) einer Rede oder Abhandlung, weil dadurch der Inhalt derselben dem Zuhörer oder Leser gleichsam in nuce vorgesetzt oder vorgehalten wird. Uebrigens s. Urtheil und Satz. Wegen der propositio major und minor aber s. Schluß.

Proprietät (von proprius, eigen) bedeutet sowohl Eigenschaft als Eigenthum. S. beides. Wenn von Proprietätsrechten die Rede ist, nimmt man das W. allemal in der zweiten Bedeutung.

Prosa oder Prose ist ein elliptischer Ausdruck, entstanden aus oratio prosa s. prorsa = porro versa, die vorwärtsschreitende

oder ungebundene Rede, welche der poetischen oder metrischen als einer durch bestimmtes Sylben- und Versmaß gebundenen (oratio ligata) entgegensteht. Bei den Römern hieß sie auch oratio pedestris, wie bei den Griechen πεζος λογος, weil sie dem bedächtigen Vorwärtsschreiten eines Fußgängers gleicht, während die poetische Rede einen raschern und kühnern Gang und zuweilen gar einen so hohen Schwung nimmt, daß man schon in den ältesten Zeiten, wo es außer dem gemeinen Leben noch gar keine eigentliche Prose gab, die Dichter nicht bloß laufen oder reiten, sondern selbst auf einem Flügelrosse durch die Lüfte getragen werden ließ. Eine genaue Gränzlinie zwischen beiden Arten der Rede zu ziehn, ist aber nicht möglich, weil sie sich einander in vielen Abstufungen nähern können, so daß es nicht bloß eine prosaische Poesie und eine poetische Prose, sondern auch eine die Poesie noch überbietende oder, wie Kant sagt, tollgewordene Prose giebt. Im Allgemeinen kann man aber wohl sagen, daß die eine die Sprache des Verstandes, die andre die Sprache der Einbildungskraft, und daß ebendarum diese bilderreicher als jene sei, ungeachtet dort weder der Verstand, noch hier die Einbildungskraft ausschließlich waltet. Wenn einige Stylistiker, wie Schott und Pölitz, nicht bloß Prose und Poesie, sondern von beiden auch noch die Beredtsamkeit unterscheiden: so widerspricht dieß wenigstens allem bisherigen Sprachgebrauche, da die Redner von jeher zu den Prosaikern oder Prosaisten gezählt worden. Auch der Eintheilungsgrund, den man dabei annimmt, ist schwankend. In der Prose soll nämlich das Erkenntnißvermögen, in der Poesie das Gefühlsvermögen, und in der Beredtsamkeit das Begehrungsvermögen vorherrschen. Da müsste man aber erst das mittlere als ein besondres Grundvermögen der menschlichen Seele nachgewiesen haben; was bis jetzt noch nicht mit solcher Evidenz geschehen ist, daß sich nicht bedeutende Zweifel dagegen erheben ließen. S. Gefühl und Seelenkräfte. Auch giebt es Reden, welche das Gefühl in einem weit höhern Grade ansprechen und erregen, als manches, selbst lyrische, Gedicht. Und wiederum giebt es Gedichte, die entweder gewisse Lehren vortragen oder den Willen in Thätigkeit setzen sollen und doch in ihrer Art vortrefflich sind. Es ist und bleibt daher eine misliche Sache mit allen solchen Begränzungen. Man vergleiche indeß Hermann's zwei Abhandlungen de differentia prosae et poeticae orationis. Lpz. 1803. 4. (Auch in Dess. opuscull.). — Uebrigens ist die prosaische Schreibart unstreitig die einzig passende für philosophische Darstellungen, wenn auch manche alte Philosophen, wie Xenophanes, Parmenides, Empedokles u. A. sich noch der poetischen, selbst metrisch gebundnen, bedienten, weil jene noch nicht aus-

gebildet war. Denn gute Prose ist im Grunde noch schwieriger, als eine poetisch gehaltene Darstellungsweise. Und wenn man zuweilen die Ausdrücke Prose und prosaisch in einem schlechtern Sinne braucht, wie wenn man von der Prose des gemeinen Lebens oder von einer prosaischen Denkart spricht: so beweist dieß eben so wenig gegen die Prose überhaupt, als es gegen die Poesie beweist, wenn man von der Poesie der Fieberkranken oder von poetischen Narrheiten redet. Denn es hat alles in der Welt seine bessere und schlechtere Seite, so wie sein Ziel und Maß, über das es nicht hinausgehen darf, wenn es seine ursprüngliche Güte behaupten soll. Vergl. auch Dichtkunst und Redekunst, desgl. philosophische Schreibart.

Proscription s. Präscription.

Proselyt (von προσελευθειν = προσερχεσθαι, hinzukommen) ist ein Zu- oder Ankömmling, besonders von einer Religionspartei zur andern. Früher nannte man so die Heiden, die zur jüdischen, dann die Heiden und Juden, welche zur christlichen, jetzt aber auch die Christen, welche von der einen zu der andern christlichen Religionspartei übertreten. Da nun ein solcher Uebertritt, wenn er aus Ueberzeugung und einem dadurch erweckten religiosen Bedürfnisse geschieht, keineswegs tadelnswerth ist: so liegt auch im Proselytismus überhaupt nichts Böses, obgleich die, von welchen ein Proselyt geschieden ist, ihn gewöhnlich als einen Ueberläufer, Abtrünnigen oder Apostaten bezeichnen. Freilich aber liegen oft ganz andre und meist schlechte Motive, Rücksichten auf Vortheil und Gewinn, zum Grunde. Und dann verdient der Proselyt allerdings diese verächtliche Benennung. Doch soll man im zweifelhaften Falle lieber das bessere Motiv präsumiren. — Ganz anders ist dagegen von der sog. Proselytenmacherei zu urtheilen. Diese ist nämlich nicht das Bestreben, Andern durch mündliche oder schriftliche Belehrung seine eigne Ueberzeugung mitzutheilen. Denn das steht allen Menschen frei. Und wenn man deshalb ein Proselytenmacher heißen sollte, weil man durch solche Belehrung Andre von derjenigen Religionspartei, der sie bisher ergeben waren, abgewendet und der seinigen zugeführt hat: so müssten Jesus, der doch (Matth. 23, 15.) das Wehe über die Proselytenmacher seiner Zeit ausruft, und seine Apostel, die auf seinen Befehl aller Welt das Evangelium predigten und dadurch viele tausend Heiden und Juden zum Christenthume führten, die stärksten Proselytenmacher genannt werden. Die Proselytenmacherei ist vielmehr das Bestreben, Andre durch unredliche oder gar gewaltsame Mittel von einer Partei zur andern herüber zu ziehn. Zu diesen Mitteln gehören Einschleichung in die Familien, um für jenen Zweck vortheilhafte Bekanntschaften anzuknüpfen,

heimliche und trügerische Einflüsterungen, Sophistereien, wie der sog. Sicherheitsbeweis — s. d. W. — Versprechungen, Geschenke, Drohungen oder offene Gewaltthätigkeiten, wie man sie in christlichen Staaten so häufig an Juden und sog. Ketzern verübt hat, um sie angeblich zu bekehren oder in den Schooß der alleinseligmachenden Kirche zu führen. Der angeblich gute Zweck soll dann nach einer bekannten Jesuitenmaxime auch die schändlichsten Mittel heiligen. In Bezug auf solche Proselytenmacherei heißt es eben in der vorhin angeführten Schriftstelle: „Wehe euch Schrift„gelehrten und Pharisäern! Ihr Heuchler, die ihr Land und Was„ser umziehet, daß ihr einen Proselyten machet, und wenn er's „worden ist, machet ihr aus ihm ein Kind der Hölle, zwie„fach mehr, denn ihr seid!" — Daher ist es Pflicht, solcher Proselytenmacherei aus allen Kräften entgegen zu wirken. Und selbst der Staat ist von Rechts wegen dazu verbunden. Denn es wird durch jene Proselytenmacherei Ruhe und Friede in den Familien sowohl als in Staat und Kirche gefährdet. Vergl. des Verf. Schriften: Darstellung des Unwesens der Proselytenmacherei durch eine merkwürdige Bekehrungsgeschichte. Lpz. 1822. 8. und: Neueste Geschichte der Proselytenmacherei in Deutschland, nebst Vorschlägen gegen dieses Unwesen. Lpz. 1827. 8. — Auch enthalten die Beiträge zur Geschichte der Proselytenmacherei von Sincerus Weda (Neust. a. d. O. 1827. 8.) viel interessante Thatsachen und Räsonnements (von Forster, Biester, Garve, Schreiter, Cuhn, Villers u. A.) über diesen hochwichtigen Gegenstand, der von so Vielen gar nicht in seinem ganzen Umfange gewürdigt wird. Und ebendieß gewährt den Proselytenmachern oft so leichtes Spiel. Wenn man aber zuweilen auch von politischer, oder gar von literarischer, artistischer, philosophischer ꝛc. Proselytenmacherei gesprochen hat, so ist dieß nur durch Uebertragung des Ausdrucks auf eine andre Sache geschehen, wobei freilich ebenfalls unedle und selbst ungerechte Mittel angewandt werden können, um Andre zu sich herüberzuziehn. Die Philosophie kann jedoch auf jeden Fall nur die freie Schrift und die öffentliche Rede als Belehrungs- oder, wie man sagt, Bekehrungsmittel zulassen. — Die bei den Juden eingeführte und dann auch auf die Christen übergegangene Proselytentaufe geht uns hier eigentlich nichts an. Die positive Theologie muß darüber (so wie über den Unterschied der Proselyten der Pforte oder des Thors und der Proselyten der Gerechtigkeit, jener als Unbeschnittener, dieser als Beschnittener, unter den Juden) weitere Auskunft geben. Offenbar aber lag dabei der Gedanke einer moralischen Reinigung, symbolisirt durch eine physische, zum Grunde. Die Heiden wurden nämlich als Unreine von den Juden betrachtet

und ebendarum mussten sie vor oder bei ihrer Aufnahme in die jüdische Kirche sich einem solchen Reinigungsprocesse unterwerfen. Die Christen wendeten dieß nicht bloß auf die Heiden, sondern auch auf die Juden selbst an, und tauften daher jeden Proselyten, er mochte Heide oder Jude gewesen sein. Daß man jedoch gleich anfangs auch geborne Christenkinder getauft habe, lässt sich wenigstens nicht beweisen, so wie es auch nicht in der bekannten Einsetzungsformel der Taufe liegt. Es ist also dieß bloß ein kirchlicher Brauch, gegen dessen Beibehaltung übrigens nichts einzuwenden ist, wenn man nur nicht meint, man könne damit wirklich den Teufel austreiben oder andre wunderbare Wirkungen hervorbringen. Denn das wäre doch nur Aberglaube, gegen welchen die Philosophie in allen Fällen protestiren muß.

Prosodie (von προς, zu, und ωδη, Gesang) bedeutet ursprünglich etwas zum Gesange Gehöriges, nämlich eine gewisse Bezeichnung der Sylben, um sie richtig zu betonen, also dasselbe, was ursprünglich das W. Accent (ad cantum) bedeutete. Jetzt aber versteht man darunter eine gewisse Messung der articulirten Töne (Selblauter und Mitlauter und der aus ihrer Verbindung entstehenden Sylben) nach ihrer Zeitdauer (Quantität), wieferne sie theils lange, theils kurze, theils mittelzeitige sind. Die hierauf bezügliche Theorie nennt man auch Prosodik. Sie macht also einen Theil der Metrik aus. S. d. W.

Prosopographie (von προσωπον, Anblick, Gestalt, auch Maske, Person, und γραφειν, beschreiben) ist Personenbeschreibung, die entweder aufs Aeußere und Körperliche oder aufs Innere und Geistige gehen kann. In der letzten Hinsicht kann daher dieses Wort auch Charakterschilderung bedeuten. Im engsten Sinne zeigt es die Beschreibung der Personen an, die in einem Gespräche oder Schauspiele als redend oder handelnd aufgeführt oder auch nur erwähnt werden. So ist das Wort zu nehmen in Wilh. Groen van Prinsterer's Platonica prosopographia s. expositio judicii, quod Plato tulit de iis, qui in scriptis ipsius aut loquentes inducuntur aut quavis de causa commemorantur. Leid. 1823. 8. Ein zum Verständnisse der platonischen Gespräche sehr nützliches Werk.

Prosopolepsie (vom vorigen und ληψις, das Nehmen oder Annehmen) ist Rücksichtnahme auf die Personen und auf persönliche Verhältnisse bei der Frage nach dem, was wahr und falsch, gut und bös, recht und unrecht ist. Daß auf diese Art jene Frage nicht richtig beantwortet werden könne, und daß insonderheit bei Rechtsfragen kein Ansehn der Person stattfinden dürfe, versteht sich von selbst.

Prosopopöie (von demselben und ποιειν, machen) = Personification. S. d. W.

Prospect (von prospicere, vor sich hinschauen) bedeutet zwar gewöhnlich eine An- oder Aussicht, sei es in der Wirklichkeit oder in einem Bilde; es wird aber auch zuweilen von wissenschaftlichen Abrissen oder Entwürfen gebraucht, weil man dadurch gleichsam nur von fern in die Wissenschaft schaut, sie also nicht vollständig und genau kennen lernt. Für Prospect sagt man in dieser Bedeutung auch wohl Conspect, Mit- oder Uebersicht.

Prosyllogismus s. Episyllogismus.

Protagoras von Abdera (Protagoras Abderites — wiewohl ihn Manche zu Tejos geboren werden lassen) ein berühmter Sophist des sokratischen Zeitalters. Anfangs soll er ein Lastträger gewesen, nachher aber von Demokrit in den Wissenschaften unterrichtet worden sein; weshalb ihn die Alten gewöhnlich einen Schüler dieses Philosophen nennen. Neuere Geschichtschreiber der Philosophie (wie Meiners, Tiedemann und Tennemann) bezweifeln diese Thatsache, indem nach der Zeitrechnung Demokrit entweder jünger als P. oder doch dessen Zeitgenosse gewesen. Da nun aber Demokrit's Zeitalter selbst nicht genau zu bestimmen (s. d. Namen) und da es wohl möglich ist, daß jemand, der anfangs Handarbeit verrichtete, späterhin von einem Jüngeren oder Altersgleichen unterrichtet werde: so erscheint jener Zweifel als nicht hinlänglich begründet. Auch die von denselben Geschichtschreibern aufgestellte Vermuthung, daß P. vielmehr Heraklit's Schüler gewesen sein möchte, beruht nur auf dem schwachen Grunde, daß P. bei seinen philosophischen Räsonnements als Beweis einen Satz brauchte, den auch der Philosoph von Ephesus aufgestellt hatte. Nach dieser Art zu schließen, würde man in der Geschichte der Philosophie gar viele Schülerschaften erdichten können. — Die Abderiten sollen ihre beiden berühmten Landsleute dadurch unterschieden haben, daß sie den Demokrit *φιλοσοφια*, den Protagoras aber *λογος* (in der Bedeutung: Rede) nannten, weil dieser nur ein geschickter Schwätzer über philosophische Gegenstände war. Aeliani var. hist. IV, 20. Andre sagen, P. sei schlechtweg *σοφια* genannt worden, was doch nicht wahrscheinlich oder vielleicht ironisch zu verstehn ist. Diog. Laert. IX, 50. Er selbst soll sich *σοφιστης* genannt haben, und zwar zuerst, aber natürlich nicht in der spätern bösen Bedeutung; vielmehr wollt' er sich dadurch als einen Mann bezeichnen, der nicht bloß selbst ein Weiser (*σοφος*) sei, sondern auch Andre dazu machen könne. In der That war P. ein Mann von außerordentlichen Talenten, vielen Kenntnissen und großer Beredtsamkeit. Dadurch erlangt' er nicht nur ungemeines Ansehn und ausgebreiteten Ruf, sondern auch großen Reichthum, indem sein Unterricht, während er in Griechenland, Italien

und Sicilien umherzog, von Vielen gesucht wurde und er sich denselben auf das Theuerste bezahlen ließ; weshalb er nach Suidas (s. v. *Πρωταγορας*) auch den Beinamen des Lohnredners (*λογος εμμισθος*) bekam. Plato hat dem Andenken dieses Mannes einen besondern Dialog gewidmet, worin er nebst mehren Sophisten mit Sokrates disputirend eingeführt wird, unter andern über die Frage, ob die Tugend gelehrt werden könne, indem P. ebendieß von sich behauptete. (Plat. opp. T. III. p. 84 ss. ed. Bip.) Im Dialog Meno aber heißt es von ihm, er sei beinahe 70 Jahr alt geworden, habe mehr als 40 J. hindurch das größte Ansehn genossen und durch seine angebliche Weisheit mehr Schätze gesammelt, als Phidias und zehn andre Bildhauer durch ihre Kunst, ungeachtet er alle, die seinen Unterricht und Umgang suchten, verdorben und schlechter entlassen als empfangen habe. (Plat. opp. T. IV. p. 372—3.). Auch in Athen stand P. anfangs in großem Ansehn. Endlich aber ward er wegen irreligioser Aeußerungen aus Athen verbannt und seine Schriften, die man sogar den einzelen Besitzern wegnehmen ließ, öffentlich den Flammen übergeben — wahrscheinlich das erste Beispiel dieser Art von Feuerproceß. (Diog. Laert. IX, 51. 52.). Ja die Athenienser sollen den P. sogar noch auf der Flucht verfolgt haben, so daß er unterwegs umkam, entweder weil ihm wegen seines hohen Alters die Kräfte ausgingen oder weil er beim Ueberschiffen nach Sicilien ertrank. (Diog. Laert. IX, 55.) In dieser Stelle werden auch seine Schriften aufgezählt, von denen sich aber keine einzige erhalten hat. Unter denselben befand sich auch eine Streitkunst (*τεχνη εριστικων*). Wahrscheinlich war es diese, in welcher er zuerst den Satz aufstellte, dessen sich späterhin die Skeptiker bei Bestreitung der Dogmatiker häufig bedienten, daß es nämlich in jeder Beziehung zwei einander entgegenstehende Gründe (für und wider jede Behauptung) gebe (*δυο λογους ειναι περι παντος πραγματος αντικειμενους αλληλοις* — Diog. Laert. IX, 51.). Der Hauptsatz der protagorischen Sophistik aber scheint der gewesen zu sein, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei (*παντων χρηματων μετρον ανθρωπος* — Diog. Laert. l. l. coll. Sext. Emp. hyp. pyrrh. I, 216—9. et adv. math. VII, 60—64. In der ersten Stelle erklärt S. *χρηματα* durch *πραγματα* und *μετρον* durch *κριτηριον*, so daß jener Satz bedeute, *παντων πραγματων κριτηριον ειναι τον ανθρωπον*). Dieser Satz könnte wohl wahr sein, wenn er von dem Menschen überhaupt oder von der allgemeinen Menschenvernunft verstanden würde. Denn diese muß allerdings zuletzt alles in höchster Instanz messen oder beurtheilen. So meint' es aber P. nicht. Er dachte bloß an den individualen und sinnlichen Menschen. Darum sagte er auch nach der Erklärung, welche

Plato im Theätet (opp. T. II. p. 68.) von jenem Satze giebt: „Welcherlei mir jedes scheint, solcherlei ist es mir, welcherlei aber „dir, solcherlei dir; denn Mensch sind wir beide, sowohl du als ich." Und eben so berichtet Sextus (ll. ll.), P. habe bloß das jedem Scheinende (τα φαινομενα ἑκαστῳ μονα) gesetzt und so überall das Verhältnissmäßige oder Relative (το προς τι) eingeführt. Was daher dem Wahnsinnigen oder dem Träumenden zu sein scheine, sei für ihn eben so wahr und gewiß, als, was dem Gesunden oder dem Wachenden zu sein scheine, für diesen. Mit andern Worten hieß dieß soviel als: Es giebt nichts Wahres und Gewisses in unsern Vorstellungen und Erkenntnissen, nichts Allgemeingültiges und Nothwendiges; alles ist bloß subjectiv, individual, zufällig. Zum Beweise jenes Satzes scheint sich P. erstlich darauf berufen zu haben, daß, wie auch Heraklit behauptete, die Materie oder der Stoff der Dinge einem beständigen Flusse unterworfen sei (την ὑλην ῥευστην ειναι) und daß daher stets Zusätze (προςθεσεις) und Wegnahmen (αποφορησεις) stattfinden, wodurch auch unsre Vorstellungen immerfort verändert oder nach den Umständen und Verhältnissen (Alter, Lage, Gesundheit, Krankheit, Wachen, Schlafen ꝛc.) umgewandelt werden. (Sext. Emp. hyp. pyrrh. I, 217.) Sodann berief er sich auch darauf, daß die Seele nichts außer den Sinnen (μηδεν παρα τας αισθησεις) und daher auch die Wissenschaft nichts andres sei als sinnliche Wahrnehmung (αισθησις — Diog. Laert. IX, 51. coll. Plat. Theaet. in opp. T. II. p. 69 ss.). Daraus folgte dann freilich — obschon die Voraussetzung ungültig war — daß alles wahr sei (παντα ειναι αληθη — Diog. l. l.) oder daß es zwischen wahr und falsch gar keinen Unterschied gebe. Gleichwohl machte P. einen Unterschied zwischen dem Bessern und dem Schlechtern (βελτιω μεν τα ἑτερα των ἑτερων, αληθεστερα δε ουδεν — Plat. l. l.). Wie er aber dieß verstand, erhellet aus dem zugleich angeführten Versprechen, welches P. seinen Schülern gab, er wolle sie nämlich lehren, τον ἡττω λογον κρειττω ποιειν i. e. verborum industria causam infirmiorem facere fortiorem (Gell. noct. att. V, 3.). — Nach diesen Grundsätzen hätte man glauben sollen, P. würde sich über die Götter etwa so erklärt haben: Sie sind für den, der an sie glaubt (dem sie zu sein scheinen), und für den nicht, der nicht an sie glaubt (dem sie nicht zu sein scheinen). Allein er drückte sich statt dessen so aus: „Von den Göttern kann ich nicht sagen, weder daß sie seien, noch daß sie nicht seien" (de diis neque ut sint, neque ut non sint, habeo dicere, nach Cic. N. D. I, 23. oder περι μεν θεων ουκ ἐχω ειδεναι, ειθ' ὡς εισιν, ειθ' ὡς ουκ εισιν, nach Diog. Laert. IX, 51.). Zugleich führt der Letzte zwei Gründe an, welche den P. von einer bestimmten Erklä-

rung über diesen Gegenstand abgehalten hätten, die Dunkelheit der Sache und die Kürze des Menschenlebens, als wenn dasselbe nicht zureichte, etwas so Dunkles zu erforschen. Nach einigen darauf anspielenden Versen des Sillographen Timo aber, welche derselbe Schriftsteller (§. 56.) anführt, sollte man vielmehr vermuthen, daß P. sich bloß aus kluger Vorsicht (die ihm jedoch nichts half, wie aus dessen Verweisung von Athen erhellet) so unbestimmt erklärt habe. Vergl. auch Philostr. vit. Soph. I, 10. und folgende neuere Schriften: Nürnberger's Protag. der Sophist über Sein und Nichtsein. Dortmund, 1798. 8. — Alefeld's mutua Protagorae et Euathli sophismata, quibus olim in judicio decertarunt, ex artis praescripto soluta. Gießen, 1730. 8. — Heyne's prolus. in narrationem de Protagora Gellii N. A. V, 10. et Apuleji Flor. IV, 18. Gött. 1806. — Die beiden letzten Schriften beziehn sich auf einen Proceß zwischen P. und seinem Schüler Euathlus. Dieser hatte versprochen, jenem die rückständige Hälfte des Honorars für den empfangenen Unterricht zu bezahlen, sobald er den ersten Proceß gewonnen haben würde. Da er aber keinen Proceß führte, so gewann er natürlich keinen, und bezahlte folglich auch nicht. Deshalb wollte ihm P. selbst einen Proceß zuziehn, und argumentirte nun so gegen seinen Schüler: „Gewinnst du diesen Proceß, so bezahlst du mich, kraft unsers „Vertrags; verlierst du ihn aber, so bezahlst du mich auch, kraft „des richterlichen Ausspruchs." Darauf entgegnete der Schüler: „Mit nichten! Denn wenn ich den Proceß gewinne, so bezahl' ich „dich nicht, kraft des richterlichen Ausspruchs; wenn ich ihn aber „verliere, so bezahl' ich dich auch nicht, kraft unsers Vertrags." Der Schüler kam also hier über den Meister. Die Richter aber wurden durch dieses argumentum reciprocum (*αντιστρεφον*) so verblüfft, daß sie keinen Ausspruch wagten, sondern die Entscheidung auf unbestimmte Zeit verschoben. Sie hätten jedoch eigentlich den Kläger angebrachter Maßen abweisen sollen. Denn da in dem Vertrage vernünftiger Weise nur von einem solchen Processe die Rede sein konnte, welchen E. als Sachwalter für Andre gewinnen würde, um mit dem für seine Bemühung empfangenen Honorare das dem Lehrer noch schuldige Honorar abzutragen: so musste natürlich P. mit seiner Klage so lange warten, bis E. einen Proceß der Art geführt und gewonnen, und dann doch nicht bezahlt hatte. Denn früher konnte die Bedingung des Vertrags nicht als erfüllt betrachtet und also auch nicht aus dem Vertrage geklagt werden. Es wird jedoch dieselbe Geschichte auch vom Rhetor Korax und seinem Schüler Tisias erzählt und daraus das griechische Sprüchwort abgeleitet: *Κακου κορακος κακον ωον*, mali corvi malum ovum. — Uebrigens gab es auch noch einen Stoiker und einen

Astrologen dieses Namens, von welchen aber nichts weiter bekannt ist. Diog. Laert. IX, 56.

Protarch von Bargylla oder Bargylia (Protarchus Bargyliotes) ein epikurischer Philosoph, von dem nichts weiter bekannt ist.

Protectorat (von protegere, beschützen) ist das Amt oder die Würde eines Beschützers oder Protectors. Die Rechte und Pflichten, welche damit verknüpft sind, hangen von Verträgen oder bürgerlichen Gesetzen ab, sind also positiv, wenn nicht jemand von Natur der Beschützer eines Andern ist, wie der Vater seiner Kinder.

Protension (von protendere, vordehnen oder vorstrecken) wird gewöhnlich als zeitliche Ausdehnung (Dauer) eines Dinges genommen, während man die räumliche Ausdehnung Extension nennt. S. Ausdehnung. Ein Ding oder ein Zustand, Genuß, Schmerz 2c. hat also viel Protension oder ist sehr protensiv, wenn es oder er lange dauert. Daher sagt man auch protensive Quantität statt Zeitgröße, welche der Zeitmesser (Uhr) bestimmt.

Protestantismus (von protestari, welches eigentlich etwas öffentlich bezeugen bedeutet, gewöhnlich aber in der Bedeutung des Behauptens oder Vorbehaltens eigner Rechte gegen fremde Anmaßungen genommen wird) ist die Maxime, in Sachen der Moral und Religion kein menschliches Ansehn, sondern nur die Stimme Gottes, wie sie sich durch Vernunft und Schrift jedem Menschen selbst geoffenbart hat, gelten zu lassen. Kürzer könnte man auch sagen: Protestantismus ist standhafte Behauptung der Gewissens= oder Glaubensfreiheit gegen fremde Anmaßung. Da nun die Philosophie allen Gewissens= oder Glaubenszwang für rechts= und also auch vernunftwidrig erklären muß, so ist jene Maxime echt philosophisch — um so mehr, da es gar keine Philosophie geben kann, wenn nicht dem menschlichen Geiste gestattet wird, sich in jeder Richtung oder Beziehung, folglich auch in moralisch=religioser Hinsicht, mit voller Freiheit zu entwickeln und auszubilden. Daher hat auch die Philosophie im christlichen Europa erst seit der Begründung der protestantischen Kirche durch die Reformation oder seit dem 16. Jahrh. einen neuen Aufschwung gewonnen. (Vergl. die Schrift von G. Friedlich: Ueber ein großes Paradoxon von dem Vor= und Rückschreiten der Philosophie seit der Entstehung des Protestantismus. Amberg, 1828. 8.). Es ist aber auch jene Maxime für Kirche und Staat, als die wichtigsten und umfassendsten Gesellschaftsverhältnisse, gleich heilsam und nothwendig. Denn die Kirche versinkt unausbleiblich in Barbarei, starres Formelwesen und hierarchischen Despotismus, wenn ihren Gliedern, Laien und Klerikern, nicht freisteht, über alles Moralische und Religiose nach=

zudenken, die Gründe desselben in der Vernunft und der Schrift zu erforschen, und (was auch die Schrift selbst fodert) alles, was ihnen zum Glauben dargeboten wird, zu prüfen, so weit es die Kraft eines Jeden erlaubt. Außerdem ist gar keine wahrhafte Ueberzeugung möglich; und wenn auch die Einstimmung der Köpfe (die ohnehin nie stattgefunden hat, auch beim größten Zwange, und nie stattfinden kann) dabei leiden sollte, so wird doch die Einstimmigkeit der Herzen dabei sehr wohl bestehn können, wenn man nur das Gebot der Liebe immer vor Augen hat. Was aber den Staat betrifft, so kann dieser nur dabei gewinnen, wenn seine Bürger nicht mit blindem Glauben einer kirchlichen Autorität, die außer oder wohl gar über dem Staate stehen will, eben so blind gehorchen, sondern in moralisch-religioser Hinsicht nach immer höherer Bildung streben. Dieß bestätigt auch die Geschichte. Denn die meisten Revolutionen der neuern Zeit sind in katholischen Ländern (Frankreich, Spanien, Portugal, Piemont, Neapel, Südamerica) ausgebrochen, während diejenigen Länder, wo der Protestantismus das herrschende Lebensprincip in Staat und Kirche ist, meistentheils ruhig blieben, wenn sie nicht von außen in den Strudel der Revolution mit fortgerissen wurden. Sollte das ein bloßer Zufall sein? — Uebrigens vergl. Katholicismus und (außer den daselbst angeführten Schriften von Tzschirner u. A.) die Schrift: Betrachtungen über den Protestantismus. Heidelb. 1826. 8. (Warum hat sich der Verf. dieser trefflichen Schrift nicht genannt?) — Auch Müller's Schrift: Protestantismus und Religion; ein Versuch zur Darstellung ihres Verhältnisses (Lpz. 1809. 8.) enthält viel Gutes über diesen Gegenstand. Noch umfassender aber ist die Schrift: Der Protestantismus in seiner geschichtlichen Begründung, in seinem Einflusse und in seinen Hauptlehren, nach den besten Quellen dargestellt für gebildete, evangelische Christen. Stuttg. 1827. 8.

Protestation (s. den Anfang des vor. Art.) als Rechtsverwahrung ist das letzte Mittel der Schwäche gegen die Stärke. Sie hat nämlich die rechtliche Wirkung, daß der Andre keine stillschweigende Einwilligung in seine Ansprüche, und also auch keine Anerkennung seines anmaßlichen Rechts von Seiten des Protestirenden voraussetzen kann. So lange man daher protestirt, findet auch keine Verjährung statt. S. d. W.

Protheorie als Gegensatz von Hypotheorie in der aristotelischen Kategorienlehre s. Kategorem und Theorie im Art. Praxis und Theorie.

Proton Pseudos (πρωτον ψευδος, prima fallacia s. primus error) ist ein Grundirrthum. S. d. W.

Prototyp s. Archetyp und Bild.

Provocation (von provocare, ausrufen oder vorfodern) ist soviel als Appellation. S. d. W. Doch steht es auch zuweilen für Auffoderung oder Herausfoderung. Und diese Bedeutung möchte wohl eigentlich die ursprüngliche sein.

Prüfung (theoretisch genommen) ist nichts anders als Erforschung und Abwägung der Gründe, auf welchen irgend eine Behauptung oder Lehre beruht. Daß alles ohne Ausnahme geprüft werden soll, sagt die Vernunft eben so, wie die Schrift. Die Philosophie muß also nicht bloß ein Recht der Prüfung, sondern auch eine Pflicht dazu jedem Menschen beilegen. Dabei versteht es sich aber von selbst, daß nur in dem Maße das Recht geübt und die Pflicht erfüllt werden kann, als jemand die Kraft dazu hat. Auch muß man es auf den Willen eines Jeden ankommen lassen, ob und wie weit er sich in Prüfung des Gegebnen einlassen möge. Denn da die Prüfung etwas Freies ist, so kann und soll sie auch nicht erzwungen werden. Wer also blind (d. h. eben ohne Prüfung) glauben will, der mag es auf seine Gefahr thun. Wir Andern aber wollen es auf keinen Fall, und wenn heute ein Engel vom Himmel käme und versicherte, dieses oder jenes sei wahr. Denn wir wüssten ja ohne Prüfung nicht, ob nicht irgend ein böser Dämon die Engelsgestalt nur angenommen hätte, um uns zu betrügen. — Wenn übrigens die Prüfung nach einer bestimmten (logischen) Methode angestellt wird, so heißt sie vorzugsweise wissenschaftlich oder doctrinal. Man bezieht aber jenes Wort zuweilen auch (praktisch genommen) auf das Sittliche, wie wenn man von Prüfung unsrer eignen oder fremder Handlungen spricht. Dann fragt man nach deren sittlichem Gehalte (Werth und Unwerth, Verdienst und Schuld). Diese ethische oder moralische Prüfung kann, besonders als Selbprüfung, sehr heilsam werden und ist daher ebenfalls sehr zu empfehlen. Daß man sie aber gerade täglich Morgens und Abends anstellen solle, ist eine willkürliche Foderung. Dadurch könnte die Sache leicht mechanisch werden und ihres Zwecks verfehlen.

Psellus s. Michaël Ps.

Pseudomenos (von ψευδεσθαι, lügen) der Lügende. S. d. W.

Pseudos (von demselben) Trug, Falschheit. Daher Proton Pseudos. S. d. Art. In der Zusammensetzung fällt das s am Ende weg, und das Wort bedeutet dann soviel als unecht, z. B. Pseudophilosoph = unechter Philosoph, Pseudoprophet = unechter Prophet, wofür man auch Pseudomant (von μαντις, der Wahrsager) sagt. S. Philosoph und Prophet. Schriften heißen pseudonym (von ονομα oder ονυμα, der Name), wenn sie einen falschen Namen an der Spitze tragen, wie die angebliche Schrift

Plutarch's de placitis philosophorum. Darum nennt man auch den Verfasser selbst den Pseudoplutarch. Ebenso giebt es Pseudoplatonen rc. Im Lebensverkehre soll sich der Mensch allerdings keinen falschen Namen geben, weil dieß unlautre Absichten verräth und zu groben Betrügereien Anlaß geben kann. In der Schriftstellerwelt aber ist die Pseudonymität ebensowohl als die Anonymität erlaubt, weil es hier immer nur auf den Gehalt der Schrift selbst, nicht auf den bekannten oder unbekannten Namen des Verfassers ankommt. Wär' es jedoch dabei auf einen wirklichen Betrug des Publicums oder einzeler Personen abgesehn, so wär' es eben so tadelswerth und könnte nach Befinden der Umstände auch strafbar sein.

Psyche und Amor s. Amor.

Psychiatrik (von ψυχη, die Seele, und ιατρος, der Arzt) ist Seelenheilkunde. S. Seelenkrankheiten.

Psychisch s. psychologisch.

Psychographie s. Malerkunst und den folg. Art.

Psychologie (von ψυχη, die Seele, und λογος, die Lehre) ist Seelenlehre. S. d. W. und Seele selbst nebst den übrigen damit verbundnen Artikeln. Wegen des Wortes ψυχη ist aber hier noch zu bemerken, daß es ursprünglich nicht die Seele, sondern den Athem oder Hauch, wie anima und spiritus, bedeutet, indem es von ψυχειν, athmen oder hauchen, herkommt. Um so leichter konnten die griechischen und römischen Psychologen auf den Gedanken kommen, daß die Seele ein luftartiges Wesen sei und aus der Luft selbst als der allgemeinen Weltseele eingesogen werde. Vergl. Weltseele und Pneumatik.

Psychologisch (vom vorigen) heißt alles, was mit der Seele und Seelenlehre zusammenhangt. Doch sagt man in Bezug auf das, was die Seele selbst betrifft, lieber bloß psychisch, z. B. psychische Krankheiten für Seelenkrankheiten. Die psychologische Idee ist die Vorstellung von der Seele selbst als einem für sich bestehenden Wesen. Wegen des psychologischen Dualismus s. das letztere Wort. Manche nennen auch den Kriticismus (s. d. W.) einen psychologischen, wenn er von psychologischen Erörterungen ausgeht. In derselben Beziehung hat man auch von einem psychologischen Skepticismus gesprochen. Am Ende ist freilich alles, was der Mensch denkt und thut, von der Seele abhängig oder ausgehend, und insofern nicht bloß psychisch, sondern auch, wenn es nach Anleitung der Seelenlehre erwogen wird, psychologisch. Sonach könnte man auch von einem psychologischen Dogmatismus, Realismus, Idealismus rc. sprechen.

Ptolemäus ist ein Name, der auch in der Geschichte der Philosophie öfter vorkommt, ungeachtet es keinen ausgezeichneten

Philosophen dieses Namens gegeben hat. So erwähnt Diogenes Laert. (X, 25.) zweier Ptolemäer aus Alexandrien, mit den Beinamen Melas (der Schwarze) und Leukos (der Weiße), welche zur epikurischen Schule gehörten, sonst aber nicht bekannt sind. Derselbe Schriftsteller bezeichnet (IX, 115. 116.) einen Ptolemäus von Cyrene als einen Skeptiker, welcher die nach Timo's Tode gleichsam ausgestorbne pyrrhonische Schule wiederhergestellt habe; man weiß aber auch nichts Näheres von ihm. — Die Ptolemäer endlich, welche nach Alexander's Tode in Aegypten regierten, Ptolemäus I. (Lagi oder Soter) II. (Philadelphus) III. (Euergetes) IV. (Philopator oder Tryphon) V. (Epiphanes) VI. (Philometor) VII. (Physkon oder Euergetes II.) rc. haben sich zwar zum Theile dadurch, daß sie Gelehrte aller Art und unter diesen auch Philosophen an ihren Hof zogen und deren Studien theils durch Geld theils durch die von ihnen zu Alexandrien errichteten Institute (Bibliothek und Museum) unterstützten, einiges Verdienst um die Philosophie erworben. Indessen wollte die Philosophie doch in Alexandrien nicht recht gedeihen, aus Ursachen, die schon im Art. Alexandriner angegeben sind. Das Zeitalter der Ptolemäer (von Alexander's Tode bis Augustus ungefähr reichend) kann daher keineswegs als die Blüthezeit der griechischen Philosophie angesehn werden. Diese endete vielmehr bald, nachdem Plato und Aristoteles vom Schauplatze des Lebens abgetreten waren, obgleich in den von ihnen gestifteten Schulen eine Zeit lang fleißig fort philosophirt und auch von Pyrrho, Epikur und Zeno noch einige neue Schulen gestiftet wurden, die aber den früheren nicht gleich kamen. Alle diese Schulen nun verbreiteten sich unter jenen Ptolemäern auch nach Alexandrien, wo sie aber allmählich mit einander verschmolzen wurden; wie auch schon in dem erwähnten Artikel bemerkt ist. Vergl. die daselbst angeführten Schriften und Vaillant's historia Ptolemaeorum. Amsterd. 1701. Fol. — Der Mathematiker, Astronom und Geograph Claudius Ptolemäus geht uns hier nichts an.

Publicität (von publicum, das Oeffentliche — verwandt mit populus, das Volk) ist Oeffentlichkeit. S. d. W. Publicist aber heißt derjenige, welcher das öffentliche Recht (jus publicum) d. h. das Staats- und Völkerrecht mündlich oder schriftlich lehrt. Nimmt er dabei bloß auf das positive Recht Rücksicht, so ist er nur ein gewöhnlicher Jurist. Ein philosophischer Publicist muß auch das allgemeine oder rationale Staats- und Völkerrecht bearbeiten, wie Grotius, Pufendorf u. A.

Publius Syrus, ein moralischer Sentenzenschreiber, der zu Rom unter Cäsar und August lebte, auch der Mimograph heißt, weil er seine Sentenzen unter dem Titel der Mimen be-

kannt machte. Erasmus gab sie zuerst heraus zu Basel, 1502. 4. Nachher sind sie öfter herausgegeben worden, auch in Verbindung mit andern Sentenzenschreibern. S. Cato tripartitus i. e. sententiae morales M. Antonii Mureti, Dionysii Catonis et Publii Syri mimi. Editi ab Joa. Casp. Malschio. Frkf. a. M. 1723. 8. — Eine neuere Ausgabe jener Mimen erschien von Ranisch zu Altenb. 1756. 8.

Pufendorf (Samuel Frhr. von P.) geb. 1632 (nach Einigen 1631) zu Flöhe bei Chemnitz, wo sein Vater Prediger war. Er studirte auf der Fürstenschule zu Grimma und den Universitäten zu Leipzig und Jena. Obwohl der Jurisprudenz sich vorzugsweise widmend, beschäftigte er sich doch auch fleißig mit dem Studium der Philosophie, besonders der cartesianischen, und der Mathematik. In der letztern war vornehmlich der Prof. Erhard Weigel in Jena sein Lehrer, der durch Anwendung der mathematischen Methode auf andre, auch philosophische, Gegenstände ihm Anlaß gab, dieselbe gleichfalls auf Moral und Naturrecht anzuwenden. In seinem Vaterlande sich vergeblich um eine Anstellung bewerbend, sucht' er ebenso wie Leibnitz im Auslande sein Glück. Anfangs ward er bloß Privatlehrer im Hause des schwedischen Gesandten zu Kopenhagen, wo er auch, nach Ausbruch eines Kriegs zwischen Schweden und Dänemark und nach erfolgter Belagerung Kopenhagen's durch die Schweden, nebst seinem Bruder Esaias P. und der ganzen Familie des schwedischen Gesandten ins Gefängniß geworfen, nach 8 Monaten aber wieder freigelassen wurde. Er begab sich hierauf mit seinen Zöglingen nach dem Haag, wo er zuerst ein gelehrtes Werk von Joh. Meursius und dann ein eignes philosophisches über das allgemeine oder Naturrecht herausgab unter dem Titel: Elementa jurisprudentiae universalis. Haag, 1660. wiederh. Jena, 1669. 8. Diese Schrift begründete seinen literarischen Ruhm. Da sie dem gelehrten Churfürsten von der Pfalz, Karl Ludwig, gewidmet war, so nahm sie dieser mit solchem Beifalle auf, daß er den Verfasser nach Heidelberg berief und für denselben die erste (nicht nur in Deutschland, sondern überhaupt) Professur des Natur- und Völkerrechts stiftete, welche Lehrstelle auch P. 1661 wirklich antrat. Mit derselben zugleich übernahm er den Unterricht des churfürstlichen Erbprinzen. Im J. 1668 aber verließ er Heidelberg wieder und ging nach Lund in Schonen, wo ihm, durch Vermittelung des vorerwähnten Bruders, König Karl XI. von Schweden ebenfalls eine Professur des Naturrechts auf der daselbst neu errichteten Universität anvertraute. Hier schrieb er sein größeres und berühmteres Werk: De jure naturae et gentium libb. VIII. Lund, 1672. 4. wiederh. Frkf. a. M. 1684. 4. Cum notis Hertii, Barbeyraci et Mascovii. Frkf. u. Lpz. 1744

u. 1759. 2 Bde. 4. Französ. von Barbeyrac. Amsterd. 1706. A. 4. Basel, 1732. 2 Bde. 4. Diesem folgte bald als eine Art von Auszug das kleinere Werk: De officio hominis et civis libb. II. Lund. 1673. 8. Cura Treueri. Lpz. 1717 u. öfter. Cum notis Titii, Ottonis, Barbeyraci, Carmichaelis et Treueri. Leiden, 1769. 2 Bde. 8. Französ. von Barbeyrac. Amsterd. 1707 u. öfter. So groß aber auch der Beifall war, welchen diese Schriften bei den verständigern Zeitgenossen P.'s fanden, so erweckten sie ihm doch zugleich viele Gegner unter den Theologen und Juristen jener Zeit, welche auch in Ansehung des Rechts noch sehr am Supernaturalismus und Positivismus hingen, und es daher dem P. sehr übel deuteten, daß er das Recht aus einer natürlichen Quelle, nämlich der Vernunft, ableiten wollte. Sie verschrieen dieß als einen gefährlichen Naturalismus. So schrieb Valent. Alberti gegen ihn ein Compendium juris nat. orthodoxae theologiae conformatum (Lpz. 1676. 8.) und Joach. Zentgrav libb. VIII de jure nat. juxta disciplinam Christianorum (Straßb. 1678. 4.). In Lund selbst erhoben sich neidische Collegen gegen ihn, vornehmlich der Prof. Nikol. Beckmann, welcher sich durch P. für verdunkelt und zurückgesetzt hielt, und deshalb eine heftige Streitschrift (legitima defensio contra M. Sam. Pufendorfii execrabiles fictitias calumnias, quibus ille contra omnem veritatem et justitiam, ut carnatus diabolus et singularis mendaciorum artifex, perfutilia sua entia moralia, diabolica puto, toti honesto et erudito orbi malitiose ac ignominiose imponere voluit) gegen ihn herausgab, welche P. durch einen im Namen des damaligen Pedells zu Lund geschriebnen Brief (Petri Dunaei p. t. in Academia Carolina Pedelli secundarii epistola ad virum famosissimum, Nic. Beckmannum, totius Germaniae convitiatorem et calumniatorem longe impudentissimum) nicht minder derb beantwortete. Dieser anfangs bloß literarische Streit führte endlich zu einem Processe in Stockholm, der zwar zu P.'s Ehren entschieden wurde und dessen Gegner B. sogar zur Flucht nach Deutschland nöthigte, ihm selbst aber doch das Leben verbitterte. Nachdem er daher in Folge eines neuen, zwischen Schweden und Dänemark ausgebrochnen, Kriegs sich eine Zeit lang in Stockholm aufgehalten hatte, zum schwedischen Hofrathe, Staatssecretare und Historiographen ernannt worden war und noch ein paar historisch-politische Werke (de rebus suecicis etc. de rebus a Carolo Gustavo gestis) herausgegeben hatte: so erhielt er 1686 um eben dieser Werke willen einen Ruf nach Berlin als brandenburgischer Historiograph, damit er die Geschichte des großen Churfürsten Friedrich Wilhelm schreiben sollte. Er nahm auch diesen Ruf und Antrag an, ward zum brandenburgischen Hofrath

und Kammergerichtsbeisitzer, 1690 auch zum geheimen Rath ernannt, und starb 1694 zu Berlin, nachdem er noch kurz vorher in den schwedischen Reichsfreiherrnstand erhoben worden, ohne einen männlichen Erben seines Namens und seines Ruhms zu hinterlassen. Denn das noch lebende Geschlecht der Herren von Pufendorf stammt von seinem oberwähnten Bruder ab, der gleichfalls ein ausgezeichneter Gelehrter und Geschäftsmann in schwedischen und dänischen Diensten war. S. Denkwürdige Lebensmemoires des Hrn. S. v. P., auch Deff. Eris scandica (Frkf. a. M. 1686. 4.) worin seine eignen Streitschriften gesammelt sind. Die seiner Gegner sind meist verloren; doch findet man einige derselben in Heumann's Acta philoss. T. III. p. 641. 770 ss. — Was nun P.'s Verdienst um die Philosophie anlangt, so ist es hauptsächlich die praktische Philosophie, welche er bearbeitete, indem er sich mit der speculativen wenig oder gar nicht befasste. Bei der Bearbeitung jener aber benutzte er vornehmlich die Ideen, welche Grotius in seinem Werke de jure belli ac pacis aufgestellt hatte, suchte damit die Ansichten von Hobbes, so weit dieß möglich war, zu vereinigen und dadurch ein nach mathematischer Methode systematisch organisirtes Ganze hervorzubringen. Er legte nämlich das von dem Ersteren aufgestellte Princip der Geselligkeit oder Socialität zum Grunde, und leitete daraus sowohl als aus gewissen Grundbegriffen der Vernunft von sittlichen Dingen (entia moralia nach seiner Sprache) sowohl die Pflichten als die Rechte der Menschen ab. Dabei war es allerdings verdienstlich, daß er die Wissenschaft vom Positivismus und Supernaturalismus möglichst rein zu erhalten suchte — ob er gleich ebendeshalb verketzert wurde — fehlerhaft aber war es, daß er Moral und Naturrecht oder Tugendlehre und Rechtslehre nicht gehörig unterschied, weil es ohne diese Unterscheidung nicht möglich ist, ein haltbares System der praktischen Philosophie zu entwerfen. Die Religionsphilosophie hat er auch nicht besonders bearbeitet, indem er die Religion nur beiläufig als ein die menschliche Gesellschaft noch fester verknüpfendes Band, mithin mehr von der politischen als von der moralischen Seite, in Erwägung zog. — Die Verdienste, die er sich durch seine historischen Werke (zu welchen auch eine deutsch geschriebne Einleitung zur Geschichte der vornehmsten Reiche und Staaten gehört) so wie durch seine in das positive Staatsrecht einschlagenden Schriften erwarb (von welchen vornehmlich das unter dem angenommenen Namen Severinus a Monzambano, als er noch in Heidelberg war, herausgegebne Werk de statu reipublicae Germaniae viel Aufsehen machte und viel Streit erregte, weil er darin das deutsche Reich einen republicanischen Körper genannt hatte, der so schlecht organisirt sei, daß er ein monstroses Ganze bilde) — diese Verdienste,

sag' ich, können hier nicht weiter gewürdigt werden, ob sie gleich nicht wenig dazu beigetragen haben, auch den Ruhm des Philosophen P. zu vermehren.

Pulleyn oder Pullus (Robert) ein brittischer Scholastiker des 12. Jh. (starb um 1150) welcher zu den eifrigen Anhängern Abälard's gehörte, aber sich sonst nicht ausgezeichnet hat.

Punct ist eigentlich die absolute Einheit, räumlich gedacht. Darum sagen die Mathematiker, daß der Punct, streng genommen, gar keine Ausdehnung habe, durch stetige Fortsetzung desselben aber Linien, Flächen und Körper entstehen. Man sagt jedoch auch Zeitpunct, welcher die absolute Einheit, zeitlich gedacht, ist. S. Augenblick. Der Standpunct oder Gesichtspunct ist der Ort, wo man eben steht und von welchem aus man etwas betrachtet. Da nun der menschliche Geist auf dem Gebiete seiner Erkenntniß auch verschiedne Stellen einnehmen und von da aus die Betrachtung und Erforschung der Dinge beginnen kann, so bedient man sich jener Ausdrücke auch in geistiger Hinsicht, und nennt daher selbst die einzelen Theile einer Wissenschaft, Abhandlung oder Rede Puncte. Ebendaher kommt es wohl auch, daß man einen Aufsatz, der eine vorläufige Uebereinkunft oder Verabredung enthält, eine Punctation nennt. Die grammatische Interpunction aber besteht nicht bloß aus Puncten, sondern auch aus andern Zeichen zur Unterscheidung der Glieder eines aus mehren kleinern zusammengesetzten Satzes in einem längeren Aufsatze. Denn die Puncte sollen nur die bedeutendern Glieder oder die Hauptsätze desselben von einander unterscheiden. — Das Punctiren und die punctirte Manier in der Verfertigung von Zeichnungen, Kupferstichen und Gemälden gehört eben so wenig hieher, als das astrologische Punctiren oder Auspunctiren, wodurch man die Zukunft gleichsam aus beliebig gesetzten Puncten herausrathen will, wahrscheinlich weil man die Sterne am Himmel auch als Puncte einer verborgnen Schrift betrachtete. S. Astrologie.

Puppenspiel als eine Nachahmung des eigentlichen Schauspiels, welches unmittelbar von Menschen aufgeführt wird, während jenes nur durch menschenähnliche Figuren vermittelt wird, denen ein verborgner Künstler Bewegung und Sprache leiht, ist wohl auch einer solchen Vervollkommnung fähig, daß es ein Geschmacksgegenstand werden kann. Es eignet sich aber doch bloß zur Aufführung von Possen oder Farcen, so wie zur Parodirung oder Travestirung des Tragischen ins Komische, also zur Aufführung von Tragikomödien. Die Tragödie selbst und das feinere Lustspiel verlangen durchaus den Menschen selbst als lebensvollen Darsteller menschlicher Charaktere und Handlungen. Eine Puppe hat schon in ihrer Ge-

stalt etwas Possirliches an sich, weil sie doch nur eine Nachäffung des Menschen ist. Daher spielen auch Kinder als kleine Aeffchen eben so gern selbst mit Puppen, als sie Puppenspiele anschauen.

Purismus (von purus, rein), überhaupt ist das Streben nach Reinheit (physischer und moralischer), besonders aber das Streben, eine Sprache rein d. h. frei von fremden Wörtern und Wortformen zu erhalten — an sich ein lobenswerthes Streben, weil durch die Aufnahme vieler Fremdlinge das ursprüngliche Gepräge der Sprache verwischt wird, und weil jedes Volk seine Sprache als ein ihm angebornes Heiligthum treu bewahren soll. Die Puristen haben aber freilich die Sache oft übertrieben und sind durch Bildung ungeschickter heimischer Wörter statt der aufgenommenen, gleichsam eingebürgerten, Fremdlinge lächerlich geworden. Darum hat man sie nicht Sprachreiniger, sondern Sprachfeger genannt. Auch muß man hiebei wohl unterscheiden wissenschaftliche und Kunstwerke. In diesen (Gedichten und Reden) soll man allerdings nach möglichster Sprachreinigkeit streben, weil sie zur Bildung des Geschmacks dienen. In jenen aber, die nur zur Bildung des Verstandes dienen, muß es stets erlaubt sein, das fremde Wort, wenn es den Begriff kürzer und bestimmter bezeichnet, dem heimischen vorzuziehn.

Pusillanimität ist Kleinmüthigkeit; jedoch denkt man dabei mehr an ein kleinliches Gemüth (pusillus animus) als an kleinen Muth. S. Gemüth und Muth.

Putzkunst s. Kosmetik.

Pyrolatrie (von πυρ, das Feuer, und λατρεια, der Dienst) ist Feuerdienst oder Feuerverehrung. S. Feuer.

Pyrotechnik s. Phototechnik.

Pyrrho oder **Pyrrhon** von Elis (Pyrrho Eleus s. Eliensis) ist einer der berühmtesten Philosophen des Alterthums, indem er gewöhnlich als Stifter der skeptischen Philosophenschule betrachtet wird; weshalb auch die Skeptiker oft Pyrrhonier und der Skepticismus selbst Pyrrhonismus genannt wird. Doch ist diese Ansicht nicht ganz richtig. Denn erstlich gab es schon vor P. Philosophen, welche sich bald mehr bald weniger skeptisch äußerten (gleichsam Pyrrhonier vor P.) z. B. die Sophisten und in speculativer Hinsicht selbst Sokrates; weshalb auch die Pyrrhonier als Sokratiker angesehn sein wollten. Zweitens war der Skepticismus des P. noch kein völlig durchgeführter oder consequenter; weshalb auch manche Skeptiker gegen die Bezeichnung als Pyrrhonier protestirten. Drittens endlich kann man nicht sagen, daß die Skeptiker seit P. eine ununterbrochene Philosophenschule, gleich andern dogmatischen Schulen, gebildet hätten, da sie als Bekämpfer aller dieser Schulen und der in denselben fortgepflanzten Systeme selbst kein eignes System aufstellen

und in einer besondern Schule fortpflanzen konnten; weshalb auch die von P. angeblich gestiftete Schule bereits mit seinem Schüler und Nachfolger ausstarb. S. Timo und Skepticismus. Auch vergl. Sext. Emp. hyp. pyrrh. I, 7. Diog. Laert. IX, 70—4. Cic. de orat. III, 17. — Was nun den P. selbst betrifft, so war derselbe um das J. 376 vor Chr. geboren und starb um 288 im hohen Alter. Anfangs widmet' er sich der Malerkunst, nachher der Philosophie. Die nähere Veranlassung dazu ist nicht bekannt. Wahrscheinlich fand er, daß er zu jener Kunst nicht Talent genug hatte oder daß dieselbe den höhern Bedürfnissen seines denkenden Geistes keine Befriedigung gewährte. Es kann auch wohl sein, daß die in seiner Vaterstadt von Phädo (s. d. Nam.) gestiftete elische Philosophenschule für ihn wenigstens ein äußerer Antrieb zum Studium der Philosophie wurde. Wer aber seine eigentlichen Lehrer in der Philosophie gewesen, ist ungewiß, da Einige einen gewissen Klinomach, Andre einen Sohn des Stilpo, Namens Bryso oder Dryso, noch Andre den Demokritiker Anaxarch als P.'s Lehrer nennen. Mit diesem soll er sich auch an Alexander's Heereszug nach Asien angeschlossen und sowohl mit den Gymnosophisten in Indien als mit den Magiern in Persien Bekanntschaft gemacht haben. Diog. Laert. IX, 61. Euseb. praep. evang. XIV, 18. Welchen Einfluß dieß auf seine Geistesbildung gehabt, lässt sich nicht nachweisen. Daß aber Demokrit's Schriften dazu beigetragen haben mögen, seinem Philosophiren eine skeptische Richtung zu geben, ist nicht unwahrscheinlich; und ebendaraus wird begreiflich, warum er im Homer vorzüglich diejenigen Stellen bewunderte, welche derselben Richtung zu entsprechen schienen. Denn viele Philosophen der griechischen Schulen fanden in jenem Dichter eine Bestätigung ihrer Ansichten und beriefen sich daher gern auf seine Gedichte, wie manche christliche Philosophen auf die Bibel. Diog. Laert. IX, 67. Sen. ep. 88. Dagegen ist die Sage, daß Alexander den P. habe hinrichten lassen, weil er von demselben die Hinrichtung eines persischen Satrapen verlangte, schon darum unglaublich, weil jener König weit früher als P. (nämlich 323 v. Ch.) starb. Man hat überhaupt von diesem Philosophen viel Fabelhaftes erzählt, z. B. daß er wegen seines Zweifels an der objectiven Gültigkeit unsrer Vorstellungen und wegen seiner Gleichgültigkeit gegen Vergnügen und Schmerz keinem Wagen und keinem wüthenden Hunde ausgewichen, und auf die tiefsten Abgründe zugegangen sei, desgleichen mit abwesenden Freunden als mit gegenwärtigen gesprochen habe rc. — lauter Mährchen, welche die blinden Dogmatiker erfanden, um den ihnen lästigen Skeptiker lächerlich zu machen; wenn man auch zugeben mag, daß er sich zuweilen im Nachdenken

bis zur Vergessenheit oder Nichtachtung seiner Umgebungen verloren habe. Die bessern Schriftsteller rühmen eben so sehr seinen Geist als seinen sittlichen Charakter. Auch stand er bei seinen Mitbürgern in solcher Achtung, daß sie nicht nur ihm selbst das Amt eines Oberpriesters anvertrauten, sondern auch um seinetwillen alle Philosophen in Elis von den öffentlichen Abgaben befreiten. **Diog. Laert. IX, 64.** — Die Darstellung seiner Philosophie ist vornehmlich darum schwierig, weil er dieselbe nur mündlich mittheilte und daher kein einziges schriftliches Denkmal derselben für die Nachwelt hinterlassen hat. **Diog. Laert. I, 16. IX, 102.** Nimmt man aber die darauf bezüglichen Nachrichten der alten Schriftsteller zusammen, so scheint P. sich darauf beschränkt zu haben, daß er 1. in speculativer Hinsicht die Unbegreiflichkeit oder Unerkennbarkeit der Dinge (*ακαταληψια*) durch Bestreitung jeder dogmatischen Philosophie mittels einander entgegenstehender Gründe (*δια την αντιλογιαν*) darzuthun suchte und ebendaraus die Ungewißheit der menschlichen Erkenntniß folgerte, mithin die Zurückhaltung des Beifalls (*εποχη*) als diejenige Gemüthsstimmung betrachtete, welche dem Weisen in Bezug auf die Theorie einzig und allein gezieme; daß er aber 2. in praktischer Hinsicht nach einer gewissen Unempfindlichkeit des sinnlichen Gefühls (*απαθεια*) strebte, dabei jedoch den unbedingten Werth der Tugend als höchsten Gutes (*τελος*) mit welchem verglichen alles Uebrige werthlos oder gleichgültig (*αδιαφορον*) sei, vermöge seines sittlichen Gefühls anerkannte, ohne sich auf eine tiefere oder wissenschaftliche Begründung des Moralischen einzulassen, indem er eine solche nach seiner skeptischen Denkart für unmöglich hielt und daher auch im Leben selbst den Erscheinungen und der eingeführten Sitte zu folgen rieth. **Diog. Laert. IX, 61. 62. 105. 106. Cic. acad. II, 42. de fin. II, 11. 13. III, 3. 4. IV, 16. de off. I, 2.** Wenn nämlich in der ersten Stelle berichtet wird, P. habe gelehrt, es sei nichts weder schön (anständig) noch häßlich (schändlich) weder gerecht noch ungerecht, und so sei auch in allen Dingen nichts der Wahrheit nach (*μηδεν ειναι τη αληθεια*) noch irgend etwas mehr dieses als jenes (*μαλλον τοδε η τοδε*): so ist dieß bloß auf die wissenschaftliche Theorie zu beziehn, wie aus den übrigen Stellen und den darin angeführten Zeugnissen Timo's und Aenesidem's erhellet. Wenn aber in der letzten Stelle gesagt wird, die Meinung P.'s sei längst verworfen (**jam pridem explosa**): so muß man diese rhetorische Floskel nicht so genau nehmen, da zu und nach Cicero's Zeiten der Pyrrhonismus noch immer seine Vertheidiger fand. — Uebrigens vergl. noch: **Jac. Arrhenii diss. de philosophia pyrrhonia.** Upsal, 1708. 4. — **Godofr.**

Plouequeti diss. de epoche Pyrrhonis. Tübing. 1758. 4. — Joh. Gli. Münchii diss. de notione et indole scepticismi, nominatim Pyrrhonismi. Altdorf, 1797. 4. — Jac. Bruckeri obs. de Pyrrhone a scepticismi universalis macula absolvendo; in den Miscell. Lipss. T. V. p. 236. und vermehrt in Dess. Miscell. hist. philos. p. 1 ss. — Chsti. Vict. Kindervateri adumbratio quaestionis, an Pyrrhonis doctrina omnis tollatur virtus. Lpz. 1789. 4. — Die Schriften, welche vom Skepticismus überhaupt handeln, lassen sich meist auch über P. aus. — Wegen der Frage, ob von diesem Philosophen bereits aufgestellt worden die 10 skeptischen Argumente s. d. Art. selbst. — Als Schüler P.'s werden von Diogenes L. (IX, 67—9) bloß Philo von Athen, Eurylochus von unbekannter Herkunft, Hekatäus von Abdera, Nausiphanes von Tejos und Timo von Phlius genannt. Der Letzte war der berühmteste von Allen. S. d. Nam.

Pyrrhonier und Pyrrhonismus s. den vor. Art.

Pythagoras von der Insel Samos (Pythagoras Samius) geb. um 584 und gest. um 504 vor Chr. nach den wahrscheinlichsten Angaben und Berechnungen. Da sein Vater Demarat (nach Andern Marmak oder Mnesarch) ein Kaufmann (nach Andern ein Steinschneider, vielleicht beides) war, so nahm ihn derselbe mit sich auf einer Handelsreise nach Italien. Vielleicht erweckte dieß eben so sehr seine Reiselust als seine Wissbegierde. Denn P. soll große Reisen nach Aegypten, Palästina, Phönicien, Chaldäa, Persien, Indien und selbst nach Gallien gemacht haben, um überall Kenntnisse einzusammeln. Vornehmlich soll er in Aegypten lange Zeit (nach Einigen 22 Jahre) gelebt haben und von den dortigen Priestern nach und nach in alle Geheimnisse ihres Ordens eingeweiht worden sein. Da jedoch von keinem alten Philosophen so viel gefabelt worden, als von diesem, so muß dahin gestellt bleiben, was es mit allen diesen angeblichen Reisen des P. für eine Bewandniß habe, und welchen Einfluß dieselben auf die Ausbildung seines Geistes und vorzüglich auf die Gestaltung seines philosophischen Systems gehabt haben mögen. Daß ihm die Lehren der früher entstandnen ionischen Philosophenschule nicht unbekannt geblieben seien, lässt sich schon aus der Lage der Insel Samos an der Küste Joniens nicht weit von Milet, dem ursprünglichen Sitze dieser Schule, mit Wahrscheinlichkeit folgern. Es werden aber auch von Manchen Thales, Pherecydes, Anaximander und ein gewisser Hermodamas ausdrücklich als seine Lehrer genannt. Mit dem Zweiten scheint er allerdings in genauern Verhältnissen gestanden zu haben. Diog. Laert. I, 117—20. VIII, 2. Darum ist man aber doch nicht berechtigt, den Phere-

cydes als den eigentlichen Urheber der italisch-pythagorischen Schule zu betrachten. — Als P. von seinen Reisen nach Hause zurückgekehrt war, soll er zwar schon hier einige Zeit gelehrt, bald darauf aber sein Vaterland (entweder weil es von dem Tyrannen Polykrates unterdrückt oder weil es sammt den benachbarten Küstenländern überhaupt durch bürgerliche Unruhen und auswärtige Feinde zerrüttet war) gänzlich verlassen und sich wieder nach Italien begeben haben. Hier ließ er sich zu Kroton, einer griechischen Pflanzstadt an der süditalischen Küste, in einem Alter von ungefähr 40 Jahren nieder, und stiftete eine Schule, die man sowohl die italische (neuerlich auch die dorische, weil in Unteritalien oder Großgriechenland meist Dorier wohnten und daher ihr Dialekt herrschend war) als auch die pythagorische genannt hat. Die letztere Benennung ist wohl richtiger, wenigstens bestimmter, da bald nachher Xenophanes noch eine andre italische Philosophenschule, die eleatische, begründete. S. beide Namen. Von der Wirksamkeit des P. in seinem neuen Vaterlande werden nun ganz außerordentliche Dinge erzählt. Seine schöne männliche Gestalt, sein äußerer Anstand, seine kräftige Beredtsamkeit, seine ungemeinen Kenntnisse, sein sittlicher Charakter, vielleicht auch sein religioser Enthusiasmus, erwarben ihm eine Menge von Anhängern, Bewunderern und Verehrern. Zuerst wandt' er sich mit seinen Vorträgen an die, alles Neue begierig ergreifende, Jugend in den Gymnasien und an andern öffentlichen Oertern zu Kroton. Dann erhielt er vom Senate nicht nur die Erlaubniß, vor ihm selbst zu reden, sondern auch den Auftrag, sich mit seinen Reden an die erwachsenen Bürger und selbst an die Frauen zu wenden. Dadurch wurden die Jünglinge mit dem lebendigsten Eifer für Wissenschaft und Tugend erfüllt; die Männer entsagten der Schwelgerei und entließen ihre Buhlerinnen; die Frauen aber legten sogar ihren Schmuck und ihre kostbarsten Gewänder als überflüssige Zierrathen ab und im Tempel der Juno nieder — unstreitig das größte von allen Wundern, die P. außerdem noch in großer Menge verrichtet haben soll. Vom Senate erhielt er deshalb öffentliche Danksagungen; und die Krotoniaten überhaupt verehrten ihn wie ein höheres Wesen; ja Einige hielten ihn selbst für einen Gott, der vom Himmel gekommen, um die Menschen zu belehren und zu beseligen. (Daher die Fabel von der goldnen Hüfte des P., woran man in seiner Person den Apollo erkannt haben wollte, und ebendaher die Benennung Pythagoras-Apollon). Daß P. in der Philosophie, der Mathematik, der Naturwissenschaft, der Heilkunde und der Tonkunst Kenntnisse und Fertigkeiten besaß, die für jene Zeit außerordentlich sein mochten, lässt sich wohl nicht bezweifeln. Daher werden ihm auch mehre Erfindungen oder Entdeckungen beigelegt, z. B. der pythagori-

sche Lehrsatz (magister matheseos — das geometrische Theorem von der Gleichheit des Quadrats der Hypotenuse und der Quadrate der beiden Katheten im rechtwinkeligen Dreiecke, für dessen Erfindung P. den Göttern eine Hekatombe dargebracht haben soll) die pythagorische Tafel (abacus pythagoricus — eine Rechentafel, welche das Einmaleins in einem eingeschlossenen Viereck enthielt) der pythagorische Kanon (monochordum pythagoricum — ein Instrument von einer Saite zur Messung der musikalischen Intervallen — worauf sich auch der harmonische Dreiklang = trias harmonica — bezieht, welchen P. zuerst bemerkt haben soll, indem er vor einer Schmiede vorbeiging und den verschiednen Klang dreier Hämmer wahrnahm, die zufällig so zusammenstimmten, daß zwei die Terze und die Quinte von dem Klange des dritten als dem Grundtone hören ließen — si fabula vera est) die pythagorische Leier (lyra s. octochordum pythagoricum — ein Instrument von acht nach einer gewissen Tonleiter gestimmten Saiten, welches nach dem Tode des P. in Erz gegraben und im Tempel der Juno zu Samos aufbewahrt worden sein soll). Durch jene Kenntnisse und Fertigkeiten mag es ihm auch wohl gelungen sein, nicht nur manche damal für unheilbar gehaltene Krankheit zu heilen, sondern auch andre von seinen Zeitgenossen angestaunte Wirkungen hervorzubringen, zu welchen man dann wie gewöhnlich noch andre Wunderwerke, Weissagungen u. d. g. hinzudichtete. Außerdem mag P. selbst durch seine Kleidung, welche der Kleidung der ägyptischen Priester ähnlich war, durch seine strenge Lebensart, wozu auch die gänzliche Enthaltung von Fleischspeisen gehörte, durch seine kurzen und räthselhaften Aussprüche, die oft etwas Orakelmäßiges an sich hatten, so wie durch sein ganzes äußeres Benehmen, vornehmlich aber durch diejenigen seiner Schüler, die mit ihm zu einem vertrauteren Bunde verknüpft waren — s. die nächstfolgenden Artikel — viel Einfluß auf seine Zeitgenossen gewonnen haben, ungeachtet man darum nicht berechtigt ist, ihn für einen listigen Betrüger zu erklären, der aus Eigennutz und Herrschsucht nach solchem Einflusse strebte. Vielmehr ist man durch so viel einstimmige Zeugnisse des Alterthums in Bezug auf den ehrwürdigen Charakter des P. wohl berechtigt, ihm überall die besten Absichten zuzutrauen, wenn auch uns so fern von ihm Stehenden die Mittel, deren er sich zur Erreichung derselben bediente, zum Theil etwas seltsam oder abenteuerlich erscheinen. Daß ein solcher Mann aber auch Feinde oder Widersacher hatte, ist aus dem natürlichen Gange der menschlichen Dinge sehr begreiflich. Dieß veranlasste auch zuletzt seinen Untergang, wiewohl sich weder die Zeit noch die Art seines Todes genau bestimmen lässt. Einige lassen ihn seinen Tod zu Kroton bei derselben Verfolgung finden, die den

von ihm gestifteten Bund oder Orden betraf. S. pythagorischer Bund. Andre lassen ihn nach Metapont fliehen und daselbst ermordet werden oder sich selbst entleiben oder in einem Musentempel verhungern. Noch Andre lassen ihn, früher oder später, auf andre Weise, sogar in einer Schlacht auf der Insel Sicilien, sterben. Nach seinem Tode errichtete man ihm Bildsäulen, verwandelte sein Haus zu Kroton in einen Tempel der Ceres, rief ihn selbst als einen Gott bei Betheuerungen an, oder berief sich auch wohl auf sein Wort statt aller Beweise. Hierauf bezieht sich das bekannte Ipse dixit. S. d. Formel und Cic. N. D. I, 5. — Die Frage, ob P. bloß mündlich gelehrt oder etwas Schriftliches hinterlassen habe, war schon im Alterthume streitig, wie man aus Diogenes L. (VIII, 6.) sieht. Dieser bejaht das Letztere und beruft sich dabei auf das Zeugniß Heraklit's, der in seinen Schriften ausdrücklich von Schriften des P. rede. Auch führt er selbst mehre Schriften desselben an, z. B. drei Bücher oder Bände (*συγγραμματα*) mit den Titeln: *παιδευτικον, πολιτικον, φυσικον* — so daß also dieselben von der Erziehung, vom Staate, und von der Natur gehandelt haben würden — ferner eine Schrift vom Weltganzen in epischer Form (*περι του ὁλου εν επεσι*) eine heilige Rede in derselben Form (*ἱερος λογος*) Schriften von der Seele, der Gottesfurcht ꝛc. Die Echtheit derselben ist aber zweifelhaft; auch ist keine mehr davon übrig. Was jetzt noch unter dem Namen des P. vorhanden ist, kann schwerlich für echt gelten. Dahin gehört 1. das sog. goldne Gedicht. S. Pythagorae aurea carmina (*χρυσα επη*) una cum Timaeo Locr., Ocello Luc. et Malcho (Porphyrio) de vita Pyth. ed. Conr. Rittershusius. Altd. 1610. 8. Desgleichen in den Ausgaben der Gnomiker (s. d. W.). Auch hat Schier eine Handausgabe (Lpz. 1750. 8.) und Gleim eine deutsche Uebersetzung (Halberst. 1786. 8.) von diesen Sprüchen besorgt. Da dieselben auch andern Pythagoreern beigelegt werden, so hat die ganze Sammlung, in der sich übrigens mancher echt pythagorische Spruch befinden mag, wahrscheinlich einen Pythagoreer nach den Zeiten des Plato und des Aristoteles, die sie nicht erwähnen, zum Urheber. — 2. Pythagorae sacra symbola (*ἱερα αποφθεγματα*). Von diesen heiligen, zum Theil in ein mystisches Dunkel gehüllten und daher oft sehr räthselhaften Aussprüchen, die man ebenfalls in den Ausgaben der Gnomiker findet, gilt ungefähr dasselbe. — 3. Pythagorae sphaera divinatoria de decubitu aegrotorum. Dieses medicinische Werk findet man unter den Werken des Apulejus, der es ins Lat. übersetzt hat. Vergl. Casp. Barthii adverss. XXX, 7. — 4. Pythagorae epistolae; in Th. Galei opuscula myth. phys. et eth. (Amsterd. 1688. 8.) unter den

Fragmenta ex quorumdam Pythagoreorum libris p. 735 ss und im 1. Th. von J. C. Orellii collectio epp. grr. Lpz. 1815. 8. — Ueber die Echtheit dieser und andrer Werke der ältern Pythagoreer vergl. Rich. Bentleji diss. de Phalaridis, Themistoclis, Socratis, Euripidis, aliorumque [etiam Pythag.] epp. Lat. ed. J. D. a Lennep. Gröningen, 1777. 8. und Ejusd. opuscc. philoll. Lpz. 1781. 8. desgleichen eine Abh. von Meiners über die Echtheit einiger pythagorischer Schriften (in der philol. Biblioth. B. 1. St. 5.) und von den Geschichtschreibern des P., seiner Schule und seiner Philos. (in Dess. Gesch. der Wiss. in Griechenl. und Rom. S. 187 ff.) nebst Tiedemann's Bemerkung über die Echtheit einiger pythagoreischer Schriften (im deut. Mus. v. J. 1778. St. 8.) und Dess. erste Philosophen Griechenlands. S. 188 ff. — Jemehr es aber an eignen und echten Schriften des P. fehlt, aus welchen als ersten Quellen die Kenntniß seiner Philosophie zu schöpfen wäre, desto mehr hat man in ältern und neuern Zeiten über P. und seine Philosophie geschrieben. Dahin gehören: Jamblichi de vita pythagorica lib. Gr. cum vers. lat. Ulr. Obrechti notisque suis ed. Ludol. Küster. Acc. Malchus s. Porphyr. de vita Pythagorae, cum notis Luc. Holstenii et Conr. Rittershusii; itemque Anonymus ap. Phot. de vita Pyth. Amsterd. 1707. 4. N. A. von Gli. Kießling. Lpz. 1815—6. 2 Thle. 8. (Mit diesen 3 ältern Schriftstellern ist auch zu verbinden Diog. Laert. VIII, 1—50.). — Hamberger de vita et symbolis Pythagorae. Wittenb. 1678. — Schraderi diss. de Pythagora, in qua de ejus ortu, praeceptoribus et peregrinationibus agitur. Lpz. 1707. 4. — Mr. Dacier, la vie de Pythagore, ses symboles, ses vers dorés; la vie d'Hiérocles et ses commentaires sur les vers de P. Par. 1706. 2 Bde. 12. — Vies d'Epicure, de Platon et de Pythagore, par M... Amst. 1752. 12. — Eilschov's historisch-kritische Lebensbeschreibung des Weltweisen Pythagoras. Aus dem Dän. von Philander von der Weistritz. Kopenh. 1756. 8. — Zinserling's Pythagoras-Apollon. Lpz. 1808. 8. (Mehr historischer Roman als Geschichte). — Da die Zeitrechnung in Bezug auf das Leben und die Schule des P. sehr schwierig ist und auf andre historisch-philosophische Untersuchungen Einfluß hat, so sind hierüber besonders folgende Schriften zu bemerken: Guil. Loydii diss. de chronologia Pythagorae. Lond. 1699. 8. — Henr. Dodwelli exercitatt. II. de aetate Phalaridis et Pythagorae. Lond. 1699—1704. 8. zu verbinden mit Dess. diss. de veteribus Graecorum et Romanorum cyclis. Orf. 1701. (besonders sect. 12. p. 137.). — De la Nauze, prem. diss. sur

Pythagore, où l'on fixe le tems, auquel ce philosophe a vécu; sec. diss. sur P., où l'on prouve la réalité d'un discours attribué à ce philosophe; beide im 14. B. der Mém. de l'acad. des inscr. — Freret, observations sur la généalogie de Pythagore et sur l'usage chronologique, que l'on en a tiré pour déterminer l'époque de la prise de Troye; und Dess. recherches sur le tems, auquel P. fondateur de la secte italique peut avoir vécu; beide ebendaselbst. Es sind aber auch diese 4 Abhh. zum Theil ins Deut. übers. zu finden in Hissmann's Magaz. B. 2. und zu vergleichen mit Meiners's Gesch. der Wiss. in Griechenl. und Rom (Th. 1. S. 304 ff.) wo sie dem Inhalte nach geprüft sind. Desgleichen hat Jackson in seinen chronological antiquities (Vol. 2. p. 374 ss.) Untersuchungen über diesen schwierigen Gegenstand angestellt. — Wegen andrer einzeler Puncte aber sowohl im Leben als in der nachher darzustellenden Lehre des P. sind noch folgende besondre Schriften zu vergleichen: Buddei diss. de peregrinationibus Pythagorae. Jena, 1692. 4. Auch in Dess. analecta hist. philos. — Dresigii commentat. de alba stola Pythagorae. Lpz. 1736. 4. — J. J. a Melle diss. (praes. C. G. Müller) apotheosis philosophorum graecorum, speciatim Pythagorae. Jena, 1742. 4. — Jöcheri prol. de Pythagorae methodo philosophiam docendi. Lpz. 1741. 4. — Syrbii Pythagoras intra sindonem noscendus s. historica in physicam pythagoricam introductio. Jena, 1702. 8. (Σινδὼν bedeutet eigentlich eine feinere Art von Leinewand, hier aber einen Vorhang, durch welchen P. beim Vortrage sich und seine vertrauteren Schüler von den übrigen abgesondert haben soll — wahrscheinlich auch eine Fabel). — Bruckeri convenientia numerorum Pythagorae cum ideis Platonis; in Dess. miscell. hist. philos. (Wegen der pythagorischen Zahlenlehre vergl. auch die Artikel Moderat und Nikomach). — Kochii diss. Unum, theologiae pythagoricae compendium. Helmst. 1710. — Mich. Mourges, plan théologique du pythagorisme et des autres sectes. Toulouse, 1712. 8. — Doederlini animadversiones historico-criticae de Thaletis et Pythagorae theologica ratione. (s. l.) 1750. 8. — Ambrosii Rhodii dial. de transmigratione animorum pythagorica. Kopenh. 1638. 8. — Paganinus Gaudentius de pythagorica animarum transmigratione. Pisa, 1641. — Essay on transmigration in defence of Pythagoras. Lond. 1662. — Guil. Irhovii de palingenesia veterum s. metempsychosi sic dicta pythagorica ll. 3. Amsterd. 1733. 4. (Vergl. auch den Art. Seelenwanderung. Daß P. behauptet habe, seine eigne Seele sei schon durch drei Körper gewandert, er habe also bereits dreimal auf der Erde gelebt, nämlich als Aetha-

lides, Sohn des Hermes, als der Trojaner Euphorbos, der von Menelaos getödtet wurde, und als Pyrrhos von Delos, gehört wohl auch zu den späterhin von den Pythagoreern erfundenen Mährchen). — Marci Mappi diss. (praes. Jac. Schaller) ethica pythagorica. Straßb. 1653. wiederholt in Windheim's fragmenta hist. philos. — Omeisii ethica pythagorica. Altdorf, 1693. 8. — Bernii arcana moralitatis ex Pythagorae symbolis collecta. Ferrara, 1669. Frkf. a. M. 1687. — Buddei diss. de καθαρσει pythagorico-platonica. Halle, 1701. 4. Auch in Dess. analecta hist. philos. — Roth de examine conscientiae pythagorico vespertino. Lpz. 1780. 4. — Schilteri diss. de disciplina pythagorica; bei Dess. manuductio philos. mor. Jena, 1676. 8. — Sonntagii diss. de similitudine nostri cum deo pythagorico-platonica. Jena, 1699. 4. — Schneideri diss. de ανοδῳ s. ascensu hominis in deum pythagorico. Halle, 1710. 4. — Neuerlich hat auch Böckh in seinen Schriften über Philolaos (s. d. Namen) die pythagorische Philosophie aufzuklären gesucht. Desgleichen hat Heinr. Ritter eine Geschichte der pythagorischen Philosophie (Hamb. 1826. 8.) geschrieben, worin zuerst von den Lebensumständen des P. und dann von seinen oder seiner Schule philosophischen Lehren gehandelt wird. Es ist aber damit Ernst Reinhold's Beitrag zur Erläuterung der pythagorischen Metaphysik (Jena, 1827. 8.) zu vergleichen, worin die etwas zu gewagten Hypothesen R.'s einer genauern Prüfung unterworfen werden; desgl. Amadei Wendt comment. de rerum principiis secundum Pythagoreos. Lpz. 1827. 8. — Wenn man nun die so verschiednen Ansichten und Darstellungen der pythagorischen Philosophie in diesen und andern Schriften (wozu natürlich auch die größern Werke über die Gesch. der Philos. von Brucker, Buhle, Tennemann, Tiedemann u. A. gehören) in Erwägung zieht: so kommt man am Ende auf das traurige Ergebniß, daß wir eigentlich gar nichts Zuverlässiges von jener Philosophie wissen. Die Ursache davon ist, daß 1. von P. selbst keine Schriften mehr vorhanden sind, wenigstens nicht solche, die man für echt halten dürfte; daß 2. auch die Schriften der ältern Pythagoreer meist verloren gegangen oder doch in Ansehung ihrer Echtheit eben so zweifelhaft sind; daß 3. die Pythagoreer selbst, besonders die spätern, deren Schriften noch zum Theil existiren, unter einander uneinig über die wahre Lehre des P. waren, wovon der Grund wieder theils in den eben angeführten beiden Umständen, theils darin lag, daß P. sich gegen seine vertrautern und bewährtern Schüler anders als gegen die übrigen erklärte, und daß die Pythagoreer trotz ihrer großen Verehrung gegen den Stifter ihrer Schule doch

nicht alle so sklavisch an dessen Lehre hingen, um sich gar keine Veränderungen oder Umgestaltungen derselben zu erlauben; und daß endlich 4. die alten Schriftsteller überhaupt, welche von der pythagorischen Philosophie Nachricht geben, selten das, was P. selbst lehrte, von der Lehre seiner Schüler oder Nachfolger unterscheiden, sondern meist im Allgemeinen, folglich unbestimmt, von der Lehre der Pythagoreer sprechen. Und da dieß auch Aristoteles thut, so beweist dieser Umstand, daß man schon zu seiner Zeit nicht mehr recht wusste, was P. selbst eigentlich gelehrt hatte. Bei so bewandten Umständen kann jede Darstellung der pythagorischen Philosophie, und so auch die folgende, nur auf einen niederen Grad der Wahrscheinlichkeit Anspruch machen. — Am übereinstimmendsten sind jedoch die Nachrichten der Alten darüber, daß P. bei seinem Philosophiren von mathematischen und insonderheit arithmetischen Principien ausgegangen sei; weshalb man auch seine Philosophie oft eine philosophische Zahlenlehre (arithmetica philosophica) genannt hat. Wahrscheinlich gab dazu die Bemerkung Anlaß, daß alles in der Welt zählbar und messbar ist; woraus man, freilich etwas übereilt, folgerte, daß die Principien der Zahl und des Maßes auch die Principien der Dinge selbst sein müssten. Aristot. metaph. I, 5. XIV (XII. ed. Vall.) 3. Sext. Emp. hyp. pyrrh. III, 152 ss. adv. math. IV, 2 ss. X, 288 ss. Stob. ecl. I. p. 289 ss. Heer. Cic. acad. II, 37. Daß man dabei auch auf die Musik reflectirte, indem man in den Zahlen die Eigenschaften und Verhältnisse harmonirender Töne zu sehen glaubte, ist schon an sich wahrscheinlich, wenn es auch nicht Aristoteles in der zuerst angeführten Stelle ausdrücklich sagte. Indessen bleibt es immer zweifelhaft, ob P. und seine treuern Schüler meinten, daß alles aus Zahlen hervorgehe (ex numeris et mathematicorum initiis proficisci volunt omnia — wie Cicero a. a. O. von den Pythagoreern sagt) oder daß alles nicht aus, sondern bloß nach der Zahl d. h. nach arithmetischen Verhältnissen entstehe (*ουκ εξ αριθμου, κατα δε αριθμον παντα γιγνεσθαι, ότι εν αριθμῳ ταξις πρωτη, ἧς μετουσια και εν τοις αριθμητοις πρωτον τι και δευτερον και τ' αλλα ἑπομενως τετακται* — wie die Pythagoreerin Theano in einem von Stobäus [ecl. I. p. 302.] aufbewahrten, obwohl in Ansehung der Echtheit auch bezweifelten, Bruchstück ihrer Schrift über die Gottseligkeit, von Pythagoras selbst sagt). Eben so zweifelhaft ist es, ob jene philosophische Zahlenlehre eigentlich oder bildlich (symbolisch als Hülle andrer Ideen) aufzufassen sei, wie manche Neupythagoreer behaupteten, z. B. Moderat und Nikomach. So viel ist indessen gewiß, daß in derselben die Monas und die Dyas eine große Rolle spielten, obgleich problematisch, was darunter zu verstehen sei.

Wahrscheinlich aber sollten jene beiden Ausdrücke nicht bestimmte Zahlen (1 und 2) sondern bloß die Einheit und die Vielheit, überhaupt oder unbestimmt gedacht, bedeuten. Wenigstens deutet der Ausdruck *αοριστος δυας* (unbestimmte Zweiheit) von welcher *αἱ ὡρισμεναι δυαδες* (die bestimmten Zweiheiten) unterschieden werden, darauf hin. **Sext. Emp. adv. math. X, 261 ss. Diog. Laert. VIII, 25.** In der That kann man wohl sagen, daß nicht nur alle Zahlen, sondern auch alle Linien, Flächen und Körper, überhaupt alle Dinge, die wir in Raum und Zeit wahrnehmen, dem Begriffe nach aus Einheit und Vielheit hervorgehen. Denn wir denken sie alle als ein Vieles, das zugleich Eines ist. Wieferne wir aber ein Vieles als Eines denken, bestimmen wir die Vielheit durch Einheit. Daher konnte man auch nach jener Ansicht sagen, die Monas sei das thuende oder active (bestimmende) die Dyas aber das leidende oder passive (bestimmt werdende) Princip. **Sext. Emp. adv. math. X, 277.** (*ὁθεν φασιν* — nämlich die Pythagoreer — *εν ταις αρχαις ταυταις τον μεν του δρωντος αιτιου λογον επεχειν την μοναδα, τον δε της πασχουσης ὑλης την δυαδα*). Nach **Aristot. phys. I, 4** lehrten auch Einige das Verhältniß um und sagten, Zwei thue, Eins leide (*τα δυο μεν ποιειν, το δε ἑν πασχειν* — wobei sich kaum etwas Vernünftiges denken lässt). Nach **Aristot. metaph. I, 5. coll. phys. III, 4.** gab es aber auch Pythagoreer, welche das Gerade oder Gleiche und das Ungerade oder Ungleiche (*το αρτιον και το περιττον*) ferner das Endliche oder Begränzte und das Unendliche oder Unbegränzte (*το πεπερασμενον και το απειρον*) für die Principien oder Elemente der Zahlen und so auch der übrigen Dinge erklärten. Ja nach **Plut. de plac. ph. I, 3. 7. coll. Stob. ecl. I. p. 58. 300. ed. Heer.** erklärte **Pythagoras** selbst die Monas auch für den ordnenden Verstand oder Gott als das Princip des Guten, die Dyas aber für die sichtbare Welt oder die Materie als das Princip des Bösen — Erklärungen, die wohl erst später gemacht wurden, um Einstimmung zwischen jenem Philosophen und **Plato** zu erkünsteln. — Vermöge jener Einheit in der Vielheit stimmen nun auch nach der pythagorischen Lehre alle Dinge in der Welt auf das Genaueste zusammen; woraus eine (der irdischen analoge) himmlische Musik oder eine **Harmonie der Sphären** entsteht, indem sich alles um einen gemeinsamen Mittelpunct, das **Centralfeuer**, in wohlgefälligen Verhältnissen bewegt. **Aristot. de coelo II, 9. Sext. Emp. adv. math. IV, 6. X, 283. Stob. ecl. I. p. 864. Cic. N. D. III, 11.** Nach **Plut. de pl. ph. II, 1.** nannte P. zuerst das All der Dinge oder das Ganze, welches wir Welt nennen, *κοσμος* (Schmuck oder Ordnung) und zwar wegen seiner wohlge-

ordneten Einrichtung (εκ της εν αυτῳ ταξεως) — wiewohl diese Benennung von Andern (z. B. **Xenoph. memor. I, 1. §. 11.**) den Sophisten beigelegt wird. Nach **Aristot. metaph. I, 5.** nannten die Pythagoreer den ganzen Himmel oder das Weltall auch selbst eine Harmonie und eine Zahl. In Ansehung der Zusammensetzung und Bewegung desselben scheinen sie aber gleichfalls nicht einig gewesen zu sein. Daß sie die Welt als rund, weil dieß die vollkommenste Form sein sollte, mithin als begränzt dachten, und daß sie dieselbe aus 10 Sphären bestehen ließen, weil diese Zahl (die sie auch τετρακτυς nannten — s. Tetraktys) ebenfalls die vollkommenste sein sollte, leidet wohl keinen Zweifel. Da sie aber bloß 9 Sphären (Sternhimmel, fünf oder mit Zurechnung der Sonne und des Mondes sieben Planeten, und Erde) kannten oder wahrnahmen, so dichteten sie noch eine Gegenerde (αντιχθων) als eine dunkle und unsichtbare Sphäre hinzu, welche auch die Sonnen= und Mondfinsternisse bewirken sollte. Ob jedoch P. selbst schon diese Idee hatte, ist zweifelhaft. Eben so zweifelhaft ist, ob das Centralfeuer, welches die Pythagoreer auch den Heerd des Alls (ἑστια του παντος) das Maß der Natur (μετρον φυσεως) die Mutter der Götter (μητηρ θεων) das Haus oder die Wache des Zeus (Διος οικος, Διος φυλακη) nannten, ein besondres Feuer oder die Sonne sein sollte. Wahrscheinlich waren die Pythagoreer selbst nicht einig hierüber. Die gewöhnlichste Vorstellung dieser Schule vom Weltsysteme scheint jedoch die gewesen zu sein, daß man die Sonne als die erste Sphäre betrachtete, und hernach die Gegenerde, die Erde, den Mond, die fünf Planeten und den Sternhimmel folgen ließ; woraus dann die Bewegung der Erde von selbst folgte. Philolaus aber unterschied vielleicht zuerst die Sonne vom Centralfeuer, und stellte die Sonne so, daß Gegenerde, Erde, Mond, Sonne, 5 Planeten und Sternhimmel auf einander folgten. **Aristot. de coelo II, 13. Stob. ecl. I. p. 488.** Auch vergl. die unter Philolaus angeführten Schriften, und Mannert **de numerorum, quos arabicos vocant, vera origine pythagorica. Nürnb. 1801. 8.** — Das göttliche Wesen scheint P. nach einer im Alterthume herrschenden Vorstellungsart als Weltseele oder als ein ätherisch=feuriges Princip gedacht zu haben, welches die ganze Welt durchdringe, alles belebe, und von welchem die Menschen= und Thierseelen (**tamquam particulae aurae divinae**) abstammen; weshalb er auch eine Verwandtschaft zwischen diesen und jener annahm und meinte, die Natur sei voll von Dämonen d. h. Seelen höhern und niedern Ranges. An diese Theologie, Dämonologie und Psychologie knüpfte sich daher leicht die Theorie vom Einflusse höherer Wesen auf die Schicksale der Menschen, von der Vorherbestimmung und Vorher=

sagung dieser Schicksale (Mantik oder Divination) desgleichen von der Wanderung der Seelen durch verschiedne, sowohl menschliche als thierische, Körper (Metempsychose) so wie von der Fortdauer oder Unsterblichkeit der Seelen — wobei es jedoch wieder ungewiß bleibt, ob jene Wanderung bloß als Symbol dieser Unsterblichkeit oder als ein wirkliches Dogma zu verstehen, und ob P. in diesem Puncte seinen eignen Ansichten oder denen der ägyptischen Priester gefolgt sei. Herod. hist. II, 123. Aristot. de anima I, 2. 3. Sext. Emp. adv. math. IX, 127. Plut. de pl. ph. I, 3. 7. 8. II, 4. IV, 2. 4. 5. 7. V, 1. Diog. Laert. VIII, 23. 24. 27. 28. 30—3. Stob. ecl. I. p. 58. 158. 206—8. 300. 790—4. 862—8. 874—8. 892—4. 1044—6. 1104. Just. Mart. or. ad gentes p. 18. ed. Par. Cic. N. D. I, 11. tusc. I, 17. Lactant. inst. div. I, 5. — Was endlich die pythagorische Moral betrifft, so scheint zwar P. über sittliche Gegenstände viel gedacht, aber doch kein förmliches System aufgestellt, sondern die darauf sich beziehenden Vorschriften lieber in kurze, zum Theil auch räthselhafte, Sprüche eingekleidet, und es überhaupt bei seinen Schülern mehr darauf angelegt zu haben, sie durch eine streng geregelte Lebensweise in der Tugend zu üben, als von derselben wissenschaftlich zu belehren, so daß seine Moral mehr Ascetik als eigentliche Ethik war. Diese Ascetik nun scheint zunächst auf Bezähmung der sinnlichen Natur des Menschen (ἡμερωσις της φυσεως) die man auch eine Zurichtung oder Zubereitung (καταρτυσις) und eine Reinigung (καθαρσις) nannte, entfernt aber auf Verähnlichung des Menschen mit Gott (ὁμολογια προς το θειον) die man auch ein Aufsteigen zu Gott (ανοδος) nannte, abgezweckt zu haben. Doch beweisen die Erklärungen, daß die Tugend überhaupt eine Harmonie und die Gerechtigkeit insonderheit eine durchgängig gleiche oder gerade Zahl (αριθμος ισακις ισος) sei, so wie die Vergleichung des Guten mit dem Einen oder Begränzten und des Bösen mit dem Vielen oder Unbegränzten, daß P. oder wenigstens seine Anhänger ihre Gedanken über das Praktische auch mit ihrer speculativen Theorie in eine gewisse Einstimmung zu bringen suchten. Aristot. eth. nic. I, 4. II, 5. eth. eud. IV, 3. mag. mor. I, 1. Jambl. vita Pyth. §. 94. 137. protrept. c. ult. Diog. Laert. VIII, 17. 18. 22. 23. 33. Stob. ecl. II. p. 66. In der letzten Stelle wird dem P. insonderheit der berühmte Spruch: Folge Gott (ἑπου θεῳ) beigelegt. Diesen Spruch könnte man daher als das oberste Sittengesetz in der pythagorischen Moral betrachten, wenn die Frage nach einem solchen Gesetze nicht zu früh für diese Zeit wäre. — Daß P. das Wort φιλοσοφια zur Bezeichnung einer besondern Wissenschaft zuerst gebildet habe, ist sehr zweifelhaft, ob es wohl

möglich ist, daß er sich statt σοφος lieber φιλοσοφος nannte, weil Gott allein weise sei. Diog. Laert. I, 12. VIII, 8. Cic. tusc. V, 3. Auch vergl. Meiners's Gesch. der Wiss. in Griechenl. und Rom. B. 1. S. 118—20. — Eben so ungewiß ist, wer dem P. in der von ihm gestifteten Schule unmittelbar gefolgt sei, indem Einige dessen Schwiegersohn Aristäus, Andre dessen Söhne Telauges und Mnesarch, als Nachfolger nennen. S. diese Namen.

Pythagoreer heißen gewöhnlich alle Schüler oder Anhänger des Pythagoras. S. den vor. Art. Da es aber notorisch ist, daß dieser Philosoph verschiedne Arten oder Classen von Schülern hatte, so muß über diesen Gegenstand hier noch etwas gesagt werden. Zuvörderst haben Einige einen Unterschied gemacht zwischen Pythagorikern (Πυθαγορικοι) welche den P. selbst hörten, Pythagoreern (Πυθαγορειοι) welche von seinen Schülern unterrichtet wurden, und Pythagoristen (Πυθαγορισται) welche nur überhaupt Freunde oder Verehrer des P. waren, ohne zu seiner Schule zu gehören. Allein diese Eintheilung, nach welcher man Pythagoreer im weitern oder allgemeinen und im engern oder besondern Sinne unterscheiden müsste, rührt wohl erst aus einer spätern Zeit her, obgleich der Unterschied in der Sache selbst nicht ungegründet ist und sich daher bei allen Philosophenschulen wieder anbringen lässt. Weit älter und wahrscheinlich von P. selbst herrührend ist die Eintheilung seiner Schüler in Esoteriker, die auch Mathematiker (d. h. nicht bloß der Mathematik, sondern der Wissenschaft überhaupt Beflissene und in dieselbe tiefer Eingeweihte) und in Exoteriker, die auch Akustiker oder Akusmatiker (d. h. bloß Zuhörende, nicht Mitsprechende) geheißen haben sollen. Es war nämlich sehr natürlich, daß P. nicht sogleich jeden unter die Zahl seiner vertrautern Schüler aufnahm, daß er die Aufzunehmenden erst prüfte, und ihnen daher auch eine Zeit lang Stillschweigen (εχεμυθια) auferlegte. Daß aber diese Echemythie ein absolutes oder totales Stillschweigen gewesen und 2, 3, ja sogar 5 Jahre gedauert habe, ist wohl nicht glaublich. Eben so wenig ist es glaublich, daß die Pythagoreerinnen, welche hin und wieder erwähnt werden, zu den Esoterikern gehört haben sollten. S. Theano. — Die anderweiten Eintheilungen der Pythagoreer (z. B. in Theoretiker oder Physiker und in Praktiker, Politiker oder Nomothetiker, desgleichen in Sebastiker, Politiker und Mathematiker rc.) beruhen auf unsichern Angaben und sind auch von keiner besondern Bedeutung. In historisch-philosophischer Hinsicht aber sind noch die ältern und die neuern Pythagoreer zu unterscheiden. Vergl. pythagorischer Bund.

Pythagoriker s. den vor. Art.

Pythagorisch heißt alles, was sich auf Pythagoras, dessen Philosophie und Schule bezieht. S. Pythagoras und Pythagoreer, wo auch die pythagorischen Frauen erwähnt sind. Wegen der pythagorischen Schule aber vergl. noch besonders den folg. Art.

Pythagorischer Bund oder Orden wird zuweilen die ganze pythagorische Philosophenschule genannt. Dieser Name passt jedoch nur auf die älteste, von Pythagoras selbst gestiftete, Schule, welche die Form einer geschlossenen Gesellschaft hatte. Der Zweck derselben war auch nicht bloß wissenschaftlich oder theoretisch, sondern praktisch. Ihr Stifter wollte dadurch auf das Leben selbst einwirken. Er wollte nämlich erstlich dem Sittenverderben entgegenwirken, welches zu seiner Zeit in den griechischen Pflanzstädten Unteritaliens und Siciliens eingerissen war. Denn nicht bloß Sybaris (von welchem Orte die Wörter *συβαριζειν*, *συβαριτης* und *συβαριτικος*, so wie die Ausdrücke **sybaritica mensa, sybaritici sermones, sybariticae saltationes etc.** abgeleitet werden) sondern auch Kroton, Tarent, Metapont und andre von jenen Städten waren in Ueppigkeit und Schwelgerei versunken. Dieses Sittenverderben aber gab natürlich auch Anlaß zu bürgerlichen Unruhen und Kämpfen, indem bei der aristokratischen Verfassung jener Städte oder Staaten das gemeine Volk von den Vornehmern und Reichern bedrückt und ausgesogen wurde. Auch diesem Uebel wollte Pythagoras abhelfen. Sein Zweck war also theils ethisch theils politisch. Darum sucht' er Jünglinge und Männer von ausgezeichneten Anlagen des Geistes und des Herzens an sich zu ziehn und genauer mit sich zu verbinden; woraus dann sehr natürlich jener Bund oder Orden entstand, von dem man aber eben so viel als von dem Stifter selbst gefabelt hat. Daß bei der Aufnahme gewisse Prüfungen und Weihungen, so wie bei den Zusammenkünften der Gesellschaftsglieder gewisse Gebräuche stattfanden — worauf sich auch der Ausdruck pythagorische Orgien (Herod. II, 87.) bezieht — lässt sich wohl denken. Eben so erhellet aus den Nachrichten der Alten, daß die Gesellschaftsglieder eine eigne Kleidung (weiße und weite mit Purpurstreifen verbrämte Gewänder von ägyptischer Kattunleinewand, ähnlich den Gewändern der ägyptischen Priester) trugen, daß sie sich fleißig reinigten, badeten und salbten, daß sie in Bezug auf Arbeit und Ruhe, Geschäfte und Vergnügungen eine strenge Lebensordnung nach einer genauen Vertheilung der Tagesstunden befolgten, daß sie insonderheit die Morgen- und Abendstunden einsamen Betrachtungen und stillen Prüfungen ihres Thuns und Lassens widmeten und dabei auch zur Erheiterung oder Beruhigung ihres Gemüths von der Musik Gebrauch machten, daß sie oft zusammenkamen, um sich mit einander zu besprechen und

zu berathen, daß sie auch gewöhnlich zusammen speisten, jedoch dabei nur wenig Fleisch und Wein (nach einigen Berichten gar kein Fleisch und auch keine Bohnen) genossen, und daß sie überhaupt mit einander auf das Engste als Freunde verbunden waren; weshalb man auch späterhin eine recht innige und vertraute Freundschaft eine pythagorische nannte. Daß aber in dieser Gesellschaft eine völlige Gütergemeinschaft stattgefunden habe — nach dem angeblich pythagorischen Grundsatze, Freunden sei alles gemein und Freundschaft sei eine durchgängige Gleichheit (*τα των φιλων κοινα και φιλιαν ισοτητα ειναι*) welchen Satz man fälschlich das Fundamentalgesetz der Freundschaft genannt hat — ist kaum zu glauben, da eine solche Gemeinschaft kaum ausführbar und zur Freundschaft nicht nothwendig ist. S. Freundschaft und Gütergemeinschaft. So wohlthätig nun auch dieser Bund wirken mochte und so groß die Achtung war, in welcher er eine Zeit lang stand: so ward er doch bald ein Gegenstand des Hasses und der Verfolgung. Darum ging er auch bald wieder unter. Die Veranlassung dazu wird verschieden erzählt. Am glaublichsten scheint Folgendes. Ein reicher und angesehener Krotoniate, Namens Kylon, wollte auch in den Bund aufgenommen sein. Da er aber als ein unruhiger und herrschsüchtiger Mensch abgewiesen wurde, so verband er sich mit einem gewissen Ninon, dessen gemeinschädlichen Unternehmungen die Pythagoreer sich auch widersetzt hatten, gegen die ganze Gesellschaft. Beide brachten daher eine Art Verschwörung zu Stande und hetzten auch den Pöbel gegen die Pythagoreer auf. Als sich nun diese einmal zu Kroton im Hause eines gewissen Milon versammelt hatten, um wegen einer politischen Angelegenheit zu rathschlagen, wurden sie von den Verschwornen plötzlich überfallen. Man zündete zugleich das Haus an; und so wurden die meisten Glieder dieses Bundes, deren Zahl auf 300 angegeben wird, theils verbrannt, theils mit Waffen getödtet. Nur zwei, Archytas und Lysis — nach Einigen auch Pythagoras selbst, nach Andern aber noch mehr als diese Drei — sollen sich durch die Flucht gerettet haben. Der pythagorische Bund war also eigentlich ebendadurch aufgelöst oder zerstört. Allein die pythagorische Schule überhaupt bestand dennoch fort, indem es auch nachher noch sowohl in als außer Großgriechenland Pythagoreer gab. Im 1. Jh. vor und nach Chr. entstand sogar eine besondre Secte von Neupythagoreern, zu welcher auch der Wunderthäter Apollonius gehörte. S. d. Namen und Neupythagoreer. Uebrigens gehört die Geschichte jener ethisch-politischen Gesellschaft, die man auch wegen ihrer Tugendübung eine ascetische genannt hat, mehr in die Sittengeschichte, als in die Geschichte der Philosophie. Wer jedoch mehr darüber lesen will, vergl.

Meiners's Gesch. der Wiss. in Griechenl. und Rom. B. 1. Buch 3. Cap. 3., wo auch die verschiednen Nachrichten der Alten darüber ausführlich angezeigt, geprüft und erörtert sind.

Pythagoristen s. Pythagoreer.

Pythias s. Damon. Auch führte jenen Namen die erste Gattin des Aristoteles und die mit derselben erzeugte Tochter, welche zuerst den Nikanor, dann den Prokles und endlich den Arzt Metrodor heirathete. Aus dieser letzten Verbindung ging ein Sohn hervor, der wieder Aristoteles hieß, sich aber nicht als Philosoph ausgezeichnet hat.

Pythokles, ein Schüler und Liebling Epikur's, von welchem Letztern auch noch ein Brief über die Lufterscheinungen oder die Meteore an jenen P. existirt. Er selbst aber hat nichts geschrieben; wenigstens hat man keine Schriften von ihm, so wie man auch nichts von besondern Philosophemen desselben weiß. Diog. Laert. X, 5. 29. 83 ss. Auch vergl. Epikur.

Q.

Q in der Begleitung von E und D bedeutet Quod, so daß die ganze abgekürzte Formel: Q. E. D., die man sonst an die Beweise hing, um anzudeuten, daß sie vollendet seien, heißt: Quod erat demonstrandum, was zu beweisen war. Man findet jedoch diese Formel nur noch in ältern philosophischen und mathematischen Lehrbüchern. In neuern hat man sie mit Recht als etwas Ueberflüssiges weggelassen. Doch wird sie noch zuweilen aus Scherz in philosophischen Streitschriften und sonst gebraucht. — Q. E. allein bedeutet quinta essentia. S. Quintessenz. — Auch bedeutet Q zuweilen die Größe eines Dinges (quantitas), besonders die Größe der Bewegung, z. B. in der Formel: $Q = MC$, wo M die Masse und C die Geschwindigkeit (celeritas) des Bewegten bedeutet. Mithin will die ganze Formel sagen: Die Größe der Bewegung eines Körpers werde gefunden, wenn man seine Masse in seine Geschwindigkeit multiplicire. Der Beweis dieses Satzes gehört zwar eigentlich in die Mathematik. Es lässt sich aber doch schon aus allgemeinen oder philosophischen Gründen einsehn, daß es bei jener Größe weder auf die Masse noch auf die Geschwindigkeit allein ankommen könne, sondern jene ein aus diesen beiden Größen zusammengesetztes Product sein müsse. Denn in einer bewegten größern Masse ist offenbar mehr Bewegung, als in einer

kleinern; und eben so ist in einer größern Geschwindigkeit d. h. schnellern Bewegung offenbar mehr Bewegung, als in einer kleinern Geschwindigkeit d. h. langsamern Bewegung. Und daher muß auch eine kleinere Masse geschwinder bewegt ebensoviel wirken können, als eine größere Masse langsamer bewegt, wenn ihre Massen und Geschwindigkeiten sich verhalten im ersten Falle, wie 3 zu 6, im zweiten wie 6 zu 3. Denn in beiden Fällen ist das Product = 18.

Quadrivium (von quatuor, vier, und via, der Weg) s. freie Kunst.

Quae, qualis, quanta? — was, welcherlei, wie groß? — sind Fragen in Bezug auf Sachen (res) oder Sätze (propositiones) über die man sich verwundert. Daher pflegen die Dialektiker beim Disputiren einander diese Fragen vorzuhalten, wenn sie zu verstehn geben wollen, daß das, was der Andre behauptet, sehr seltsam oder wohl gar ungereimt sei. Diese dialektischen Fragwörtchen sind also nicht mit jenen topischen zu verwechseln: Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando? — wer, was, wo, wodurch, warum, wie, wenn? — welche andeuten, worauf man bei einer Ausarbeitung, besonders bei einer Chrie, zu reflectiren habe, um dasjenige auszumitteln, was über ein gegebnes Thema zu sagen ist. S. Topik.

Quaevis natura est conservatrix sui — jedes Wesen strebt nach Erhaltung seiner selbst — weil der Trieb zunächst auf das Subject selbst geht und in dieser Beziehung als Selberhaltungstrieb wirkt. S. Trieb.

Qualification s. den folg. Art.

Qualität (von qualis, welcherlei) ist die Beschaffenheit eines Dinges. Etwas qualitativ betrachten, heißt daher, es in Ansehung seiner Beschaffenheit oder aller seiner Eigenschaften, mit Ausnahme der Quantität, in Erwägung ziehn. S. Beschaffenheit und Eigenschaft. Doch kann man auch die Qualität als eine intensive Quantität, und wiederum die Quantität überhaupt als eine besondre Art der Qualität betrachten. S. Größe und den folg. Art. Auch vergl. Kategorem, Urtheilsarten, Schlussarten und Schlussmoden. Wegen der Bezeichnungsart der Qualität und Quantität der Begriffe s. A, E, I und O. Wegen der logischen Qualität der Begriffe selbst aber s. Begriff, auch Klarheit und Deutlichkeit. — Von derselben Abstammung (qualis in Verbindung mit facere, machen) ist auch der Ausdruck, sich zu etwas qualificiren, z. B. zu einem Amte, indem dieß soviel heißt, als die dazu nöthigen Eigenschaften (Kenntnisse und Fertigkeiten) haben, wo nicht ganz, doch größtentheils. Denn die Qualification kann ebenso wachsen oder zunehmen,

wie die Qualität selbst. Folglich kann auch der Eine mehr als der Andre qualificirt sein.

Quantität (von quantus, wie groß) ist die Größe eines Dinges. Etwas quantitativ betrachten, heißt daher, es in Ansehung seiner Größe in Erwägung ziehn. S. Größe, wo auch der Unterschied zwischen der extensiven und der intensiven Quantität bereits erörtert ist. Auch vergl. den vor. Art. und diejenigen, auf welche daselbst schon verwiesen worden. Hier ist nur noch zu bemerken, daß, wenn man etwas ein Quantum nennt, man es als eine Größe d. h. als ein Ding betrachtet, an welchem die Größe überhaupt als eine gewisse Bestimmung desselben angetroffen wird. Daher nennt man auch zuweilen eine Menge ein Quantum, weil die Einzelheiten, die zur Menge gehören, als Theile eines Ganzen betrachtet werden, durch welche uns dasselbe als eine Größe erscheint. So macht eine Menge von Geldstücken ein Geldquantum oder, wie man dann gewöhnlicher sagt, eine Geldsumme. S. Summe.

Quasicontract (von quasi = quam si, gleichsam, als wenn, und contractus, der Vertrag) ist eine Verhandlung, die zwar die Gestalt eines Vertrags hat, aber kein wahrhafter oder rechtsgültiger Vertrag ist; also ein Scheinvertrag. S. Vertrag. Solcher Quasidinge (in Bezug auf welche man auch die Formel vel quasi braucht) giebt es aber gar viele, wenn sie auch nicht so benannt werden, selbst eine Quasiphilosophie, dergleichen die Sophistik. S. d. W.

Quästion (von quaerere, fragen) ist eine Frage, dann auch eine Untersuchung, besonders eine gemeinschaftliche durch Unterredung mit Andern, wo es an Fragen und Antworten nicht fehlt. Daher auch soviel als Disputation. Es ist deshalb wohl einerlei, ob eine bekannte Schrift Cicero's quaestiones oder disputationes tusculanae betitelt werde, obgleich die letztere Inschrift die ältere, vom Verf. selbst herrührende, zu sein scheint. Wegen der quaestio domitiana s. domitiansche Frage. Wegen der quaestiones sophisticae (heterozetesis und polyzetesis) s. Sophismen. Zuweilen bedeutet auch jener Ausdruck schlechtweg gebraucht soviel als Folterung, weil man den Gefolterten dabei befragt oder ihn durch die Folter ausforschen will. S. Folter.

Querulant (von queri, klagen, daher querulus, der gern oder viel klagt) in juridischer Bedeutung ist ein Mensch, der viele und meist ungegründete Klagen oder Beschwerden (die man daher auch selbst Querelen nennt) bei den Behörden anbringt; wiewohl Mancher, dessen Querelen sehr gegründet, unter jenem Titel abgewiesen wird, weil dieselben den Behörden unangenehm sind. Es giebt aber auch moralische und politische Querulanten

unter den Philosophen und Theologen sowohl als unter den Staats- und Geschäftsmännern. Das sind diejenigen, welche immerfort über den Verfall der Sitten und der Religion klagen und daher die guten alten Zeiten nicht genug rühmen können, wo die Menschen noch so tugendhaft, so fromm, und vor allen Dingen so unterwürfig waren. Zu diesen Querulanten gehörte schon Horaz, indem er (Od. III, 6. vs. 45—48) klagt:

Damnosa quid non imminuit dies?
Aetas parentum pejor avis tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem.

Diese Klage (cette petite envie de se faire valoir en invectivant contre son siècle — wie sie Voltaire in seinen reflexions pour les sots mit Recht nennt) ist aber schon darum ungegründet, weil, wenn das immer so fortgegangen, also das Menschengeschlecht mit jeder Generation schlechter geworden wäre, die Menschheit schon lange zu Grunde gegangen sein müsste, nicht durch eine neue Sündfluth — deren Annahme eigentlich auf derselben Klage beruht, so daß sie bis ins früheste Alterthum hinaufreicht — sondern durch die eigne Verdorbenheit. Es beruht aber die ganze Klage auf einer sehr natürlichen Illusion. Die gegenwärtigen Uebel empfinden wir unmittelbar; sie drücken uns daher oft nieder. Die vergangenen kennen wir größtentheils gar nicht oder nur vom Hörensagen; was keinen so lebhaften Eindruck auf unser Gemüth macht. Die Einbildungskraft denkt sich also die Vergangenheit weit herrlicher und schöner, als sie je gewesen. Und darum versetzen wir auch das goldne Zeitalter, das Paradies, den Stand der Unschuld u. s. w. in eine so frühe Vergangenheit, daß keine Geschichte, sondern nur die Mythologie etwas davon zu erzählen weiß. Die Philosophie muß also die Querulanten der zweiten Art ebenso zur Ruhe verweisen, wie es die Behörden mit den Querulanten der ersten Art machen. Freilich hilft das nicht viel. Denn wem das Queruliren einmal habitual geworden, der kann es nicht lassen, weil er darin eine Erleichterung seines von trüben Vorstellungen gequälten Gemüthes findet. Also lasse man solchen Leuten immerhin den kleinen Genuß des Klagens und Scheltens! Es wird dadurch freilich nicht besser, aber auch nicht schlimmer.

Quesnay oder Quesnoy (Franz) geb. zu Merroy 1694 (nach Andern 1697) und gest. 1774, ein französischer Arzt (erster Leibarzt des Königs von Frankreich) und Philosoph, der gewöhnlich für den Urheber des physiokratischen Systems gehalten wird, indem er dasselbe ums J. 1757 in seinen Elémens de la philosophie rurale (Par. 1768. 12.) desgleichen in der Schrift: Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques, aufstellte. An der

ersten Schrift soll aber auch der ältere Mirabeau (s. d. Namen) Antheil gehabt haben.

Qui bene distinguit, bene docet — wer gut unterscheidet, lehrt gut — ist nur insofern richtig, als zum guten Lehren auch das genaue Unterscheiden der Begriffe gehört. Es gehört aber doch noch mehr als dieß zum guten Lehren (erklären, beweisen rc.) so daß man auch sagen könnte: Qui bene definit, demonstrat etc. Vergl. Didaktik.

Quickbrei (philosophischer und mystischer) s. Amalgam.

Quidditát oder Quiditát (von quid, was?) ist ein barbarisch-scholastischer Ausdruck, um den Inbegriff dessen zu bezeichnen, was ein Ding wesentlich ist. Den Anlaß zur Bildung desselben gab Aristoteles, indem er die Kategorie ουσια, substantia, auch durch τι εστι, quid est? bezeichnete. Hieraus bildeten also die Scholastiker ihre quiditas, welche ebensoviel als substantia oder substantialitas bezeichnen sollte. In der aristotelisch-scholastischen Kategorientafel folgt daher auf die quiditas die quantitas und qualitas. S. Kategorem; auch vergl. Substanz.

Quietismus und Quietisten s. Hesychiasten.

Qui nimium probat, nihil probat — wer zuviel beweist, beweist eigentlich nichts — s. beweisen.

Quintessenz (quinta essentia, das fünfte Wesen, welches Manche außer den vier Elementen als das feinste unter allen angenommen haben) ist eigentlich ein chemischer Ausdruck, welcher das durch fünfmalige Ab- oder Ausziehung gewonnene Wesentliche oder Beste bedeutet. Dann steht es überhaupt für Extract. S. d. W. Im Deutschen sagt man auch wohl Fünftelsaft.

Qui potest mori, non potest cogi — wer sterben kann, ist über allen Zwang erhaben — gilt nicht bloß in Bezug auf das schlechtweg sogenannte Märtyrerthum, das religiose, sondern auch in Bezug auf das politische. Denn wer bereit ist, zu sterben, kann jeder geistlichen und weltlichen Macht Trotz bieten, kann nicht gezwungen werden, weder etwas zu glauben, was er nicht für wahr, noch etwas zu thun, was er nicht für gut hält. Dieser Grundsatz des Märtyrerthums, wie man ihn nennen könnte, würde auch augenblicklich aller geistlichen und weltlichen Zwingherrschaft ein Ende machen, wenn er allgemein angenommen und befolgt würde. Denn die, welche Zwingherren werden möchten, wüßten dann mit Gewißheit voraus, daß sie ihre Absichten nicht erreichen würden. Da sie aber auf die Feigheit der Menschen rechnen und sich dabei nur selten verrechnen: so versuchen sie, alles Mögliche zu erzwingen, und erzwingen es auch in allen den Fällen, wo die Liebe zum Wahren und zum Guten nicht stärker ist, als die Liebe zum Leben.

Qui regulae vivit, deo vivit — s. **Regel**.

Quisque praesumitur bonus, donec probetur contrarium — jeder wird für gut gehalten, bis das Gegentheil erwiesen — s. **Dolos** und **gute Meinung**, auch **Präsumtion**. Der Gegensatz: Quisque praesumitur **malus** etc. wird nur von einigen Theologen wegen der **Erbsünde** (s. d. W.) und zum Theil auch von der **Polizei** (s. d. W.) angenommen, weil diese immer darauf bedacht ist, Beschädigungen und Verbrechen vorzubeugen, mithin auch geneigt ist, wo nicht bei allen, doch bei den meisten Menschen einen Hang zu bösen Handlungen vorauszusetzen.

Quisque sibi proximus — jeder ist sich selbst der Nächste — ist streng genommen das Princip des **Egoismus** (s. d. W.) lässt aber doch auch eine mildere Erklärung zu. S. **Collision**.

Quisque suorum verborum optimus interpres — jeder ist der beste Ausleger seiner Worte — s. **Authentie**.

Quis, quid, ubi etc. s. **quae, qualis, quanta**.

Qui tacet, consentit — wer schweigt, willigt ein — s. **Präsumtion**.

Quod dubitas, ne feceris! — Thue nicht, was du bezweifelst! — nämlich ob es auch recht und gut sei. Denn wenn man es dennoch thäte, so würde man handeln auf die Gefahr hin, zu sündigen. Dieß würde aber schon Nichtachtung des Vernunftgebots verrathen. In der Regel kündigt sich auch schon durch jenen Zweifel ein verwerfender Ausspruch des Gewissens an, nur daß man sich desselben oder seiner Gründe noch nicht mit Klarheit bewusst geworden. Das Unterlassen des sittlich Zweifelhaften ist also auf jeden Fall die beste Partie, die man nur immer ergreifen kann. Sonst wird das Gefühl leicht abgestumpft. Jener Ausspruch kommt übrigens schon bei **Cicero** (de off. I, 30.) vor, und zwar so, daß ihn dieser Moralist selbst als einen schon bekannten anführt. Denn er sagt: Bene praecipiunt, qui vetant quidquam agere, quod dubites, aequum sit an iniquum. In der obigen Kürze aber rührt die Formel vom jüngern **Plinius** (ep. I, 18.) her. So urtheilt auch der Apostel **Paulus** (Br. an die Röm. 14, 20—23.) über das Fleischessen, indem er sagt, wer zweifle, ob es erlaubt sei, solle es lieber lassen, weil dann seine Handlung nicht aus dem Glauben hervorgehn würde. „Was aber nicht aus dem Glauben gehet, „das ist Sünde." — Man sieht leicht ein, daß Glaube hier nichts anders bedeutet, als die Ueberzeugung von dem, was sittlich geboten oder verboten ist, als Gegensatz von einem zweifelnden Gewissen. S. **Gewissen**. Vom kirchlichen Glauben kann also hier nicht die Rede sein.

Quodlibet (eigentlich quod libet, was beliebt) war im

scholastischen Mittelalter ein sehr beliebter Titel für philosophische Schriften vermischten Inhalts. Man bildete daher auch im barbarischen Latein dieses Zeitalters aus jenen beiden Wörtern sowohl das Subst. quodlibetum als das Adject. quodlibeticus oder quodlibetalis und da ein solches philos. Quodlibet meist aus Fragen, welche die Probleme ausdrückten, und aus Antworten, welche die Auflösung dieser Probleme enthielten, zusammengesetzt war, so hießen jene Fragen und Antworten auch quaestiones et responsiones quodlibeticae. Dergleichen Quodiibets haben z. B. Goethals, Hervay, Mayronis u. A. geschrieben. — In neuern Zeiten hat man den Ausdruck Quodlibet auch auf gewisse Kunsterzeugnisse bezogen, die nur insofern einigen Werth haben, als sich in dem Allerlei oder Mischmasch ein witziger Contrast zeigt. Diese ästhetischen (poetischen, pittoresken, musikalischen rc.) Quodlibets können dann als freie Spiele der Einbildungskraft betrachtet werden, die uns ebenso ergötzen mögen, wie die scientifischen (philosophischen, philologischen, historischen rc.) Quodlibets durch mannigfaltige Anregung zum Denken den Geist belehren können. Nur darf der Quodlibetsgeschmack nicht herrschend werden, weil dieß allemal ein Beweis vom Verfalle der Kunst oder Wissenschaft ist.

Quod quis per alium, ipse fecit — was jemand durch Andre gethan, hat er selbst gethan — gilt nur insofern, als jemand wirklich einen Andern zur That beauftragt oder gar gedungen hat. Denn alsdann gilt er dem Thäter gleich. Hätt' er aber nur Anlaß oder Anreiz dazu gegeben, so kann zwar auch eine gewisse Verantwortlichkeit auf ihn zurückfallen. Diese kann jedoch nie so weit gehen, daß er als wirklicher Thäter bestraft würde. Denn dergleichen Anlässe oder Anreize können auch so schwach oder entfernt sein, daß sie noch nicht beweisen, es habe jemand die böse That wirklich gewollt, wie der, welcher einen Banditen braucht, um einen Feind aus dem Wege zu räumen.

Quodvis individuum est omnimode determinatum — jedes Einzelding ist allseitig bestimmt — s. Einzelheit.

Quo quid absurdius, eo credibilius — je ungereimter, desto glaublicher = s. credo, quia absurdum, auch Glaube.

Quotität (von quot, wie viel) ist auch ein barbarisch-scholastisches Kunstwort, um das Verhältniß der Dinge in Ansehung der Zahl oder Menge (also in Bezug auf die Frage, wie viel?) zu bezeichnen. Im Deutschen haben Manche dafür die Wievielheit gesagt. Es möchte aber dieses Wort eben so wenig als jenes zu billigen sein. — Der Quotient ist auch davon benannt, indem er anzeigt, wie vielmal eine Größe in der andern enthal-

ten sei; ebenso die Quote oder der wie vielte Theil (quota pars) der bei Vertheilung eines Ganzen unter Mehre auf jedes Glied der Mehrheit kommt.

R.

Rabanus Maurus s. Rhabanus M. — Die Rabaniten oder Rabbaniten haben nicht von ihm den Namen und sind überhaupt keine philosophische, sondern eine nicht hieher gehörige Religionssecte der Juden, welche neben dem alten Testamente noch den Talmud annimmt, ihn aber meist symbolisch deutet. Ihnen stehen die Karaiten oder Karäer entgegen, welche den Talmud nicht annehmen oder doch nicht dem A. T. an die Seite setzen. Vergl. d. folg. Art.

Rabbinische Philosophie oder Weisheit (vom hebräischen Rab oder Rabbi, Vorgesetzter, Meister, Lehrer) ist ein Zweig der hebräischen Philosophie (s. d. Art.) der sich größtentheils mit Hülfe des Talmuds, als einer angeblich höhern Erkenntnissquelle des Wahren und Guten, ausgebildet hat. S. Jehuda. Der ursprüngliche Sitz dieser Weisheit war Babylon. Als aber dort die Juden von den Arabern bedrängt und zum Theile vertrieben wurden, entstanden auch in Europa, besonders in Spanien und Portugal (zu Cordova, Granada, Sevilla, Toledo u. a. O.) rabbinische Schulen, die nun wieder mit den daselbst errichteten arabischen oder maurischen in Verbindung kamen. S. portugiesisch-spanische Philosophie. Die rabbinische Philosophie ist auch zum Theile mit der kabbalistischen verschwistert, indem die Juden bei dem Drucke und der Verachtung, unter welcher sie überall (mehr oder weniger) lebten, immer einen Hang zu mystischen Grübeleien hatten. S. Kabbalismus, auch Akibha. Einer der berühmtesten rabbinischen Philosophen ist der Rabbi Maimonides. S. d. Namen.

Rabirius s. Amafanius.

Rabulistenbeweis (von rabulus = rabidus, wüthend, beißig) ist ein betrüglicher Beweis, dergleichen ränkevolle Sachwalter (rabulae, Rabulisten) brauchen. Meistens sind es Beweise ad hominem, durch falsche Zeugen, falsche Urkunden, falsche Eide, falsche Auslegung und Anwendung der Gesetze ꝛc. Uebrigens s. beweisen.

Racen oder Rassen der Menschen s. Menschengattung.

Rache ist ein Affect, der aus (wirklichen oder vermeinten) Beleidigungen entsteht und nun darauf ausgeht, dem Beleidiger Uebles zuzufügen. Wird dieser Affect zur Leidenschaft, so heißt er Rachsucht. Von der bloßen Wiedervergeltung unterscheidet sich die Rache dadurch, daß jene nur Gleiches mit Gleichem vergilt, was nach dem strengen Naturrechte wohl erlaubt ist, wo kein gesetzlicher Schutz gegen Beleidigungen gewährt werden kann, sich also jeder selbst Rechtssicherheit verschaffen muß — daher das auch im Kriege stattfindende Recht der Repressalien — die Rache hingegen gar kein Ziel und Maß kennt, sondern blind verfährt und deshalb oft die kleinste, auch wohl nur eingebildete, Beleidigung mit Blute abzuwaschen sucht. Daher kann die Rache nicht als Strafprincip gelten. Denn die Strafe soll gerecht, also der Beleidigung völlig angemessen sein. S. Strafe. Auch ist ebendarum kein Rachekrieg als gerecht anzusehn. S. Krieg. Wegen der Blutrache s. d. W. Wenn Gott ein Rächer des Bösen genannt wird, so heißt dieß soviel als Bestrafer. Die bekannte Formel: „Die Rache ist mein,“ Gott in den Mund gelegt, ist nur eine anthropopathische Redensart. S. Anthropopathismus.

Rachgöttinnen (Furiae, Erinnyes, Eumenides) s. Gewissensangst und Gewissensbisse.

Rachsucht s. Rache.

Radical (von radix, die Wurzel) heißt alles Eingewurzelte. In anthropologisch-moralischer Hinsicht nennt man den Hang zum Bösen so (malum radicale) weil er unter den Menschen so herrschend ist, daß er einen allgemeinen Grund (gleichsam eine gemeinschaftliche Wurzel) in der menschlichen Natur selbst zu haben scheint, und weil er ebendarum die Wurzel oder Quelle vieler unsittlichen Handlungen ist. Vergl. Erbsünde. Wenn man dagegen von einer Radicalcur spricht, so versteht man darunter eine gründliche Heilung und setzt sie der Palliativcur entgegen. S. Palliativ.

Rafi oder Rasi s. Fachreddin.

Raimond de Sebonde s. Raymund von Sabunde.

Rambach (Ernst. Theod. Ludw.) Doct. der Philos. und Privatgelehrter zu Breslau, hat eine ideale und reale Philosophie (Lpz. 1821. 8.) herausgegeben, die eine Art von neuem philosophischen System begründen sollte, aber keinen Beifall gefunden hat. Doch hat der Verf. durch seinen Streit mit der philosophischen Facultät in Breslau wegen seiner beabsichtigten Habilitation eine gewisse Celebrität erlangt; weshalb er hier erwähnt worden.

Ramée, Ramisten und Antiramisten s. **Ramus**.

Ram Mohun Roy, ein hindostanischer Philosoph, welcher unter den jetzt in Asien lebenden der ausgezeichnetste sein soll. Die Allg. Zeitung, welche in den Beilagen Nr. 217—9. vom J. 1825 eine treffliche, von jenem Philosophen abgefasste, Bittschrift an den König von England wegen Herstellung der Pressfreiheit in Ostindien enthält, giebt bei der Gelegenheit folgende Nachricht von ihm: „Aus einer angesehenen Braminen-Familie abstammend, „hat er schon seit länger als zwanzig Jahren fortwährend gegen die „Irrthümer der Hindus-Religion angekämpft und den reinen Deis„mus vertheidigt, zu welchem Behuf er die meisten Stellen der „Vedams, die ihm als Belege dienten, ins Persische und Benga„lische, so wie im J. 1817 ins Englische übersetzte. Er gesteht in „seinen mannigfachen seitdem erschienenen Schriften, daß das Chri„stenthum am geeignetsten für seine gereinigte Lehre sei, ohne „daß man nöthig habe, es anzunehmen. Seine Trennung „von der Landesreligion hatte ihm Anfangs viele Feindschaft von „Seiten der Seinigen zugezogen; da er aber als ein wahrhaft „weiser Mann sich dennoch als einen festen Vertheidiger der reli„giosen und bürgerlichen Freiheiten seiner Landsleute fortwährend „zeigte, gewann er bald wieder das allgemeine Zutrauen und brachte „viele Braminen zu seinen Ansichten herüber. Unterstützt von an„gesehenen Britten zu Kalkuta, hat er vor kurzem daselbst eine Uni„tarier-Kapelle eröffnet, die am Ende zur Beförderung des Christen„thums in Indien mehr Nutzen stiften wird, als alle fruchtlosen „Bemühungen der Missionare. Er ist gegenwärtig (1825) 51 Jahr „alt" — also im J. 1774 geboren. Seit dieser ersten von ihm nach Europa gekommenen Nachricht ist aber nichts weiter von diesem neu-indischen Philosophen zu hören gewesen. Vielleicht hat ihn das Schicksal bestimmt, eine seinem Volke so nöthige Reformation zu bewirken oder wenigstens vorzubereiten.

Ramus (Petrus — Pierre de la Ramée) geb. 1515 auf einem Dorfe in der Picardie von so armen Eltern, daß er anfangs nur als Bedienter im Collegium von Navarra zu Paris seinen Unterhalt finden konnte. Nachher aber fand er doch so viel Unterstützung, daß er sich unabhängiger den höhern Studien zu widmen vermochte. Da zu jener Zeit die aristotelische Philosophie auf der pariser Universität in ungemeinem Ansehen stand, so studirte er dieselbe anfangs mit großem Eifer. Bald aber fand er sie so unbefriedigend für seinen Geist, daß er der heftigste Gegner derselben wurde. Um sie nun von allen Seiten anzugreifen, gab er folgende Schriften heraus: Institutionum dialecticarum libb. II. Par. 1543. 8. auch 1548. Desgl. mit dem Beisatze: E regione comparati Ph. **Melanchthonis** dialecticae libb. IV cum expli-

cationum et collationum notis per **Frdr. Beurhusium**. Ff. a. M. 1591. 8. — Animadversionum in dialecticam Aristotelis libb. XX. Par. 1543. 8. u. öft. — Scholae in artes liberales, scil. grammaticam, rhetoricam, dialecticam etc. Bas. 1559. Fol. u. öft. — Scholarum metaphysicarum libb. XIV. Par. 1566. 8. u. öft. — In der ersten dieser Schriften bestritt er vornehmlich die aristotelische Logik, die er nicht nur der Unordnung und Undeutlichkeit, sondern auch der falschen Künstelei beschuldigte, und suchte an deren Stelle eine einfachere, popularere und praktischere Logik oder Dialektik (die er bloß als eine ars bene disserendi betrachtete) in Gang zu bringen. In den übrigen Schriften griff er das ganze aristotelische System an und behauptete, daß dessen Urheber nichts als Irrthümer gelehrt habe. Da R. schon als Magister gegen den hochverehrten Stagiriten disputirt hatte und nun gar in Schriften denselben so heftig und unverholen angriff, besonders in den beiden ersten: so erhob sich ein gewaltiger Lärm gegen ihn von Seiten der ältern Lehrer, die fast insgesammt strenge Aristoteliker waren. Man beschuldigte ihn, wie gewöhnlich, gefährlicher Neuerungen. Es ward sogar eine königliche Commission niedergesetzt, um die Sache genauer zu untersuchen. Da aber diese Commission meist aus Freunden der aristotelischen Philosophie und also aus Gegnern des R. bestand: so kann man leicht denken, daß der Spruch gegen ihn ausfiel. Er sollte fortan weder mündlich noch schriftlich den Stagiriten bekämpfen. Auf diese Art war seine Wirksamkeit eine Zeit lang gehemmt. Dennoch gelang es ihm, im J. 1551 durch Vermittlung des Cardinals von Lothringen eine Professur der Dialektik und Rhetorik an der pariser Universität zu erhalten. Allein jetzt brach der Streit von neuem aus und erstreckte sich sogar auf die Aussprache einiger lateinischer Buchstaben. Hiezu kam, daß sich R. den Hugenotten angeschlossen hatte, die zu jener Zeit stark verfolgt wurden. Darum legt' er seine Stelle nieder und machte mit Erlaubniß des Königs eine Reise durch Italien, Deutschland und die Schweiz. Im J. 1571 kehrt' er nach Paris zurück, wo er in der Bartholomäusnacht des folgenden Jahres während der sog. pariser Bluthochzeit durch, von seinen Feinden gedungene, Meuchelmörder umgebracht und selbst noch sein Leichnam auf schändliche Weise gemishandelt wurde. S. Carpentar. Wenn man nun auch das traurige Schicksal dieses Mannes beklagen und die Grausamkeit seiner Feinde verabscheuen muß: so erfodert es doch auf der andern Seite die geschichtliche Unparteilichkeit einzugestehn, daß R. in der Bestreitung der aristotelischen Philosophie zu weit ging und sie oft nur aus Misverstand tadelte oder dem Urheber derselben seine eignen Fehler aufbürdete. Auch kann es wohl sein, daß er bei seinen Streitigkeiten nicht frei von Dünkel, Eitelkeit und

Rechthaberei war; wiewohl er sich gegen die ihm gemachten Vorwürfe durch seine Orationes apologeticae (Par. 1551. 8. u. öft.) nicht ungeschickt vertheidigte. Indessen erwarb er sich doch das Verdienst, theils zur Beförderung eines gründlichern Studiums der aristotelischen Schriften, theils aber auch zur Verminderung des übermäßigen Ansehens der aristotelischen Philosophie und der darauf erbauten Scholastik beigetragen zu haben. Uebrigens hatte dieser berühmte Mann nicht bloß Gegner (Antiramisten) sondern auch Freunde und Anhänger (Ramisten). Zu jenen gehörten, außer dem vorgenannten Carpentar oder Charpentier, Nik. Frischlin, Ant. Govea, Cornel. Martini, Joach. Perionius, Jak. Schegk, Phil. Schorbius u. A. Zu diesen aber Joh. Thom. Freigius, Rud. Goclenius, Franc. Patricius, Casp. Pfaffrad, Wilh. Ad. Scribonius, Audomar Talaeus u. A. Vergl. Freigii vita P. Rami, hinter Talaci orationes. Marb. 1599. Auch gibt Launoy (de varia Aristotelis fortuna in acad. paris. p. 65 ss.) Nachricht von R. und den durch ihn erregten Streitigkeiten. Wenn auch diese Streitigkeiten für unsre Zeit kein Interesse mehr haben, so geben sie doch einen traurigen Beweis von der alten Wahrheit, wie verblendet man oft bei wissenschaftlichen Kämpfen von beiden Seiten war.

Rang (von ringen) ist eigentlich etwas vor Andern zu Erringendes — daher man auch Vorrang sagt — besonders ein Platz in der gesellschaftlichen Ordnung über Andre — daher die Bestimmung dieser Plätze eine Rangordnung und das darauf sich beziehende Recht das Rangrecht heißt. Ein solches Recht und also auch die dadurch begründete Rangehre einer Person ist allemal etwas Positives, wodurch die natürliche Ordnung der Menschen nach ihrem innern oder persönlichen Werthe oft verkehrt wird. Daher kommt denn auch die Rangsucht als eine nach dem Vorrange strebende Leidenschaft, und der Rangstreit, der erbärmlichste von allen, ob er gleich in manchen Verhältnissen nicht vermieden werden kann, wenn die amtliche Wirksamkeit durch den Rang bedingt ist. — Die Wissenschaften haben im Grunde keinen Rang oder sind von gleichem Range. Wieferne sie aber in gewissen Fächern oder Abtheilungen (Facultäten) gelehrt werden, hat der Staat oder die Kirche denselben auch einen gewissen Rang beigelegt und daher denen, welche jenen beiden großen Gesellschaften unmittelbar dienen, den Vorrang zugesprochen; wobei es auch sein Bewenden haben kann, da nichts weiter darauf ankommt. — Der Rang der Staaten richtet sich gewöhnlich nach den Titeln der regierenden Personen (Kaiser, Könige, Fürsten rc.) zuweilen auch nach dem Alter oder nach der Macht. Ursprünglich aber sind alle Staaten, wie alle Menschen, einander gleich. S. Gleichheit.

Rapin, ein französischer Philosoph, der im J. 1793 Pensées sur la nature de l'esprit herausgab, sich aber sonst nicht ausgezeichnet hat.

Rara non praesumuntur — s. Präsumtion.

Rases, Rasis und Rasi s. Fachreddin und Rhazes.

Räsonnement (vom franz. raison, die Vernunft, auch der Grund) ist eigentlich das Denken nach vernünftigen Gründen oder das Verknüpfen der Gedanken als Gründe und Folgen, wie es insonderheit beim Schließen geschieht. Zuweilen nimmt man aber jenen Ausdruck auch im schlimmern Sinne für Vernünftelei oder Sophisterei. Daher räsonniren = vernünfteln, auch widersprechen, weil dabei oft vernünftelt oder sophistisirt wird. In dieser Hinsicht ist es also auch kein Pleonasmus, wenn man ein Räsonnement vernünftig oder gründlich nennt, um es von der Vernünftelei zu unterscheiden. Ein philosophisches Räsonnement sollte folglich allemal vernünftig sein, ist es aber freilich nicht immer. S. Sophistik, auch Ratiocination.

Rassen der Menschen s. Menschengattung.

Rathschläge (consilia) sind Regeln, welche die Klugheit giebt, also wesentlich verschieden von den Geboten der Sittlichkeit. Doch soll man auch vernünftigen Rathschlägen Gehör geben, nur aber nicht so, daß dadurch die Sittenlehre in eine bloße Klugheitslehre verwandelt würde. S. Klugheit. Ein Rathschluß ist ein Beschluß in Folge einer vorausgegangenen Berathung. S. d. W. — Die sog. evangelischen Rathschläge der katholischen Kirche gehen uns hier nichts an.

Räthsel sind Aufgaben, die gelöst (errathen oder erklügelt) werden sollen. Es giebt daher sowohl Wort- als Sachräthsel. Die Philosophie hat es nur mit diesen zu thun, kann sie aber nicht alle lösen, am wenigsten das große Räthsel der Welt und der menschlichen Bestimmung; wo sie sich mit einem vernünftigen Glauben begnügen muß. S. Gott und Unsterblichkeit.

Ratification (von ratum facere, gültig oder gewiß machen) ist die Bestätigung dessen, was jemand im Namen eines Andern versprochen, beschlossen oder gethan hat. Wenn z. B. die Gesandten zweier Mächte einen Handels- Bundes- oder Friedensvertrag geschlossen haben, so wird derselbe von den Absendern durch ihre Unterschriften bestätigt und so ratificirt. Diese Ratification kann nicht füglich verweigert werden, wenn jemand wirklich beauftragt gewesen und seine Instruction nicht überschritten hat. Wäre aber dieß geschehen oder hätte jemand gar ohne allen Auftrag, bloß sub spe rati, gehandelt, so kann die Ratification unbedenklich verweigert werden, ohne daß sich jemand darüber beklagen dürfte. Der Unterschied zwischen der wörtlichen und der thätlichen oder

factischen Ratification ist insoferne von keiner Bedeutung, als diese jene mit einschließt. Denn wer durch die That selbst (ipso facto) bestätigt (den Vertrag erfüllt) bestätigt noch kräftiger, als wenn er bloß mit Worten seine Zustimmung erklärt. — Für Ratification sagt man auch wohl Ratihabition (von ratum habere, für gültig oder gewiß halten). Doch bedeutet dieß mehr die innere Genehmigung als die äußere Bestätigung dessen, was jemand für einen Andern gethan hat.

Ratiocination (von ratio, die Vernunft; daher ratiocinari, die Vernunft brauchen, schließen) bedeutet eigentlich den Act des Schließens, dann aber auch den Schluß selbst, als Erzeugniß jener Thätigkeit, so daß ratiocinatio für ratiocinium steht. S. schließen und Schluß. Auch vergl. Räsonnement. Denn raisonner ist eben so von raison, wie ratiocinari von ratio gebildet.

Ratiolatrie ist ein von den Supernaturalisten unglücklich gebildetes Wort, um ihre Scheu vor der Vernunft dadurch zu bemänteln, daß sie den Rationalismus eine Ratiolatrie (von ratio, die Vernunft, und λατρεια, Dienst oder Verehrung) d. h. eine Abgötterei der Vernunft nannten. Es ist also eine vox hybrida, statt welcher Logolatrie (von λογος, die Vernunft) besser sein würde. Daß man jenes Wort diesem vorgezogen hat, kommt wohl daher, daß die Theologen dem Worte Logos schon eine höhere Bedeutung gegeben hatten, indem sie darunter den Sohn Gottes oder die zweite Person der Gottheit verstanden. Mithin wollten sie nicht die Verehrung dieses Wesens und der Vernunft mit einem und demselben Worte bezeichnen, da sie die Verehrung der letztern als eine Art von Abgötterei schlecht machen wollten. Durch solche Bezeichnungen wird aber nichts in der Sache selbst entschieden. Wegen dieser s. Rationalismus und Supernaturalismus. — Während der französischen Revolution entstand auch eine Art von religiosem Cultus, wo man die Vernunft gleichsam vergötterte, indem man eine lebende weibliche Gestalt, welche die Vernunftgöttin darstellen sollte, auf den Altar setzte. Diese Thorheit, welche auf einer Verwechselung der menschlichen Vernunft mit der göttlichen (der Urvernunft) beruhete, hat sich aber gleich andern Thorheiten der Art bald wieder verloren. Vergl. Theophilanthropie.

Rational (von demselben) ist vernünftig; daher Rationalität = Vernünftigkeit. S. Vernunft. Oft steht es auch bloß dem Empirischen entgegen, besonders wenn von Wissenschaften die Rede ist, z. B. rationale und empirische Psychologie oder Kosmologie. Daher steht rational auch zuweilen für metaphysisch oder transcendental. Davon ist wieder abgeleitet ratio-

nabel = vernunftmäßig. Die Gegensätze sind irrational = unvernünftig, und irrationabel = vernunftwidrig. Doch werden diese Ausdrücke oft verwechselt. Auch steht rational und irrational oft (besonders in der Mathematik) für verhältnissmäßig und unverhältnissmäßig (was sich durch kein bestimmtes Zahlverhältniß ausdrücken lässt) weil ratio auch ein Verhältniß bedeutet.

Rationalismus (vom vorigen) ist die Maxime, in allen Dingen (Urtheilen und Handlungen) der Vernunft zu folgen, folglich in keiner Beziehung dem Vernunftgebrauche zu entsagen. Daß diese Maxime lobenswerth sei, weil sie eben selbst eine vernünftige oder vernunftmäßige Maxime ist, versteht sich von selbst. Denn wahr und schön sagte Scaliger: Ratione nihil majus; namque anima est animae. Es kann auch der Vernunftgebrauch in keiner Beziehung schaden. Denn alles Irren und Fehlen entsteht eigentlich daraus, daß der Mensch in irgend einer Beziehung von seiner Vernunft keinen Gebrauch macht. Es giebt daher gar keinen Misbrauch der Vernunft, sondern nur einen Nichtgebrauch derselben; und dieser findet statt, wenn der Mensch durch sinnliche Täuschungen, schwärmerische Einbildungen, falsche Gedankenverbindungen, oder auch durch böse Begierden, Affecten und Leidenschaften sich zum Urtheilen oder Handeln bestimmen lässt, ohne auf die Stimme seiner Vernunft zu achten. Die entgegengesetzte Maxime, nämlich der Vernunft (entweder überhaupt oder auch nur in einer gewissen Beziehung) nicht zu folgen oder dem Gebrauche derselben zu entsagen, ist also schlechthin unvernünftig oder vernunftwidrig, und heißt daher mit Recht Irrationalismus, wofür Manche auch minder richtig Antirationalismus (besser Antilogismus) sagen. Man sollte nun freilich nicht glauben, daß irgend ein seiner Würde und Bestimmung sich bewusster Mensch, geschweige ein Gelehrter oder gar ein Philosoph, einer Maxime dieser Art ergeben sein könnte, da die menschliche Vernunft, wie beschränkt sie auch, besonders in manchen Individuen, sein mag, doch immer ein göttliches Geschenk (ein Funke der Gottheit oder ein Ausfluß der Urvernunft) ist, dem Menschen ebendarum gegeben, damit er sie in jeder Hinsicht brauchen und ihr folgen sollte, und da eben in der Rationalität oder Vernünftigkeit der einzige grundwesentliche Vorzug des Menschen vor den übrigen Thieren der Erde besteht. S. Mensch. Allein es hat dennoch solche Menschen und Gelehrte gegeben, und giebt deren leider noch, besonders unter den Theologen, deren Manche, wie die Physiker eine Scheu vor dem Leeren, so eine Scheu vor der Vernunft haben, indem sie dieselbe auch für etwas Leeres zu halten scheinen, in welchem nur ein böses Wesen seinen Wohnsitz aufgeschlagen habe. Darum wollen sie auch keine Vernunftreligion

anerkennen; und ebendarum setzen sie dem Rationalismus den Supernaturalismus entgegen, während doch diesem nach allen Regeln der Logik nur der Naturalismus entgegensteht. Durch einen so schielenden Gegensatz brechen sie eigentlich schon selbst den Stab über ihr System, indem sie es dadurch wenigstens indirect als ein irrationales bezeichnen. Einer von ihnen ist im Unsinne gar so weit gegangen, den Rationalismus eine philosophische Bestialität zu nennen — Bertram in seinen theologischen und philosophischen Betrachtungen (Brem. 1740. 8.) Abh. 3. welche die Ueberschr. führt: „Die philosophische Bestialität oder daß der Rationalismus thierisch sei" — worauf man freilich weiter nichts erwidern kann, als daß diese Behauptung selbst eine höchst unphilosophische und im Grunde auch untheologische Bestialität sei. Denn ein wahrhafter Theolog, wenn er auch übrigens eben nicht viel von Philosophie verstände, wird sich doch nie zu solchen Gemeinheiten erniedrigen, besonders wenn er ein christlicher Theolog sein will, der ja wohl wissen sollte, daß das Ebenbild Gottes im Menschen eben in der Vernunft und der damit verbundnen Freiheit besteht, und daß es ohne Vernunft und Vernunftreligion auch gar keine positive Religion geben könnte. Der innere Grund dieses Abscheus vor dem Rationalismus ist jedoch kein andrer, als das Gefühl der Schwäche und der Unhaltbarkeit des eignen theologischen Systems vor dem prüfenden Auge der Vernunft. Es kann sich aber dieser Prüfung durchaus nichts entziehn wollen, auch die geoffenbarte Religion nicht, weil sonst der blinde Glaube unvermeidlich ist, und weil sonst kein Gegner der geoffenbarten Religion widerlegt werden kann. Da es nämlich mehre geoffenbarte Religionen giebt, die sich entweder auf eine heilige Ueberlieferung oder auf eine heilige Schrift oder auf beides zugleich stützen: so muß doch gefragt werden, welche von ihnen die bessere und vorzüglichere oder annehmungswürdigere sei. Diese Frage lässt sich aber nur vom Rationalisten genügend beantworten, weil der absolute und relative Werth der geoffenbarten Religionen gar nicht anders als mit Hülfe der Vernunft ausgemittelt werden kann, durch welche sich Gott allen Menschen ursprünglich geoffenbart hat, so daß jede nachfolgende oder anderweite Offenbarung dieser ursprünglichen untergeordnet werden muß. S. Offenbarung. Beruft man sich bloß auf die Schrift oder auf die überlieferte Lehre, so hat der Eine gerade so viel Recht, als der Andre. Der Muselmann bleibt dann bei seinem Koran, der Hindu bei seinen Vedams, der Sinese bei seinen Kings, der Parse bei seinem Zendavesta ebenso stehn, wie der Jude bei seinem alten und der Christ bei seinem neuen Testamente. Ja selbst der dem crassesten Polytheismus ergebne Heide wird sich dann mit demselben Rechte

auf seine Göttererscheinungen und seine oracula divina berufen. Hier kann nur die Vernunft in höchster Instanz entscheiden. Denn wo zwei oder mehre Dinge in Ansehung ihres Werths verglichen werden sollen, um eine Auswahl unter ihnen zu treffen, da muß das Entscheidende über jenen stehen, um die Ansprüche eines jeden zu prüfen. Nächst der Vernunft aber giebt es nichts Höheres im Menschen, wenn es auch noch ein Höheres außer ihm giebt. Also gebürt ihr die oberste Entscheidung. Sonst kommt man nie über den blinden Glauben hinaus; man müsste denn seine Rettung in dem heillosen Indifferentismus suchen, der alle positive Religionen für gleich gut oder gleich schlecht erklärt. Es ist also auch nicht wahr, daß der Rationalismus dem Christenthume gefährlich sei. Vielmehr wird der Rationalist ebendarum dem Christenthume um so herzlicher ergeben sein, je mehr er durch Prüfung der moralisch-religiosen Lehren des ursprünglichen Christenthums (das aber freilich im Laufe der Zeiten durch menschliche Einfälle gar sehr entstellt worden) findet, daß es der Moral und Religion der Vernunft völlig angemessen sei. Ja wenn es überhaupt nicht unzulässig wäre, menschliche Denk- und Redeweisen auf Gott überzutragen, so könnte man Gott selbst als die Urvernunft oder die Vernunft in der höchsten Potenz auch den vollkommensten Rationalisten oder den Urrationalisten nennen. — Uebrigens ist es eine höchst dürftige und beschränkte Ansicht vom Rationalismus, wenn man ihn bloß auf die positive Religion und namentlich auf das Christenthum bezieht, und daher meint, er sei erst in der christlichen Kirche und zwar in der protestantischen entstanden. Er bezieht sich auf alles Gegebne, mithin auf das positive Recht sowohl als auf die positive Religion, indem er alles einer vernünftigen Prüfung unterwirft. Auch hat es Rationalisten ebensowohl unter Heiden, Juden und Muhammedanern, als unter Christen und Protestanten gegeben. Daß unter diesen der Name zuerst aufgekommen, thut nichts zur Sache. Denn die Sachen sind immer früher als die Namen, wie es früher Himmel und Erde, Menschen und Thiere, Pflanzen und Mineralien gegeben hat, als man sie so bezeichnete. Der Rationalismus ist eigentlich so alt, als die wissenschaftliche Entwicklung und Ausbildung der Vernunft, besonders der philosophirenden. Denn die Philosophie ist ihrem Wesen nach rationalistisch, so daß es ohne Rationalismus auch keine Philosophie geben würde. Die Vernunft wird auch nicht aufhören, ihr Recht in dieser Hinsicht geltend zu machen, trotz allem Geschrei von Seiten ihrer Gegner. Uebersetzt man aber das W. Rationalismus, um die Sache verdächtig oder verächtlich zu machen, durch Vernunftthümelei, so ist dieß eben so unbillig, als wenn jemand das W. Christianismus durch Christenthümelei

übersetzen wollte. Es müsste vielmehr jenes durch Vernunftthum, wie dieses durch Christenthum, übersetzt werden. — Schriften und Abhandlungen über den Rationalismus und den ihm neuerlich entgegengesetzten Supernaturalismus giebt es so viele, daß sie hier nicht alle angeführt werden können. Wir begnügen uns daher mit folgenden: Röhr's Briefe über den Rationalismus. Aachen, 1813. 8. — Leuchte's Kritik der neuesten Untersuchungen über Rationalismus und Offenbarungsglauben. Lpz. 1813. 8. — Kähler's Supernaturalismus und Rationalismus, in ihrem gemeinschaftlichen Ursprunge, ihrer Zwietracht und höhern Einheit. Lpz. 1818. 8. womit zu verbinden Dess. Sendschreiben an Hahn rc. ein Beitrag zur rechten Würdigung des Rationalismus. Königsb. 1827. 8. (bezieht sich auf die nachher anzuführenden Schriften von Hahn und die dadurch erregten Streitigkeiten). — Klein's Grundlinien des Religiosismus, oder Versuch eines neuen Systems zur Auflösung des gewöhnlichen Rationalismus und Supernaturalismus. Lpz. 1819. 8. — Böhme, die Sache des rationalen Supernaturalismus. Neust. a. d. O. 1823. 8. — Hagel's Theorie des Supernaturalismus. Sulzbach, 1826. 8. — Bretschneider's historische Bemerkungen über den Gebrauch der Ausdrücke Rationalismus und Supernaturalismus; in der von Dems. und Schröter herausgegebnen Oppositionsschr. für Christenth. und Gottesgel. B. 7. H. 1. S. 85 ff. (Jena, 1824. 8.) — Stäudlin's Geschichte des Rationalismus und Supernaturalismus rc. nebst einigen ungedruckten Briefen von Kant. Gött. 1826. 8. (St. war früher selbst Rationalist, wie aus seinem Grundrisse der Tugend- und Religionslehre, und seiner Geschichte der Sittenlehre Jesu, welche Schriften 1799 und 1800 erschienen, sich ergiebt; hier aber erklärt er sich als strenger Supernaturalist). — Wegen der neuesten, durch eine öffentliche Disputation in Leipzig angeregten, Streitigkeiten über diesen Gegenstand vergl. Hahn's Abh. de rationalismi qui dicitur vera indole et qua cum naturalismo contineatur ratione. Lpz. 1827. 8. und Dess. Zuschrift an die evangelische Kirche; eine offene Erklärung. Lpz. 1827. 8. (Der Verf. geht in seinem Feuereifer so weit, daß er die Rationalisten ganz von der christlichen Kirche ausschließen will, vermengt aber Rationalismus und Naturalismus, und begeht auch den historischen Fehler, daß er den Rationalismus, weil er ihn bloß auf das Christenthum bezieht, viel zu spät entstehen läßt. Unter den Griechen und Römern gab es lange vor dem Eintritte des Christenthums in die Welt der Erscheinungen Rationalisten, indem die denkendsten Köpfe unter ihnen die heidnische Götterlehre auf eine symbolische Weise so erklärten, daß dieselbe dadurch ein rationales Gepräge erhielt oder wenigstens erhalten sollte. Besonders

gab es unter den Stoikern viele Rationalisten dieser Art. Auch hat es späterhin unter den islamitischen Philosophen und Theologen ebensowohl als unter den christlichen viele Rationalisten gegeben). — Die leipziger Disputation; eine theologische Denkschrift (von Karl Hase). Lpz. 1827. 8. — Krug's philosophisches Gutachten in Sachen des Rationalismus und des Supernaturalismus. Lpz. 1827. 8. — Heinr. Richter über das Verhältniß der Philosophie zum Christenthume; als Votum über Rationalismus und Supernaturalismus. Lpz. 1827. 8. und Dess. vorläufige Replik an Vigilantius Rationalis. Lpz. 1827. 8. (bezieht sich auf die nachfolgende Schrift). — Licht und Schatten im Lande des Glaubens oder Rationalismus und Supernaturalismus rc. Eine offene philos. Erklärung gegen die offene Erklärung des Hrn. D. Hahn. Von Vigilantius Rationalis (Karl Frdr. Wilh. Clemen). Lpz. 1827. 8. und Dess. philos. Duplik gegen des Hrn. Prof. Richter vorläufige Replik rc. Zugleich als Beitrag zur Verständigung über die streitigen Puncte in Sachen des Rationalismus. Lpz. 1828. 8. — Fr. Fischer (zur Einl. in die Dogmat. der evangelisch-protestant. Kirche oder) über Religion, Offenbarung und Symbol; ein Beitrag zu endlicher Beilegung des Streits zwischen Rationalismus und Supernaturalismus. Tübing. 1828. 8. — Frey (Bergk) die wahre Religion; zur Beherzigung für Rationalisten und zur Radicalcur für Supernaturalisten, Mystiker rc. Lpz. 1828. 8. — Vergl. Supernaturalismus, desgleichen Wunder, Religion, Religionslehre, Christenthum, nebst den in diesen Artikeln angeführten Schriften.

Raub ist Entwendung fremden Eigenthums durch offenbare Gewaltthätigkeit. Dadurch unterscheidet sich derselbe vom bloßen Diebstahle, welcher ohne Gewaltthätigkeit (heimlicher oder listiger Weise) verübt wird. Geht die Gewaltthätigkeit bis zur Tödtung des zu Beraubenden, so heißt die Handlung Raubmord. Wird jemand gewaltsamer Weise seiner Freiheit beraubt, mithin der Mensch selbst, der doch sein eigner Eigenthümer ist, als eine fremde Sache behandelt, die man sich gewaltsam zueignet, so heißt die Handlung Menschenraub. Uebrigens kommt nichts darauf an, ob die räuberische Handlung auf öffentlicher Landstraße (als Straßenraub) oder auf offener See (als Seeraub) oder in Häusern (als gewaltsamer Einbruch) verübt wird. Es bleibt immer dieselbe verbrecherische Handlung, die aber doch nur in dem Falle, wenn sie als Raubmord erscheint, mit dem Tode zu bestrafen ist, weil sie nur in diesem Falle die ganze persönliche Subsistenz eines Menschen vernichtet. S. Urrecht und Todesstrafe. Die Entführung kann nur dann als Menschenraub angesehen und bestraft werden, wenn dabei die Absicht zum Grunde liegt, jemanden zum Sklaven

zu machen oder ihn selbst als freie Person zu vernichten; wobei es auch nicht an lebensgefährlichen Gewaltthätigkeiten fehlen kann, sobald einiger Widerstand geleistet wird. — Der literarische Raub, er sei Nachdruck oder Plagiat, heißt nur uneigentlich so; er fällt vielmehr unter den Begriff des Diebstahls. S. Nachdruck und Plagiat.

Raubstaaten sind als öffentliche, selbständige und fixirte (nicht in einem andern Staate, hier oder dort befindliche, mithin vagabondirende) Räuberbanden anzusehn. So wenig nun der Staat eine Räuberbande in seinem Schooße dulden kann und soll, eben so wenig sollten die Staaten auch irgend einen Raubstaat in ihrer Mitte oder Nachbarschaft dulden, vielweniger ihn als Staat durch Abschickung von Gesandten oder Handelsagenten anerkennen oder ihn gar durch Geschenke an Geld oder Munition in seinem räuberischen Handwerke unterstützen. Daß dieß dennoch von Seiten der europäischen Mächte in Ansehung der africanischen Raubstaaten geschieht, beweist nur, wie unvollkommen noch der völkerrechtliche Zustand des Menschengeschlechts ist. Denn Raubstaaten befinden sich außer allem Völkerrechte. S. d. W.

Raum und Zeit sind von jeher ein Stein des Anstoßes für die Philosophen (eine wahre crux metaphysicorum) gewesen, während die Mathematiker, unbekümmert um die Frage, was Raum und Zeit seien, sehr leicht damit umsprangen. Sie construirten ohne Weiteres ihre Zahlen in der Zeit und ihre Figuren im Raume, und maßen mit Hülfe derselben alles aus, was wir in Raum und Zeit wahrnehmen, und dieß mit solcher Evidenz, daß es ihnen hierin niemand gleichthun konnte. Die Philosophen aber, indem sie eben jene Frage sich vorlegten und vorlegen mussten, stellten insgemein nur Hypothesen auf, von denen eine immer seltsamer als die andre war. Aristoteles, der zuerst eine förmliche Theorie von Raum und Zeit im 4. Buche seiner Physik aufgestellt hat, beschuldigt den Plato, daß er den Raum mit der Materie verwechselt habe; indem er aber selbst den Raum für die letzte ruhige Gränze des Himmels oder des Umschließenden erklärt und ihn daher mit einem unbeweglichen Gefäße (αγγειον αμετακινητον) vergleicht, macht es nicht viel besser. Ebenso wenn Pl. die Zeit für das bewegliche Bild der Ewigkeit, Ar. aber für die Zahl oder das Maß der Bewegung in Ansehung des Vorhergehenden und des Nachfolgenden erklärt: so ist damit so viel wie nichts erklärt, weil dabei immer das zu Erklärende vorausgesetzt wird. Manche Scholastiker geriethen gar auf den tollen Einfall, den Raum für Gott oder wenigstens für eine Affection Gottes, wodurch er allem gegenwärtig sei, zu erklären — eine Erklärung, die wahrscheinlich durch das Wort der Schrift: „In ihm leben, weben und sind wir“ veranlasst

wurde, und die auch Newton veranlasste zu sagen, der Raum sei das Sensorium der Gottheit; wobei sich kaum etwas Vernünftiges denken lässt, auch die Frage übrig bleibt, was denn die Zeit sei, ob etwa noch ein zweites Sensorium oder die unendliche Fortdauer Gottes oder was sonst. — Wir müssen, um hier einen festen Anhaltspunct zu gewinnen, von unmittelbaren Thatsachen des Bewusstseins ausgehn und uns daher zuvörderst einige Fragen vorlegen, nämlich

1. Wie stellen wir uns die Dinge vor, die wir mit unsern Sinnen wahrnehmen? Hierauf ist die Antwort: Als räumliche und zeitliche Dinge; oder mit andern Worten: Als im Raume und in der Zeit befindliche Dinge. Wir versetzen daher alles in Raum und Zeit, sowohl das, was wir wirklich wahrnehmen, als auch das, was wir uns nur einbilden oder mit Hülfe der Einbildungskraft (des innern Sinnes) vorstellen. Erzählt uns daher jemand etwas, so ist die erste Frage: Wo und wann ist es geschehen? d. h. in welchen Theil des Raumes und der Zeit sollen wir das versetzen, was uns als ein Wirkliches oder Thatsächliches dargeboten wird?

2. Was soll das nun aber bedeuten, wenn wir die Dinge überhaupt in Raum und Zeit versetzen oder als in Raum und Zeit befindliche Dinge vorstellen? Offenbar nichts weiter, als daß wir uns Einiges als ein Mannigfaltiges neben, Andres als ein Mannigfaltiges nach einander vorstellen. Jenes ist der Fall bei allen Körpern, die wir auf der Erde oder am Himmel wahrnehmen, dieses bei allen Bewegungen oder sonstigen Veränderungen derselben, so wie bei unsren eignen Zuständen, indem wir aus einem in den andern übergehn.

3. Wie stellen wir uns denn aber den Raum und die Zeit selbst vor, in welche wir alles versetzen? Wollen wir diese Frage gehörig beantworten, so müssen wir wegsehn oder abstrahiren von allen Dingen in Raum und Zeit. Dann bleibt uns beim Raume nichts weiter übrig, als die Vorstellung einer unendlichen Ausdehnung nach allen Richtungen hin; weshalb wir auch dem Raume eine dreifache Dimension beilegen, Länge, Breite und Höhe oder Tiefe. Außerdem ist der Raum völlig einförmig, so daß wir ihn als die bloße Einheit eines unendlichen Mannigfaltigen neben einander vorstellen. Bei der Zeit hingegen bleibt uns nichts weiter übrig, als die Vorstellung einer unendlichen Ausdehnung nach einer einzigen Richtung hin; weshalb wir der Zeit nur die eine Dimension der Länge beilegen. Sonach ist auch die Zeit völlig einförmig, indem wir sie als die bloße Einheit eines unendlichen Mannigfaltigen nach einander vorstellen. Daher sagten auch die Scholastiker nicht mit Unrecht: Spatium et tempus est unum, continuum, infinitum — Raum und Zeit ist eins, stetig, unendlich. Denn

wenn wir von Räumen und Zeiten (z. B. von Meilen und Jahren) sprechen, so sind das nur Theile des einen Raums und der einen Zeit. Und diese Theile können wir nicht von einander abtrennen oder losreißen, wie die Theile eines Körpers; sondern sie schließen sich so stetig an einander, daß wir nicht einmal ihre Gränze genau bestimmen können. Für Raum und Zeit überhaupt aber können wir gar keine Gränze bestimmen, obwohl alles Einzele in Raum und Zeit begränzt ist. Wenn wir uns daher den Raum unter dem Bilde einer Kugel vorstellen, in deren Mittelpuncte wir uns selbst befinden, so müssen wir die Radien dieser Kugel ins Unendliche fortziehen, selbst über die Weltgränze hinaus, wenn es eine solche gäbe. Und eben so müssen wir, wenn wir uns die Zeit unter dem Bilde einer Linie vorstellen, diese Linie ins Unendliche nach zwei entgegengesetzten Richtungen (rückwärts und vorwärts) ziehn, so daß wir den hinter uns liegenden Theil als Vergangenheit, den vor uns liegenden als Zukunft, beide aber als geschieden und doch stets verbunden durch einen immerfort verschwindenden Zeitpunct, den Augenblick der Gegenwart, denken.

4. Was sind nun das für seltsame Dinge, die wir Raum und Zeit nennen, Dinge, die überall und doch nirgend sind, von denen wir als von allgemeinen Behältern getragen und umfasst werden und die wir doch nicht selbst erfassen können, die mitten durch uns und unser Dasein hindurch gehen und durch welche auch wir wieder mitten hindurch gehen, Dinge so ganz eigner Art, daß nichts in der Welt mit ihnen verglichen werden kann, ungeachtet sie doch allem in der Welt zugetheilt scheinen, da jedes seinen Platz im Raume und seine Dauer in der Zeit hat? — Wir wollen diese letzte und wichtigste Frage erst negativ, dann affirmativ zu beantworten suchen. Also

a. Raum und Zeit können nicht sein *wirkliche und selbständige Dinge* (entia realia et substantialia). Denn solche Dinge müssen ihre Wirklichkeit durch irgend eine Wirksamkeit ankündigen. Raum und Zeit aber wirken gar nichts; sie verhalten sich ganz passiv gegen die Dinge, oder vielmehr völlig gleichgültig. Denn die Dinge wirken auch nicht auf Raum und Zeit, sondern nur auf einander. Daher sind es bloß bildliche Redensarten, wenn wir sagen, der Raum umfasse oder durchdringe alles, die Zeit verändre oder zerstöre alles rc. Wenn aber *Aristoteles* dem Raume sogar eine Kraft beilegt, einige Elemente nach oben, andre nach unten zu treiben, und daraus dessen Wirklichkeit folgert: so hat er nicht bedacht, daß oben und unten nur räumliche Verhältnissbestimmungen sind, die sich auf unsre irdische Lage beziehen, und daß es über und unter der Erde dieselben Elemente und dieselben aus solchen Elementen gebildeten Weltkörper giebt. Auch

würde, wenn man Raum und Zeit für wirkliche Dinge halten wollte, in Ansehung ihrer die Frage wiederkehren, wo der Raum und wann die Zeit sei, so daß man für sie wieder anderweite (zweite, dritte, vierte rc.) Räume und Zeiten voraussetzen und jene in diese gleichsam stecken müsste. Ja man würde am Ende sogar annehmen müssen, daß der Raum in der Zeit und die Zeit im Raume stecke, weil alles Räumliche auch ein Zeitliches ist. Selbst Gott müsste dann im Raume und in der Zeit sein.

b. Raum und Zeit können auch nicht Eigenschaften solcher Dinge (attributa rerum) sein. Denn sie verhalten sich gar nicht, wie solche Eigenschaften. Diese werden mit den Dingen selbst aufgehoben, wie die Flüssigkeit mit dem Wasser, die Wärme mit dem Feuer rc. nach dem Grundsatze: Sublata re tollitur qualitas rei. Man kann aber jedes Ding mitsammt seinen Eigenschaften wenigstens in Gedanken aufheben, ja die ganze Welt auf diese Art vernichten; und dennoch bleibt uns die Vorstellung von Raum und Zeit übrig. Man ist daher genöthigt zu denken, daß selbst nach einem Weltuntergange Raum und Zeit für eine neue Welt nicht fehlen würden, wenn ein schöpferischer Wille dieselbe ins Dasein rufen möchte.

c. Raum und Zeit können auch nicht bloße Verhältnißbegriffe (notiones relativae) sein. Denn die Verhältnisse, von welchen diese Begriffe abstrahirt sein sollen — nahe, fern, oben, unten, rechts, links, vorn, hinten, früher, später, länger, kürzer langsamer, geschwinder rc. — setzen ja schon die Vorstellungen von Raum und Zeit voraus, und heißen ebendarum räumliche und zeitliche Verhältnisse. Auch würden diese Verhältnisse mit den Dingen selbst wegfallen, die darin stehen; denn der vorige Grundsatz lässt sich auch so aussprechen: Sublatis rebus tolluntur relationes rerum. Raum und Zeit aber bleiben stets übrig in unsrer Vorstellung, wenn wir die Dinge mitsammt ihren räumlichen und zeitlichen Verhältnissen wegdenken. Folglich können sie nicht bloß von diesen Verhältnissen abstrahirt sein.

d. Raum und Zeit können endlich auch nicht bloße Erdichtungen (figmenta imaginationis) sein. Denn wenn auch solche Figmente einzelen Menschen (wie die fixen Ideen der Wahnsinnigen) als etwas Nothwendiges erscheinen mögen, so ist dieß doch nicht bei allen Menschen der Fall. Sobald man nur darüber nachdenkt, erscheinen sie in allgemeiner Beziehung als etwas Zufälliges oder Willkürliches. Raum und Zeit hingegen werden von uns allen mit solcher Nothwendigkeit vorgestellt, daß wir uns gar nicht davon losmachen können, daß wir alles Sinnliche als räumlich und zeitlich vorstellen müssen, und daß es den Meisten sogar äußerst schwer wird, wenn man sie auffodert, das Uebersinn-

liche (z. B. Gott) als raum- und zeitlos zu denken. — Aus allen diesen Betrachtungen ergiebt sich nun aber

5. von selbst, daß Raum und Zeit ursprüngliche Bilder (schemata originaria) alles sinnlich Wahrnehmbaren seien. In ihnen bildet sich aber nichts weiter ab, als die allgemeine und nothwendige Form unsrer Anschauungen und Empfindungen. Dieß will soviel sagen: Wir sind dem Bewusstsein zufolge genöthigt, alles Wahrnehmbare als ein Mannigfaltiges neben und nach einander vorzustellen. Dieser Satz drückt ein ursprüngliches Gesetz der Sinnlichkeit aus, wodurch die Art und Weise unsers Anschauens und Empfindens ein für allemal bestimmt ist. Warum dieß so sei, davon lässt sich, wie von allem Ursprünglichen, weiter kein Grund angeben; es lässt sich nur als ein Thatsachliches durch und für das Bewusstsein anerkennen. Denn wenn man sagt, der Grund davon liege in unsrer endlichen Vorstellungsweise, so heißt dieß eben nichts andres, als in unsrer sinnlichen Vorstellungsweise. Was wir nun dem zufolge wirklich anschauend oder empfindend wahrnehmen, das erscheint uns als ein einzeles, getrenntes und begränztes Mannigfaltige neben oder nach einander. Unser Geist aber, indem er das ihm so Gegebne in die Einheit seines Bewusstseins aufnimmt, stellt sich zugleich ein einiges, stetiges und unbegränztes Mannigfaltige vor, welches alle jene Einzelheiten in sich befasst. So entstehen zwei Grundbilder, eines für das Mannigfaltige neben einander oder für das äußerlich Wahrnehmbare, genannt Raum, und eins für das Mannigfaltige nach einander oder für das zunächst innerlich Wahrnehmbare, genannt Zeit. Darum stellen wir uns den Raum auch vor als einen allgemeinen Behälter (receptaculum universale) des äußerlich Bestehenden, die Zeit aber als einen allgemeinen Behälter des innerlich Wandelbaren. Weil aber das Aeußere auch wandelbar ist und weil durch dessen Wahrnehmung auch unser innerer Zustand verändert wird: so beziehn wir das zweite Grundbild auch auf das äußerlich Wahrnehmbare, mithin auf alles Wahrnehmbare überhaupt, so daß dasselbe noch umfassender als das erste ist. Hieraus lässt sich nun

6. auch erklären, wie es zuging, daß so viele Metaphysiker Raum und Zeit für etwas Wirkliches hielten. Wir objectiviren nämlich jene Grundbilder auf eine unwillkürliche Weise, indem wir stets geneigt sind, das, was ursprünglich nur eine subjective Bedingung unsrer Wahrnehmung ist, auf die wahrgenommenen Dinge selbst überzutragen und als eine objective Bedingung ihres Daseins zu betrachten. Darum sagen wir schlechtweg: Die Dinge sind in R. u. Z., statt zu sagen: Die Dinge erscheinen uns in R. u. Z. oder als etwas Räumliches und Zeitliches. Und ebendieß heißt wieder

soviel als: Wir nehmen sie wahr als Mannigfaltige neben und nach einander. Wahrscheinlich wollte auch Kant nichts anders sagen, wenn er Raum und Zeit Anschauungsformen nannte und denselben auf der einen Seite empirische Realität, auf der andern aber transcendentale Idealität beilegte; weshalb er auch sein System selbst einen transcendentalen Idealismus nannte — eine Benennung, die freilich leicht zu Misverständnissen Anlaß geben konnte. Eben so ist hieraus begreiflich, warum Andre Raum und Zeit für bloße Fictionen erklärten. Denn wenn man sie für Dinge hält, so sind sie in der That entia imaginaria. Weil sie aber als Grundbilder ursprüngliche, allgemeine und nothwendige Erzeugnisse unsers Geistes als eines sinnlich vorstellenden Wesens sind, so darf man sie doch nicht als bloße oder reine Erdichtungen, nicht als Hirngespinnste oder Chimären betrachten. Denn wären sie dieß, so würde man durch Nachdenken bald sich von ihnen losmachen können. Daher müssen auch die ursprünglichen Vorstellungen von Raum und Zeit Anschauungen genannt werden, nicht Begriffe; denn diese entstehen erst hinterher von ihnen, wenn man eine Theorie von Raum und Zeit entwirft, die folglich auch falsch sein kann, wenn diese Begriffe unrichtig sind, während die Anschauungen von Raum und Zeit immer wahr sind. Daher ist und bleibt ewig wahr, was die Mathematik von ihnen und mittels ihrer lehrt, vorausgesetzt, daß es immerfort Wesen giebt, welche derselben Vorstellungsweise unterworfen sind. Sie sind aber nicht empirische oder a posteriori bestimmte Anschauungen — denn diese beziehen sich allemal auf Dinge in Raum und Zeit — sondern rein oder a priori bestimmte Anschauungen. Gleichwohl sind sie uns nicht angeboren. Denn als wirkliche Vorstellungen können sie nicht eher ins Bewusstsein treten, als bis wir etwas angeschaut oder empfunden und so unsre Wahrnehmungsform auf wirkliche Dinge bezogen haben. Endlich ist hieraus auch begreiflich, warum alles, was der Mathematiker in jenen Grundbildern als Raumgröße und Zeitgröße, als Figur und Zahl, construirt und mittels dieser intuitiven Construction findet, von allen Dingen, die wir wirklich wahrnehmen, gelten muß. Denn wir nehmen sie eben auch nicht anders wahr, als in jenen Grundbildern. — Wegen der Leerheit und Erfülltheit des Raums und der Zeit s. leer. — Absolut heißen Raum und Zeit, wieferne sie ohne Rücksicht auf die Dinge in ihnen vorgestellt werden. Relativ aber heißen die Räume und Zeiten, welche die Dinge einnehmen, z. B. der Raum der Erde oder die Lebenszeit eines Menschen.

Räumlichkeit und Zeitlichkeit sind (dem im vorigen Art. Gesagten zufolge) allgemeine Merkmale oder Prädicate der sinnlichen (aber nicht der übersinnlichen) Dinge. Sie heißen daher mit

Recht **Prädicamente** oder **Kategorien** der **Sinnlichkeit**, welche **Aristoteles** in seiner Kategorientafel kurzweg durch *πον* (ubi) und *ποτε* (quando) andeutete. Dazu kommt aber noch als Synthese das aus jenen beiden zusammengesetzte Prädicament der **Raumzeitlichkeit**, welches sich auf alles bezieht, was wir äußerlich und innerlich zugleich wahrnehmen. S. **Kategorem.** — **Raumlosigkeit** und **Zeitlosigkeit** sind jenen Prädicaten entgegengesetzt. Daher sagen wir von Gott, daß er über Raum und Zeit erhaben sei, weil er eben ein übersinnliches Wesen ist. S. **Gott.**

Raum- und Zeittheile werden nur durch willkürliche Abtheilungen in Raum und Zeit überhaupt unterschieden. Daher können sie nach Belieben größer oder kleiner gemacht werden. So giebt es größere und kleinere Meilen, längere und kürzere Jahre. Es sind dieß also nur relative Räume und Zeiten. S. **Raum und Zeit** a. E.

Rausch s. **Berauschung.**

Ray oder **Wray** (John) geb. 1628 und gest. 1705, ein brittischer Naturforscher, der sich als Physikotheolog in folgenden, öfter aufgelegten, Schriften gezeigt hat: The wisdom of god in the works of creation (Lond. 1714. 8.) auch franz. unter dem Titel: L'existence et la sagesse de dieu (Utrecht, 1714. 8.) und: Three physico-theological discourses (Lond. 1721. 8.). — In seine Fußtapfen trat **Derham.** S. d. Nam.

Raymund Lullus s. **Lullus.**

Raymund von Sabunde (wird auch **Raimond von Sabeyde, Sebonde, Sabonde** und **Sebunde** geschrieben) ein Scholastiker, von dessen Lebensumständen man weiter nichts weiß, als daß er Doct. der Philos. und Med. war und in der ersten Hälfte des 15. Jh. als Lehrer und nachher als Rector an der hohen Schule zu Toulouse wirkte. In Bezug auf die Geschichte der Philosophie ist er besonders dadurch merkwürdig, daß er die **erste natürliche Theologie** geschrieben haben soll. Er behauptete nämlich, der Mensch habe von Gott zwei Bücher empfangen, das Buch der Natur und das Buch der Offenbarung; aus beiden könne der Mensch die Erkenntniß Gottes schöpfen; allein das Buch der Natur verdiene wegen seiner Unverfälschtheit, Klarheit und Allgemeinheit den Vorzug vor dem Buche der Offenbarung, welches durch viele menschliche Zusätze verfälscht und wegen seiner Dunkelheit vieler Erklärungen fähig sei; weshalb der Eine dieß, der Andre jenes darin finde. Man müsse also die Lehre der Offenbarung oder die positive Theologie selbst erst aus der Lehre der Vernunft oder der natürlichen Theologie abzuleiten und jene an dieser zu prüfen suchen. Darum enthält R.'s Schrift allerdings

auch viel positive oder kirchliche Dogmen, wie das von der Dreieinigkeit, der Erlösung ꝛc. die er aber auf eine vernunftmäßige Weise zu erklären suchte. Es war also dieser R. nach heutigem Sprachgebrauche ein Rationalist; er scheint aber doch deshalb keine Verfolgung erduldet zu haben. Seine Schrift befasst übrigens beinahe die ganze Metaphysik und ist nicht nach dem damaligen Modegeschmacke in Quästionen, Responsionen und Distinctionen, sondern in einem zusammenhangenden Vortrage geschrieben. Gedruckt ist sie unter dem Titel: Raymundi de Sabunda liber creaturarum sive naturae. Frkf. 1635. und Amsterd. 1761. 8. Auch wird eine ältere straßburger Ausg. v. J. 1496 unter dem Titel: Theologia naturalis, erwähnt. Montaigne (in seinen Versuchen Th. 3. Buch 2. Kap. 12.) hat die gelehrte Welt zuerst auf dieses Werk recht aufmerksam gemacht. Er citirt es unter dem Titel: Theologia naturalis sive liber creaturarum Magistri Raimondi de Sebonde, führt aber die Ausgabe nicht an, und sagt, es sei in einem mit vielen lateinischen Brocken gespickten Spanisch geschrieben gewesen; er selbst habe auf Verlangen seines Vaters es ins Französische übersetzt, und diese Uebersetzung sei auch nach seines Vaters Tode gedruckt worden. Zugleich berichtet er, R. sei von Geburt ein Spanier gewesen und habe vor ungefähr 200 Jahren zu Toulouse als Arzt gelebt. Adrianus Turnebus aber habe vermuthet, das Buch sei ein gedrängter Auszug aus den Schriften des Thomas von Aquino. Es herrscht also darüber noch viel Ungewissheit. Wenn Einige diesen R. einen Vorläufer Kant's in Bezug auf dessen Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft genannt haben, so ist dieß wohl zu viel gesagt.

Raynal (Guillaume Thomas François) geb. 1713 zu St. Genie in Guienne und gest. 1796. Da er sich dem geistlichen Stande widmen wollte, so trat er frühzeitig in den Orden der Jesuiten, und heißt daher gewöhnlich Abbé R. Auch war er mehre Jahre Priester im Kirchspiele St. Sulpice zu Paris. Sein Wissen war eben so groß als seine Habsucht und Eitelkeit. Jenem verdankte er auch die Aufnahme in die Akademien zu London und Berlin, so wie die Bekanntschaft mit den ausgezeichnetsten Männern seiner Zeit. In philosophischer Hinsicht hat er sich jedoch weniger ausgezeichnet, als in historischer. Sein vorzüglichstes Werk ist eine Histoire philosophique des établissemens et du commerce des Européens dans les deux Indes, worin er über Menschenwerth und Menschenrechte manche kühne und neue Idee aussprach. Dieses Werk zog ihm aber auch viel Verdruß zu. Denn als er es zum zweitenmal herausgegeben hatte, nahmen die Sorbonne und das Parlement so großen Anstoß an den darin enthaltenen Aeußerungen über die Religion und die Regierungen, daß er

1781 des Landes verwiesen wurde. Er lebte hierauf einige Zeit in Deutschland, besonders zu Berlin, erhielt aber späterhin die Erlaubniß zur Rückkehr nach Frankreich, wo er erst einige Jahre entfernt von Paris lebte, dann (seit 1788) in Paris selbst sich aufhielt, an der Revolution lebhaften, obwohl minder ehrenvollen, Antheil nahm, und endlich mitten in seinen schriftstellerischen Beschäftigungen starb. — Er ist übrigens nicht zu verwechseln mit Gerard de Rayneval, von dem mir aber weiter nichts bekannt ist, als daß er Institutions du droit de la nature et des gens im J. 1803 zu Paris herausgegeben.

Razäus, Razes, Razis oder Razi s. Rhazes.

Reaction (von reagere, zurückwirken) ist Gegenwirkung. S. d. W. Daher nennt man solche Dinge, welche durch Veränderungen, die sie entweder in andern hervorbringen oder selbst von andern erleiden, das Dasein oder die Beschaffenheit gewisser Stoffe zu erkennen geben, in der Chemie Reagentien oder gegenwirkende Mittel. Man kann aber auch im Gebiete der Psychologie, Pädagogik, Politik und Moral von solchen Mitteln Gebrauch machen, wenn man das Dasein gewisser Anlagen, Leidenschaften oder Fehler bei Andern erkunden will, indem man ihnen Dinge vorhält, welche so auf ihr Gemüth wirken, daß es dadurch gleichsam zum Verräther an sich selbst wird.

Real (Gaspard de R.) geb. 1682 zu Sisteron und gest. 1752 als königl. französ. Rath, hat sich in philosophischer Hinsicht bloß durch Bearbeitung der Politik im weitesten Umfange, mit Einschluß des Natur- Staats- und Völkerrechts, bekannt gemacht. Er gab nämlich einen Traité complet de la science du gouvernement in 8 Theilen heraus, von welchen der 1. einen allgemeinen Grundriß der Staatswissenschaft, der 2. eine Darstellung der Verfassungen der vornehmsten europäischen Staaten, der 3. das Naturrecht, der 4. das allgemeine Staatsrecht, der 5. das allgemeine Völkerrecht, der 6. die Politik im engern Sinne oder die eigentliche Staatskunst, der 7. das kanonische Recht, und der 8. die staatswissenschaftliche Literatur enthält. Wiewohl nun nicht alles in diesem Werke Abgehandelte zur Philosophie gehört, Manches auch veraltet ist, wie das im 2. Th. Enthaltene: so ist doch das Ganze mit philosophischem Geiste geschrieben und übertrifft in dieser Hinsicht selbst die berühmten Werke ähnlichen Inhalts von Burlamaqui und Vattel. N. A. Par. 1762—4. 8 Thle. 4. Deutsch: Frkf. u. Lpz. 1762—7. 6 Thle. 8.

Real (von res, die Sache, das Ding) heißt bald soviel als sachlich oder dinglich, bald soviel als gegenständlich oder objectiv, bald soviel als material, auch seiend oder wirklich überhaupt. So werden auch die Ausdrücke, das Reale, die Realität, ver-

schiedentlich gebraucht. Es kommt daher auf den Zusammenhang und besonders den Gegensatz an, welche Bedeutung jedesmal stattfinde. Folgende Gegensätze sind hier außer den im Art. Ideal (s. d. W.) bereits bemerkten noch besonders zu bemerken:

1. Real=Adel ist der Gegensatz vom Nominal= oder Titular=Adel. S. Adel.

2. Real=Contract oder Vertrag steht dem Verbal=Contracte oder Vertrage entgegen. S. Vertrag.

3. Real=Definition (Sacherklärung) ist der Gegensatz von der Nominal= oder Verbal=Definition. S. Erklärung.

4. Real=Division (Sacheintheilung) steht ebenso der Nominal= oder Verbal=Division entgegen. S. Eintheilung.

5. Real=Injurie ist eine thätliche Beleidigung, deren Gegensatz die bloß wörtliche Beleidigung oder Verbal=Injurie ist. S. Beleidigung.

6. Real=Institute s. die folg. N.

7. Real=Kenntnisse (Sachkenntnisse), auch zuweilen schlechtweg Realien oder Realitäten genannt, stehen den Sprachkenntnissen entgegen. So sind auch die Ausdrücke Real=Institute oder Schulen, Real=Wissenschaften und Real=Wörterbücher zu verstehn, indem hier immer das Sprachliche oder Philologische als Gegensatz gedacht wird.

8. Real=Philosophie kann entweder eine reale (d. h. objectiv gültige) oder eine realistische Philosophie bedeuten. S. Realismus. Manche verstehn auch wohl die praktische Ph. darunter; noch Andre die Metaphysik als Materialphilos. im Gegensatze von der Logik als einer bloßen Formalphilos. S. diese Ausdrücke.

9. Real=Recht heißt das sachliche oder dingliche Recht als Gegensatz des persönlichen, indem in rechtlicher Hinsicht die Sache der Person gegenüber steht. S. diese Wörter und Recht. Manche nennen auch das positive Recht ein reales, das natürliche ein ideales, weil jenes vorzüglich in der Wirklichkeit gilt.

Realisiren (vom vorigen) bedeutet soviel als etwas wirklich machen oder verwirklichen, z. B. eine Idee, einen Zweck, einen Entwurf oder Plan. Dazu wird aber ein besondres Talent nebst einer durch Uebung erlangten Fertigkeit erfodert, was man auch praktisches oder pragmatisches Genie nennt. Ohne dieses ist kein ins Große gehender Entwurf ausführbar. Denn der Entwurf giebt immer nur die allgemeine Regel an die Hand; diese Regel aber muß erst auf das Besondre mittels gewisser Kunstgriffe angewendet werden, wenn die entworfene Sache glücklich zu Stande kommen soll. Daher bleibt in den meisten Fällen die Ausführung weit hinter dem Entwurfe zurück. Das W. Realisirung oder

Realisation darf aber nicht mit Resiliirung oder Resiliation (von dem franz. résilier, aufheben, vernichten) verwechselt werden. Denn dieß bedeutet das gerade Gegentheil. Besonders wird es von der Aufhebung oder Vernichtung der Contracte gebraucht, so daß ein resiliirter Contract eben ein solcher ist, der nicht realisirt wird, weil sich die Contrahenten anders besonnen haben.

Realismus (von demselben) ist dasjenige System der Philosophie, welches nicht nur überhaupt etwas Reales (Seiendes oder Wirkliches) annimmt, sondern dasselbe (bloß als Stoff oder Masse betrachtet) als das Erste oder Ursprüngliche setzt, um hernach durch Bewegung, Entwickelung, Verbindung und Gestaltung desselben alles Ideale (Bewusstsein, Vorstellung, Erkenntniß u. s. w.) aus jenem abzuleiten. Sein Hauptsatz ist also: Das Reale ist das Ursprüngliche, von welchem das Ideale erst abzuleiten (reale prius, ideale posterius). Denn dieses soll aus jenem erst hervorgegangen sein und immerfort hervorgehn. Ein unhaltbares System, weil es nicht nur auf einer ganz willkürlichen Voraussetzung beruht und das Hervorgehn des Idealen aus dem Realen nicht nachweisen kann, mithin sein Hauptproblem nicht löst, sondern auch, folgerecht durchgeführt, sich in einen todten Materialismus, Mechanismus und Fatalismus auflöst, mithin selbst den moralisch-religiosen Bedürfnissen des menschlichen Geistes widerstreitet. Da der Realismus dem Sinnlichen oder dem in Raum und Zeit durch Erfahrung Gegebnen meist zugewandt bleibt, so erscheint er auch als Sensualismus und Empirismus. Die ersten griechischen Philosophen (von der ionischen oder physischen Schule) waren fast insgesammt solche Realisten, indem sie entweder irgend ein einzeles Element (Wasser, Luft u. s. w.) oder ein ordnungsloses Gemisch aller (ein sogenanntes Chaos) als das reale Grundprincip der Dinge annahmen und daraus bald durch Verwandlung (Verdichtung und Verdünnung) bald durch Absonderung (Trennung des Gleichartigen vom Ungleichartigen) die Welt mit allen lebendigen und denkenden Wesen entstehen ließen. Doch fühlten schon Einige derselben das Unbefriedigende dieser Theorie und riefen daher ein ursprüngliches lebendiges und denkendes Wesen zu Hülfe, um es auf den rohen Stoff einwirken und diesen dadurch bilden zu lassen. Andre suchten jenes Wesen in diesem Stoffe selbst und näherten sich dadurch schon dem Pantheismus und Hylozoismus. — Der Gegensatz des Realismus ist der Idealismus. Doch hat jenes Wort noch eine Nebenbedeutung erhalten, wo es nicht dem Idealismus, sondern dem Nominalismus entgegensteht. S. diese Wörter und Synthetismus. Wegen des ästhetischen Realismus s. ästhetische Ideen, wegen des poli-

tischen s. **politisch.** — In Ansehung der scholastischen Realisten ist nur noch zu bemerken, daß sie überhaupt in **platonische** und **aristotelische** zerfallen, je nachdem sie sich mehr an die Ideen des **Plato** oder an die Kategorien des **Aristoteles** hielten, um in ihnen die Realprincipien der Formen der Dinge zu suchen. Andre Unterschiede derselben, als **Albricaner** (von **Alberich** aus Rheims) **Parvipontaner** (von Joh. **Parvipontan**) **Porretaner** (von **Gilbert de la Porrée**) und **Robertiner** (von **Robert** aus England) sind theils unbedeutend, theils nicht einmal genau bekannt. S. die Namen der eben erwähnten Scholastiker. — Wenn die **Realisten** den **Humanisten** entgegengesetzt werden, so denkt man an Pädagogen, welche die sog. Realien den gelehrten Sprachstudien vorziehn. S. **human.** Im Spanischen bedeutet Realista auch einen königlich Gesinnten oder einen Royalisten, von Re, der König, wovon auch die Realen, (eine spanische Geldmünze = 1½ Gr.) ihren Namen haben. Dieser Realismus geht uns hier nichts an.

Realität (von demselben) bedeutet bald das Sein überhaupt, bald eine positive Qualität des Seienden. Wenn von der Realität der menschlichen Vorstellungen und Erkenntnisse, der Wissenschaften und Systeme, die Rede ist, so versteht man darunter die objective Beziehung und Gültigkeit derselben. Zuweilen versteht man unter **Realitäten** auch die sog. Realstudien. S. die drei vorhergehenden Artikel, auch **Erkenntniß** und **Kategorem.**

Recensiren (von re, wieder, und censere, schätzen, urtheilen, prüfen) heißt eigentlich noch einmal oder wiederholt beurtheilen, steht aber auch oft für beurtheilen überhaupt. So nimmt man es insonderheit, wenn vom Beurtheilen der Schriften in kritischen Blättern die Rede ist. Darum heißt der Beurtheiler selbst ein **Recensent** und seine Beurtheilung eine **Recension.** Soll dieselbe gründlich sein, so muß sie nicht bloß einzele Stellen ausheben und mit einigen Bemerkungen begleiten, sondern den Hauptinhalt, Geist und Charakter eines Werkes darstellen und danach den wissenschaftlichen oder künstlerischen Werth desselben bestimmen. Aber freilich ist eine solche Recension zuweilen noch schwerer zu schreiben, als ein eignes Buch; und wenn etwas keinen Geist und Charakter hat, so kann man natürlich auch keinen darstellen. Eine kurze Anzeige mit Bemerkung des Mangelnden muß dann wohl die Stelle der Recension vertreten. — Ob eine Recension mit oder ohne Namen des Recensenten bekannt gemacht werde, ist an sich etwas Gleichgültiges. Beides hat Vortheile und Nachtheile, die sich ziemlich die Wage halten möchten. — Bei den Philologen bedeutet **Recension** auch die kritische Ausgabe eines Werkes, deren es schon ursprünglich (vom Verfasser oder von den ersten Heraus-

gebern) mehr als eine geben kann. — Recensur aber bedeutet eine nochmalige Censur, weil manche Staaten eine solche Furcht vor Büchern haben, daß sie sich nicht einmal an einer Censur begnügen lassen; wodurch das Unrecht also verdoppelt wird. S. Censur und Hierarchie. Auch vergl. Photius, der gewissermaßen als der erste Recensent betrachtet werden kann.

Receptivität (von recipere, empfangen oder aufnehmen) ist Empfänglichkeit. S. d. W.

Rechnen (ursprünglich rechenen, daher durch Wegwerfung der Endung en Rechenkunst, wie von tanzen Tanzkunst, also nicht Rechnerkunst, wie Manche schreiben) ist eine Combination von Zahlen. Da nun das Zählen ins Unendliche geht, so geht auch das Combiniren der Zahlen ins Unendliche, wenn gleich die Hauptarten der Combination (Vermehrung durch Zusetzung oder Vervielfachung, und Verminderung durch Abziehung oder Eintheilung) nicht zahlreich sind. Durch das Rechnen werden auch die Verhältnisse der Zahlen und mithin aller Größen, welche sich in Zahlen ausdrücken lassen, gefunden. Alles Zählbare als solches lässt sich also auch berechnen. — Mit dem Denken hat das Rechnen allerdings eine gewisse Aehnlichkeit, weil der Verstand seine Begriffe auch ins Unendliche fort combiniren und sie ebensowohl vermehren (synthesiren) als vermindern (analysiren) kann. Aber aus der Rechenkunst die Regeln der Denklehre oder gar die höchsten Principien der Erkenntniß ableiten wollen, ist ein ganz vergebliches Unternehmen, ob es gleich angeblich schon von Pythagoras (s. d. Namen) und neuerlich wieder von Bardili (s. d. Nam.) in seiner sog. ersten Logik versucht worden. — Die Rechenkunst wurde zwar sonst zu den freien Künsten (s. d. A.) gezählt. Der menschliche Geist ist aber bei der Operation des Rechnens so sehr an bestimmte Regeln gebunden, daß die Einbildungskraft dabei gar keinen freien Spielraum hat. Daher kommt es wohl auch, daß die sog. Rechengenies gewöhnlich die beschränktesten Köpfe sind. Sie sind gleichsam lebendige Rechenmaschinen.

Recht und Unrecht sind Ausdrücke, welche in doppelter oder eigentlich dreifacher Bedeutung genommen werden, obgleich die eine davon, und zwar die ursprüngliche, sich beinahe verloren hat. Da nämlich recht von richten herkommt, so bedeutet es ursprünglich das Gerade als Gegensatz vom Schiefen. In dieser Bedeutung nennen noch jetzt die Mathematiker einen Winkel von 90 Graden einen rechten und setzen ihm den schiefen entgegen, der mehr oder weniger Grade hat, also stumpf oder spitz ist. Damit hangt wohl auch die Bedeutung zusammen, wo dem Rechten das Linke entgegensteht, weil die rechte Hand vorzugsweise zum Richten der Dinge oder zum gehörigen (rechten) Behandeln dersel-

den gebraucht wird. Eben so hangt mit dieser ersten oder ursprünglichen Bedeutung diejenige zusammen, wo man dem Rechten das Falsche entgegensetzt, also unter jenem das Wahre versteht. Denn für den Geist ist das Wahre allein gerade, das Falsche aber schief oder krumm. Darum heißt auch der wahre Weg zu einem Orte der rechte. — Hieraus ist nun die zweite Bedeutung entstanden, wo recht für gut und unrecht für bös gebraucht wird, wie in der sprüchwörtlichen Formel: Schlecht (schlicht) und recht = einfach und gut. Eben so bedeutet in der Formel: Thue recht und scheue niemand, das Erste soviel als: Handle gut. Das Substantiv bekommt dann am Ende ein e, indem wir z. B. sagen: Das Rechte soll man thun, das Unrechte lassen. In diesem Sinne brauchen auch die Lateiner ihr rectum und verbinden es daher gerne mit honestum; das Gegentheil heißt dann pravum und wird gleichfalls mit turpe verbunden. — Allein es giebt noch eine dritte und engere Bedeutung, wo recht für gerecht (justum) und unrecht für ungerecht (injustum) gebraucht wird. Dann fällt beim Substantive jenes e weg, indem wir schlechtweg sagen: Das Recht (jus) und das Unrecht (injuria). In dieser Bedeutung wird jenes auch in der Mehrzahl gebraucht, indem wir z. B. sagen: Die Rechte (jura) studiren (erlernen) oder respectiren (achten) oder lädiren (verletzen). Hier beziehen sich die Ausdrücke Recht und Unrecht auf den wechselseitigen Freiheitsgebrauch vernünftiger Wesen im Lebensverkehre. Das Recht bedeutet alsdann eine solche Bestimmung des eignen Freiheitsgebrauchs, daß er gesetzlich mit jedem fremden Freiheitsgebrauche zusammen bestehen kann, das Unrecht aber eine solche, wodurch der einstimmige Freiheitsgebrauch Aller gestört oder aufgehoben wird, wo also der Eine in den Freiheitskreis des Andern auf eine ungesetzliche Weise eingreift oder sich selbst mehr gegen Andre erlaubt, als er Andern gegen sich selbst erlauben würde und als überhaupt Allen gegen einander vernünftiger Weise erlaubt werden kann. In dieser Beziehung heißen die Rechte auch Befugnisse. S. d. W. Wenn nun jemanden ein solches Recht wirklich zukommt, so ist ebendadurch jedem Andern die Pflicht auferlegt, dasselbe anzuerkennen und unverletzt zu lassen. (In dieser Wechselbeziehung heißt der Eine berechtigt, der Andre verpflichtet.) Diese Pflicht heißt daher zum Unterschiede von andern Pflichten, die auch ohne ein fremdes Recht stattfinden können, eine Rechtspflicht. Sie ist ein Sollen, weil und wieferne jemand darf d. h. zu etwas berechtigt oder befugt ist. Daher darf die Rechtspflicht im Weigerungsfalle auch erzwungen werden, weil es eben so gut wäre, als hätte man kein Recht, wenn die demselben entsprechende Pflicht bloß vom guten Willen oder von der Gewissenhaftigkeit Andrer ab-

hinge. Sie ist also eine **Zwangspflicht**. S. **Zwang**. Sonach fällt das Recht in dieser Bedeutung, welches auch das **strenge** oder **vollkommne** (jus strictum s. perfectum) genannt wird, unter den Begriff des Erzwingbaren. Das sog. **unvollkommne Recht** aber (jus imperfectum) wird als ein solches gedacht, dem keine Zwangspflicht, sondern bloß eine Gewissens- oder Tugendpflicht entspricht, wie das Recht auf Wohlthaten, die man zwar erbitten, aber nicht erzwingen darf. Indem man jedoch das Recht auf diese Art eintheilte, verwechselte man eigentlich das **Recht** (jus) und das **Rechte** (rectum) welches auch das Billige und das Anständige (aequum et honestum) befasst. Daher kam auch das bekannte Wortspiel: Summum jus (interdum est) summa injuria — das höchste Recht ist zuweilen das höchste Unrecht. Injuria steht nämlich hier für iniquitas, Unbilligkeit. Denn es kann wohl in manchen Fällen, aber nicht immer, sehr unbillig (also unrecht in der zweiten Bedeutung) sein, wenn man streng auf seinem Rechte besteht, indem uns die Sittenlehre als Tugendlehre mehr Pflichten auflegt, als die bloße Rechtslehre. Dieß beweist aber keinen Widerspruch in der Gesetzgebung der Vernunft, sondern es beweist nur, daß der Mensch bei seinem Verhalten die ganze Gesetzgebung der Vernunft berücksichtigen oder sich durchgängig nach derselben richten soll, wenn er im vollen Sinne des Worts gut handeln will. — Wegen der zusammengesetzten Ausdrücke **Begnadigungsrecht**, **Billigkeitsrecht**, **Civilrecht**, **Criminalrecht**, **Faustrecht**, **Friedensrecht**, **Gesellschaftsrecht**, **Kirchenrecht**, **Kriegsrecht**, **Majestätsrecht**, **Naturrecht**, **Normalrecht**, **Nothrecht**, **Staatsrecht**, **Strafrecht**, **Vernunftrecht**, **Vertragsrecht**, **Völkerrecht**, **Weltbürgerrecht** ꝛc. s. diese Ausdrücke selbst oder die einzelen Wörter, von welchen die Zusammensetzung anhebt. Eben so sind wegen der Eintheilungen des Rechts in das **ursprüngliche** (das auch schlechtweg **Urrecht** heißt) und **entstandene**, das **angeborne** und **erworbene**, das **dingliche** oder sachliche und **persönliche**, das **absolute** und **hypothetische**, das **öffentliche** und **private**, das **göttliche** und das **menschliche**, das **natürliche** (welches auch schlechtweg **Naturrecht** heißt) und das **positive** ꝛc. diese Ausdrücke nachzusehn. Auch vergl. **Rechtsgesetz** und **Rechtslehre**. — In Ansehung des Sprachgebrauchs ist aber noch zu bemerken, daß, wenn von **Rechten** ohne weitern Beisatz die Rede ist, gewöhnlich diejenigen verstanden werden, welche theils durch Herkommen oder stillschweigende Uebereinkunft, theils durch ausdrückliche Gesetze des Staats bestimmt sind, also **positive Rechte**. Diese sog. **Rechte** können aber auch wohl **Unrechte** sein, wenn sie dem Rechtsgesetze der Vernunft widerstreiten.

Dessen ungeachtet hält es oft sehr schwer, solche unrechte Rechte abzuschaffen, wenn sie einmal im Leben des Volkes eingewurzelt sind. Wie schwer hält es z. B. in England, die Emancipation der Katholiken durchzusetzen, da doch das angebliche Recht, jemanden um seiner Religion willen zu bedrücken oder schlechter als andre Bürger zu behandeln, ein offenbares Unrecht ist, weil es kein Recht gegen das Recht geben kann. In dieser Beziehung hat Mephistopheles ganz Recht, wenn er in Göthe's Faust sagt:

Es erben sich Gesetz' und Rechte
Wie eine ew'ge Krankheit fort;
Sie schleppen von Geschlecht sich zu Geschlechte
Und rücken sacht von Ort zu Ort.

Wenn nämlich dergleichen Rechte irgendwo herrschend geworden oder in die Sitte übergegangen sind, so verbreiten sie sich auch räumlich, indem sie ein Volk oder ein Staat von dem andern annimmt, ohne erst zu fragen, ob auch wohl das fremde Recht besser als das einheimische und überhaupt ein wahrhaftes Recht sei.

Recht des Stärkern (jus fortioris) ist eigentlich gar kein Recht, weil physische Uebermacht allein kein Recht geben kann. Sonst müsste der Schwächere allemal Unrecht gegen den Stärkern haben; und von einem Rechtsgesetze könnte dann nicht weiter die Rede sein. Vergebens hat man sich auf die Natur, d. h. auf die vernunftlose Thierwelt, berufen, um darzuthun, daß es ein solches Recht gebe. Denn hier ist vom Rechte nicht einmal die Rede. Es herrscht da nur die rohe Gewalt unter Leitung des Instinctes. Und da heißt es freilich: Wer den Andern vermag, steckt ihn in Sack. So soll es aber in der Menschenwelt nicht sein. Es wäre ja ganz unvernünftig, wenn die vernünftige Menschenwelt die vernunftlose Thierwelt zu ihrem Muster nehmen wollte. Freilich herrscht auch in der Menschenwelt oft nur die rohe Gewalt, die absolute Willkür. Aber das ist es eben, was die Vernunft nicht billigt. Darum stellt sie ihr Rechtsgesetz auf, daß der Mensch sich der Gewalt entweder ganz enthalte oder nur da bediene, wo es zum Schutze des Rechtes geschehen soll. Dann dient die Gewalt dem Rechte, das sie nicht gemacht hat und nicht machen kann; denn es besteht unabhängig von ihr, und muß ihr selbst erst seine Sanction geben, wenn sie eine zu Recht beständige oder, wie man auch sagt, legitime Gewalt sein soll. Uebrigens vergl. Rechtsgesetz, auch Naturrecht; denn das zweideutige W. Natur hat eben Viele verleitet, jenes Monstrum von Recht, welches nichts als das größte Unrecht ist, in die Rechtslehre einzuführen. Nicht unschicklich hat man es daher auch das Löwenrecht, das Faustrecht und das Schwertrecht genannt. (Die Franzosen nennen jenes Monstrum auch mit scherzhafter Zweideutigkeit droit canon, was

ebensowohl das kanonische, als das Kanonen-Recht bedeuten kann. Indessen liegt dem kanonischen Rechte zum Theil auch das Kanonenrecht zum Grunde. Man darf nur, statt Kanonen, Bannstrahlen und Scheiterhaufen setzen).

Rechten heißt mit jemanden über das Recht streiten, ist also verschieden von rechtfertigen, was zwar auch in einem solchen Streite vorkommen kann, wenn jemand sein Recht darzuthun oder das ihm angeschuldigte Unrecht von sich abzuwehren sucht. Allein von Rechtfertigung kann auch außer einem juridischen Streite in einer höhern, nämlich moralischen und religiosen, Beziehung die Rede sein. Es kann sich z. B. jemand vor Menschen rechtfertigen wegen einer angeblich bösen Handlung, ohne daß dabei irgend ein Recht und dessen Verletzung in Anregung käme. So spricht man auch von einer Rechtfertigung des Sünders vor Gott. Diese kann aber nicht im eigentlichen Wortsinne stattfinden, weder durch den Sünder selbst noch durch einen Andern. Denn ein Sünder bleibt der Mensch immer vor Gott, was auch er selbst oder ein Andrer für ihn spreche oder thue. Der Sünder kann also nur zur Gnade und Barmherzigkeit Gottes seine Zuflucht nehmen, indem er zugleich ernstlich nach dem Guten strebt. Vergl. Erlösung.

Rechtens kommt wohl nicht vom vorhergehenden Zeitworte her, sondern scheint vielmehr die ältere Form des Genitivs von Recht zu sein. Daher sagen wir, es sei etwas Rechtens. Bei dieser Formel denkt man aber gewöhnlich an das positive Recht und an die dadurch bestimmte Form des Rechts, so daß etwas wohl Rechtens (formaliter) aber nicht Recht (materialiter) sein kann, wenn man es aus einem höhern Gesichtspuncte betrachtet. S. Recht a. E.

Rechtfertigung s. rechten.

Rechthaberei ist ein Fehler, der sowohl in logischer als in juridischer Beziehung vorkommen kann. Ein logischer Rechthaber ist ein Mensch, der sich einbildet, im alleinigen Besitze der Wahrheit zu sein und daher jede fremde Behauptung bestreitet, wenn sie auch noch so gegründet ist. Man nennt ihn daher auch ein Animal disputax. Recht steht also dann für wahr, ob es gleich nur ein eingebildetes Wahres (also eigentlich ein Falsches) sein kann. Ein juridischer Rechthaber hingegen ist ein Mensch, der gern vor Gericht über das Mein und Dein und andre Rechtsverhältnisse streitet, also ein processüchtiger Mensch. Diese juridische Rechthaberei entspringt zuweilen selbst wieder aus der logischen, indem man auch in Ansehung des eigentlichen Rechts immer rechthaben will. Zuweilen entspringt sie aber auch aus Habsucht, indem man nicht den kleinsten Verlust erleiden und sich daher

auch nicht durch Nachlassen von seinen Foderungen mit Andern in der Güte vertragen will. Gewöhnlich verliert man jedoch dabei an Processkosten so viel Thaler, als man Groschen oder Pfennige im glücklichen Falle gewinnt. So bestraft sich dann diese Rechthaberei selbst. Die logische bringt freilich nicht denselben Schaden. Sie macht aber den Menschen für die Gesellschaft unausstehlich und ist immer ein Beweis von großem Eigendünkel.

Rechtlich heißt, was dem Rechte gemäß ist; man nennt es daher auch **rechtmäßig**. Doch wird dieses bloß von Handlungen, jenes auch von Menschen gebraucht. **Rechtschaffen** aber bezieht sich nicht bloß auf das Recht, sondern auch auf das Rechte, bezeichnet also die rechte d. h. gute Beschaffenheit eines Menschen. **Rechtschaffenheit** ist daher mehr als bloße **Rechtlichkeit** oder **Rechtmäßigkeit**. Dem Rechtlichen und Rechtmäßigen steht das **Unrechtliche** und **Widerrechtliche** entgegen; dem Rechtschaffenen aber das **Falsche** in der Gesinnung und Handlungsweise. S. **Recht**.

Rechtsanspruch s. **Anspruch**.

Rechtsarten und **Rechtsbegriff** s. **Recht**. Statt Rechtsbegriff sagt man auch **Rechtsidee**, weil jener Begriff von einem Gesetze der Vernunft abhängig ist. S. **Rechtsgesetz**.

Rechtsausübung ist die Verwirklichung dessen, wozu man berechtigt ist. Wenn die Natur dieselbe unmöglich macht, so ist es als ein bloßes Unglück anzusehn. Wenn uns aber Menschen an der Ausübung eines Rechtes hindern, so kommt es darauf an, ob es absichtlich und wissentlich oder unabsichtlich und unwissentlich, ferner ob es mit Gewalt oder bloß durch Bitten und andre gütliche Vorstellungen geschieht. Nur das Erstere ist straffällig, wenn nicht etwa eine vermeidliche Fahrlässigkeit oder Unachtsamkeit bei der unabsichtl. u. unwissentl. Hinderung stattfand. W. **culpos** und **dolos**.

Rechtsbeamte sind die Richter, welche der Staat angestellt hat. Um ihre Unparteilichkeit zu bewahren, müssen sie unabsetzbar (inamovibel) sein, wenn sie nicht etwa selbst bei Verwaltung ihres Amtes das Recht verletzt haben. Dann werden sie durch einen höhern Richter nach Urtel und Recht entsetzt. Doch gilt dieß im Grunde auch von andern **Beamten**. S. d. W. Die Sachwalter oder Advocaten können nicht füglich Rechtsbeamte genannt werden, da der Staat sie nicht anstellt und besoldet, sondern ihnen bloß erlaubt, Andern in ihren Rechtshändeln beizustehn. Nur Staatsanwalte (Generaladvocaten) können auch als Rechtsbeamte des Staats betrachtet werden. Auf gleiche Weise sind Rechtslehrer nur dann Rechtsbeamte, wenn ihnen der Staat außer ihrem Lehramte zugleich Sitz und Stimme in einem juridischen Spruchcollegium ertheilt hat.

Rechtsbegriff s. Recht und Rechtsarten.

Rechtsbücher, von Privatpersonen, selbst von Juristen, geschrieben, haben keine öffentliche Autorität oder Gültigkeit, wenn nicht der Staat sie ihnen ertheilt hat. Dann aber gelten sie den positiven Gesetzbüchern gleich. S. d. W.

Rechtschaffen s. rechtlich.

Rechtschreibung s. Orthographie.

Rechts-collision s. Collision.

Rechtsdeduction s. Deduction.

Rechtserwerbung s. erwerben.

Rechtsform ist die Art und Weise, wie etwas zum Rechte wird, Rechtsmaterie aber der innere Gehalt des Rechtes selbst. Es kann daher wohl eine Handlung der Form nach rechtlich und doch der Materie nach widerrechtlich sein, wie wenn jemand etwas von einem Andern kauft, der nicht Eigenthümer des Verkauften war, also kein Recht an der Sache hatte, folglich auch kein solches Recht auf Andre übertragen konnte. Eben so kann eine Handlung der Materie nach rechtlich und doch der Form nach widerrechtlich sein, wie wenn jemand sich etwas auf eine vom Gesetze verbotene Art wieder zueignet, nachdem er den Besitz desselben verloren hat. Daher kann es wohl geschehen, daß jemand bloß darum in einem Rechtsstreite unterliegt, weil er die Rechtsform nicht beachtete. Da die positiven Gesetze mancherlei Förmlichkeiten in Bezug auf das Recht vorschreiben, so nennt man das positive Recht auch selbst ein förmliches; das natürliche wäre also in dieser Hinsicht ein nichtförmliches. Anders aber ist es zu verstehn, wenn man ein formales und ein materiales Recht unterscheidet. Jenes hat keinen bestimmten Gegenstand, wie das Recht, irgend etwas in Besitz zu nehmen; dieses aber hat einen solchen, wie das Recht auf ein Haus oder einen Acker. Rechtsmaterie heißt also dann so viel als Rechtsobject, welches eben durch die Besitznahme als eine gewisse Art der Rechtserwerbung zu einem Stoffe für das Recht geworden ist.

Rechtsgebiet (regio juris) ist der ganze Inbegriff der Rechte eines Menschen. Es heißt daher auch sein rechtlicher Freiheitskreis (sphaera libertatis). Denn soweit jenes Gebiet geht, darf er auch mit Freiheit wirken. Geht er aber darüber hinaus und greift dadurch in ein fremdes Rechtsgebiet ein, so wird ihm mit Recht von dem Andern widerstanden, oder er wird gezwungen, davon abzustehn, weil er sich nicht mehr in seinem rechtlichen Freiheitskreise befindet. S. Rechtsgesetz.

Rechtsgefühl ist die ursprüngliche Ankündigung des Rechtsgesetzes in unsrem Bewusstsein. Wir haben aber dann noch keine klare und deutliche Erkenntniß von dem Rechtsgesetze. Daher kann uns jenes Gefühl leicht irreführen und zu widerrechtlichen Hand-

lungen verleiten. So geht die Rache oft aus einem natürlichen Rechtsgefühle hervor; weil sie aber kein Maß und Ziel kennt, so entspringen auch oft sehr widerrechtliche Handlungen daraus. Man soll also jenes Gefühl zu einer möglichst klaren und deutlichen Erkenntniß zu erheben suchen.

Rechtsgelahrtheit oder Rechtsgelehrsamkeit (juris doctrina) ist eigentlich die positive Rechtskunde, weil diese einer Menge von gelehrten (philologischen, historischen ꝛc.) Kenntnissen bedarf, wenn sie gründlich sein soll. Sie unterscheidet sich dadurch von der Rechtswissenschaft (juris scientia) welche als Erkenntniß des natürlichen oder Vernunftrechts jene Kenntnisse entbehren kann, wenn gleich dieselben auch etwas zur genauern Erforschung des natürlichen Rechts beitragen mögen, da sich dieses oft im positiven wiederfindet. Die Rechtswissenschaft ist also eigentlich Rechtsphilosophie. Doch nimmt man es mit den Ausdrücken nicht immer so genau. Rechtsklugheit (juris prudentia) endlich ist eigentlich die Geschicklichkeit in der praktischen Anwendung der Rechtsgesetze auf einzele Fälle von Seiten des Richters und des Sachwalters. Doch nimmt man es auch mit diesem Ausdrucke, besonders mit dem lateinischen, nicht so genau. Jurisprudenz heißt daher oft soviel als Jurisdoctrin oder Jurisscienz. Manche sprechen sogar von einer göttlichen Jurisprudenz, verstehen aber darunter nichts anders als die menschliche Jurisscienz, weil nach ihrem Sprachgebrauche das natürliche Recht ein göttliches heißt. Vergl. Rechtelehre, wo auch die rechtsphilosophische Literatur angeführt ist.

Rechtsgeschichte ist die Darstellung der allmählichen Entwickelung und Anwendung des Rechtsgesetzes in der Menschenwelt. Dieses Gesetz (s. den folg. Art.) kündigte sich natürlich anfangs bloß in der Weise des Gefühls an. Daher mag eine lange Zeit verflossen sein, ehe man sich einen so klaren und deutlichen Begriff vom Rechte bildete, daß man diesen Begriff auch gesetzlich aussprach. Es musste sich erst durch den geselligen Umgang der Menschen eine gewisse Sitte, ein Herkommen, ein Inbegriff von Gebräuchen und Gewohnheiten bilden. Darum war das älteste Recht immer ein Gewohnheitsrecht (jus consuetudinarium). Weil man aber bei steigender Bildung einsahe, daß man damit nicht ausreichte, so standen Gesetzgeber auf, welche ihren Völkern auch bestimmte Rechtsvorschriften gaben, anfangs in der Form von kurzen Sittensprüchen oder Sentenzen, die, oft metrisch abgefasst, von Mund zu Mund gingen, nachher aber, als die Schreibkunst erfunden war, auch durch Schrift fixirt wurden; woraus denn endlich geschriebne Gesetze und geschriebnes Recht (leges scriptae, jus scriptum) hervorgingen. An eine weitläufige, auf

alle Lebensverhältnisse Rücksicht nehmende Rechtsgesetzgebung, an dicke Rechts- oder Gesetzbücher (codices juris s. legum) war aber auch da noch nicht zu denken. Die ersten geschriebnen Gesetze waren daher nur noch kurze Vorschriften, wie die auf den beiden mosaischen und den zwölf römischen Gesetztafeln. Es waren aber die ersten Gesetzgeber unstreitig Priester oder doch solche Personen, die nach dem Glauben des Volkes mit den Göttern in näherer Verbindung standen und daher auch ihre Gesetze im Namen der Gottheit gaben oder als göttliche Aussprüche (oracula divina) verkündigten. Ebendarum stand anfangs die positive Jurisprudenz überall mit der positiven Theologie in Verbindung und jene war eben so supernaturalistisch, wie diese. Das positive Recht ging also freilich dem natürlichen insoferne voraus, als jenes früher zur Anerkenntniß kam. Aber das natürliche machte doch immer die Grundlage von jenem aus. Denn wenn die Menschen kein natürliches Rechtsgefühl gehabt hätten, so würde sich auch kein positives Recht unter ihnen gebildet haben. Und darum finden sich auch im positiven Rechte selbst eine Menge von natürlichen Rechtsbestimmungen. „Du sollst nicht tödten" oder „Du sollst nicht stehlen" sind nur Folgerungen aus dem natürlichen Rechtsgesetze: Du sollst niemanden beleidigen. Darum kann auch der Rechtsgelehrte sein positives Recht nicht gründlich verstehen und bearbeiten, wenn er nicht das natürliche Recht schon erforscht hat. Diese wissenschaftliche Erforschung des Rechts fällt aber eigentlich ins Gebiet der Philosophie; und daher muß auch die Rechtsgeschichte mit philosophischem Geiste geschrieben sein, wenn sie befriedigen soll. Die darauf bezüglichen Schriften aber gehören freilich nicht zur philosophischen, sondern zur historisch-juristischen Literatur, und können daher nicht hier angezeigt werden.

Rechtsgesellschaft ist nicht jede rechtliche Gesellschaft, sondern der Staat. S. d. W.

Rechtsgesetz kann jede etwas als Recht (oder auch als Gegentheil desselben d. h. als Unrecht) setzende Bestimmung genannt werden. Wenn aber in der Philosophie vom Rechtsgesetze schlechtweg die Rede ist, so versteht man darunter das höchste oder oberste Rechtsgesetz. Dieses kann nun bloß von der Vernunft als einem praktischen d. h. gesetzgebenden Vermögen ausgehen. Denn wenn man es auch von Gott als der Urvernunft ableiten wollte, so würde uns doch nur unsre Vernunft sagen können, was die Urvernunft in dieser Hinsicht gesetzt oder bestimmt habe, da sich Gott uns ursprünglich eben durch die Vernunft geoffenbart hat. S. Offenbarung. Um aber jenes Gesetz zu finden, müssen wir etwas weiter ausholen. Die praktische Vernunft fodert eine durchgängige Einstimmung oder absolute Harmonie unsrer Bestre-

bungen und Handlungen. Beziehn wir nun diese Foderung zuerst auf den äußern Freiheitsgebrauch vernünftiger Wesen in ihrem Wechselverkehre, so wird dadurch jeder Widerstreit im äußern Freiheitsgebrauche ausgeschlossen. Soll aber dieser Freiheitsgebrauch sich nicht widerstreiten, so muß er gewissen Schranken unterliegen. Denn wenn mehre Personen neben und mit einander leben und wirken, so würden sie, wenn sie mit ihrer Thätigkeit ins Unbeschränkte gehn d. h. sich alles erlauben wollten, was nur physisch möglich ist, nothwendig auf einander treffen und in einen Kampf gerathen, der nur mit der Vernichtung der äußern Freiheit, wo nicht gar des Lebens selbst, enden könnte. Beschränkung ist also nothwendig, damit die persönliche Würde und Wirksamkeit eines Jeden erhalten werde. Jeder wird daher in seinem äußern Freiheitsgebrauche nur soweit gehn dürfen, als es mit dem aller Andern bestehen kann. Mit diesen Worten ist das oberste Rechtsgesetz schon ausgesprochen. Fassen wir es aber in eine bestimmtere Formel, wodurch es sich als Ausspruch der gesetzgebenden Vernunft an uns wendet, damit wir uns beim Handeln danach richten, so wird es also lauten: Du darfst jeden dir selbst beliebigen Zweck durch deine Kraft zu verwirklichen streben, wenn und wieferne die persönliche Würde aller Andern dadurch nicht angetastet wird — oder was ebensoviel heißt: Du bist zu allem befugt, was, allgemein gestattet, die Möglichkeit eines äußerlich einstimmigen Freiheitsgebrauchs nicht aufhebt. Du darfst z. B. mit deinem Körper jeden Platz im Raume einnehmen, den noch kein Andrer eingenommen, dich überall anbauen und niederlassen, wo sich noch kein Andrer angebaut und niedergelassen, jedes Thieres dich bemächtigen, dessen sich noch kein Andrer bemächtigt, als Mann mit jedem Weibe und als Weib mit jedem Manne dich ehelich verbinden, wenn beide Theile einwilligen und sich so noch mit keinem Dritten verbunden haben u. s. w. Da nun jener Satz die allgemeine Rechtsnorm d. h. ein Regulativ für alle rechtliche Handlungen ausdrückt, so ist er zugleich der höchste Grundsatz des Rechts und der Rechtswissenschaft (principium summum juris et jurisscientiae) oder das schlechtweg sogenannte Rechtsprincip. Betrachten wir ihn aber näher in Ansehung seines Gehalts und seiner Gestalt, so ist er bloß ein erlaubendes oder gestattendes Gesetz, ein Permissiv, weil sich das Recht ursprünglich in unsrem Bewusstsein als ein Dürfen, als eine moralische Möglichkeit des Handelns, nicht als ein Sollen, als eine moralische Nothwendigkeit desselben, ankündigt. Denn wenn wir uns ein Recht (z. B. auf ein Haus) beilegen, so behaupten wir, daß uns in Bezug auf diesen Gegenstand durch das Gesetz irgend ein Thun oder Lassen ge-

stattet, daß wir dazu befugt (nicht bloß physisch, sondern auch moralisch befähigt, oder autorisirt) seien (z. B. das Haus zu bewohnen, zu vermiethen, zu verschenken, zu verkaufen rc.). Daher kann man auch auf ein solches Recht verzichten, wenn man keinen Gebrauch davon machen will (man kann z. B. das Haus derelinquiren). Da aber das Rechtsgesetz nicht bloß Einem, sondern Allen, welche an der Gesetzgebung der Vernunft theilnehmen, Rechte ertheilt, so legt es auch Allen zugleich die Pflicht auf, diese Rechte gegenseitig zu respectiren d. h. thätig anzuerkennen, sie auf keine Weise zu verletzen. Daher lässt sich das Rechtsgesetz auch in folgender Formel aussprechen: Du sollst deinen Freiheitsgebrauch auf die Bedingung beschränken, daß dabei die Persönlichkeit Andrer keinen Abbruch erleide; weil nämlich sonst der Freiheitsgebrauch des Einen nicht mit dem Freiheitsgebrauche des Andern zusammenstimmen könnte. Nach dieser Formel erscheint freilich das Rechtsgesetz als ein gebietendes Gesetz oder als ein Imperativ. Aber diese Formel geht doch aus jener erst hervor. Die permissive Formel ist also, wissenschaftlich betrachtet, der erste oder ursprüngliche Ausdruck des Rechtsgesetzes; die imperative aber ist der zweite oder abgeleitete Ausdruck, mittels dessen jenes Gesetz, nachdem es dem Einen ein Recht ertheilt hat, dem Andern die Pflicht auflegt, dieses Recht zu respectiren. Daher ist es ein unwissenschaftliches Hysteron-Proteron, alle Rechte aus Pflichten herleiten und so die Rechtslehre zu einem bloßen Anhange der Pflichtenlehre als einer Tugendlehre machen zu wollen. S. Rechtslehre, auch Pflichtenlehre und Tugendlehre. — Die zweite Formel führt uns aber noch zu einer dritten, die man kurzweg so ausdrücken kann: Beleidige niemanden (neminem laede)! Nach derselben erscheint das Rechtsgesetz als ein verbietendes Gesetz oder als ein Prohibitiv. Es ist aber offenbar, daß diese prohibitive Formel erst wieder aus der imperativen folgt. Denn beleidigen heißt fremde Rechte verletzen. Indem uns also geboten wird, diese Rechte zu respectiren, wird uns natürlich jenes Lädiren verboten. Die ältern Rechtslehrer, welche den Satz: Neminem laede! an die Spitze ihrer Wissenschaft stellten, hatten also zwar in der Sache selbst nicht Unrecht; aber sie fehlten doch in der Form, indem sie ein bloß abgeleitetes und noch dazu negatives Princip als ein ursprüngliches aufstellten. Man muß ja erst wissen, was Recht sei, ehe von Verletzung desselben die Rede sein kann. Noch mehr fehlten aber diejenigen, welche jenem ersten Satze noch die beiden andern: Honeste vive et suum cuique tribue (lebe anständig und gieb jedem das Seine)! hinzufügten und also eigentlich drei Principien an die Spitze der Rechtslehre stellten. Denn das anständige (oder, was hier eigentlich gemeint

ist, das sittlich gute) Leben fodert zwar die Tugendlehre, aber nicht die Rechtslehre. Und jedem das Seine zu geben fodert diese nur, wieferne sie niemanden zu beleidigen fodert. Denn wenn man jemanden das Seine (d. h. was ihm von Rechts wegen zukommt) nicht giebt, oder es ihm vorenthält, so verletzt man eben dessen Recht, beleidigt ihn also. — Endlich kann man das Rechtsgesetz auch noch in der Formel aussprechen: Du darfst den äußern Freiheitsgebrauch Andrer so beschränken, daß dabei deine eigne persönliche Würde bestehen kann, vorausgesetzt nämlich, daß Andre sich nicht selbst auf diese Bedingung beschränken wollen. Diese Formel (die man popular auch so aussprechen könnte: Wenn du mich ruhig und zufrieden lässt, so werd' ich dich auch ruhig und zufrieden lassen, wenn nicht, so werd' ich dich dazu nöthigen) ist ein hypothetischer Permissiv. Denn sie erlaubt jene Beschränkung, die nun als ein Zwang für den Andern erscheint oder dessen Sollen (die Rechtspflicht) in ein Müssen (eine Zwangspflicht oder vielmehr ein erzwungenes Pflichtmäßiges) verwandelt, nur dann und soferne, wann und wieferne jemand in ein fremdes Rechtsgebiet eingreift und dadurch zum Beleidiger wird. Man könnte diese Formel also kurzweg auch so ausdrücken: Du darfst den Beleidiger zwingen. Sie ist besonders zu beachten in der Theorie vom Zwange, von der Strafe und vom öffentlichen Rechte als Staatsrechte und Völkerrechte, besonders als Kriegsrechte. S. alle diese Ausdrücke. — Noch wollen wir aber einige Bemerkungen in Bezug auf das hier aufgestellte oberste Rechtsprincip hinzufügen. Offenbar ist es ein Princip der praktischen Vernunft d. h. der Vernunft, wieferne sie unser Handeln oder Thun und Lassen gewissen Regeln unterwirft. Insoferne könnte man es wohl auch ein moralisches Princip oder ein Sittengesetz nennen, aber doch nur in jenem weitern Sinne, in welchem die ganze praktische Philosophie eine Moralphilosophie heißt. S. Moral. Auch ist jener Grundsatz bloß ein reines und formales, nicht ein empirisches und materiales Princip. Denn es bestimmt nur im Allgemeinen die Art und Weise des rechtlichen Handelns, die reine, a priori erkennbare, Form desselben. Auf den in der Erfahrung gegebnen Stoff desselben, auf die empirische Materie der Bestrebungen und Handlungen, welche den äußern Freiheitsgebrauch der Menschen ausmachen, nimmt das Princip nicht Rücksicht und kann sie nicht nehmen. Denn da die Gegenstände, auf welche sich unsre rechtliche Wirksamkeit beziehen kann, unendlich mannigfaltig sind, so ist es auch der erfahrungsmäßige Stoff derselben. Alles, was auf, über und unter der Erde ist, gehört dazu, sobald wir nur darauf einwirken können. Alles

dieß ist aber nur **a posteriori** erkennbar und lässt sich daher auch durch kein allgemeines Princip bestimmen. Wollte man mit einigen Rechtslehrern sagen, die menschliche Vollkommenheit oder Glückseligkeit sei doch ein gewisser Stoff des Handelns, weil wir danach streben, so entsteht die neue Frage: Worin besteht jene Vollkommenheit oder Glückseligkeit und was gehört alles dazu? Die Beantwortung derselben ist aber nicht möglich, ohne vorher eine Menge von andern Fragen, die ins Gebiet der Anthropologie, selbst der Physik, fallen und überdieß sehr streitbar sind, beantwortet zu haben. Und am Ende müsste doch wieder die Erfahrung den Ausschlag geben, da die Menschen das, was zu ihrer Vollkommenheit oder Glückseligkeit gehört, doch nur im Gebiete der Erfahrung suchen und finden können. Wer also die menschliche Vollkommenheit oder Glückseligkeit zum obersten Bestimmungsgrunde des Rechtes machte und mittels desselben auch das höchste Princip der Rechtslehre ausfindig machen wollte, würde ein sehr unbestimmtes und schwankendes Princip erhalten. Ja es würde nicht einmal richtig sein. Denn wenn jemand thörig genug ist, seine Vollkommenheit oder Glückseligkeit zu zerstören, so kann man noch nicht sagen, daß er das Rechtsgesetz verletze, sobald er sich nur dabei des Eingriffs in einen fremden Freiheitskreis enthält, folglich bloß sich selbst schadet. Ja er kann sogar fremder Vollkommenheit oder Glückseligkeit Abbruch thun, ohne daß man ihn darum schon einen Rechtsverletzer nennen dürfte. Denn im menschlichen Leben ist gar oft das, was der Eine gewinnt, baarer Verlust für den Andern. Ein Kaufmann kann durch bessere Waaren oder geringere Preise seinen Nachbar ruiniren. Darf dieser deshalb über Unrecht schreien oder jenen gar nöthigen, schlechtere Waaren zu verkaufen oder höhere Preise zu stellen, damit er selbst mit ihm gleichen Schritt halten könne? Das Rechtsgesetz kann also auf Vollkommenheit oder Glückseligkeit keine unmittelbare Rücksicht nehmen, ob es gleich keinem Zweifel unterliegt, daß mittelbar es beide gar sehr befördern würde, wenn nur alle Menschen danach sich richten, mithin durchaus rechtlich gegen einander handeln wollten. — Es hat aber auch Rechtslehrer gegeben, welche von gar keinem natürlichen oder rationalen Rechtsprincipe etwas wissen wollten. Solche Juristen sagten: Alles Recht hangt von einer äußern Autorität, einer gesetzgebenden Willkür ab; diese macht erst das Recht nach ihrem Gutdünken; sie ist, wenn überhaupt von einem Principe des Rechts die Rede sein soll, das einzige wahre Princip desselben. Hierauf bezog sich auch der Ausspruch der alten Sophisten: *Δικαιον ου φυσει αλλα νομῳ* — Das Recht ist nicht von Natur, sondern durchs Gesetz, nämlich das positive, wohin auch Sitte oder Herkommen gehört. Was soll aber jene äußere Autorität oder gesetzgebende Willkür für eine sein?

eine menschliche oder eine göttliche? — Ist's eine menschliche, so bringt man nichts weiter heraus, als ein Recht des Stärkern. S. d. Art. Ist's eine göttliche, so ist der Wille Gottes als ein heiliger freilich auch ein durchaus gerechter und von dem Menschen in jeder Hinsicht zu befolgen. Wie sollen wir ihn aber erkennen? Durch Vernunft? So kommen wir wieder auf das obige Rechtsprincip zurück. Durch eine ganz besondre oder übernatürliche Offenbarung? So wird die Rechtslehre in die allerschwierigsten Untersuchungen, die ihrem Wesen ganz fremd sind, verwickelt. Auch wird sie dann in ein bloßes Anhängsel der Theologie verwandelt. Und wo wäre jene Offenbarung zu suchen? Bei Moses oder bei Christus oder bei Muhammed? — Wenn daher die älteren Rechtslehrer vor Grotius (s. d. Nam.) sagten: Voluntas dei per **Mosen** in decalogo revelata est principium juris, so ist das nicht nur eine ganz beliebige Annahme, sondern es wird uns dadurch auch weiter nichts als ein positives Recht, nämlich das mosaische, statt eines natürlichen geboten. Darum hat auch jener juristische Supernaturalismus, der das natürliche Recht aus einem übernatürlichen Principe (aus Gesetztafeln, die Gottes Finger beschrieben hatte) ableiten wollte und so mit sich selbst in Widerspruch fiel, schon längst allen Credit verloren. S. Naturrecht und Supernaturalismus.

Rechtsgleichheit s. Gleichheit.

Rechtsgrund und Rechtsgrundsatz, oberster, s. Rechtsgesetz. Den Grund eines besondern Rechtes (z. B. des auf einem Hause ruhenden Schank- und Gastrechtes) nennen die Juristen auch den Rechtstitel (titulus juris).

Rechtsidee s. Recht und Rechtsarten, auch Rechtsgesetz. Denn dieses Gesetz ist eben der kurze und bestimmte Ausdruck jener Idee.

Rechtsklugheit s. Rechtsgelahrtheit.

Rechtslehre, als positive Doctrin, welche auch Rechtsgelehrsamkeit heißt, gehört nicht hieher. Es kann also hier nur von der natürlichen oder philosophischen Rechtslehre, welche auch Rechtswissenschaft im höhern Sinne oder Rechtsphilosophie heißt, die Rede sein. Sie gehört offenbar zur praktischen Philosophie, nicht zur theoretischen, ungeachtet Manche sie als einen Theil derselben betrachtet wissen wollten, weil man meinte, sie sei doch eine bloße Theorie vom Rechte. Dann müsst' es aber gar keine praktische Philosophie geben, weil diese als Wissenschaft durchaus eine Theorie ist und die Praxis dem Leben selbst überlassen muß. S. Praxis. Die Rechtsidee ist ja ihrem wesentlichen Gehalte nach praktisch, und eben so das Rechtsgesetz, indem das menschliche Handeln dadurch bestimmt werden soll. S. Rechtsgesetz.

Darum ist auch die Rechtslehre oft unter dem Titel der Moralphilosophie mit abgehandelt worden, weil die älteren Moralphilosophen das bloß Rechtliche im menschlichen Verhalten noch nicht so genau, wie die neueren, vom Tugendlichen unterschieden und sogar die ganze Moral unter dem Titel jus gentium mit befassten. S. Moral, philosophische Wissenschaften und Völkerrecht. Wenn man nun aber die Rechtslehre von der Moral als Tugendlehre und also auch von der moralischen Religionslehre trennt, so muß jene diesen beiden vorausgehn. Denn wie das menschliche Leben selbst erst vor allen Dingen auf eine rechtliche Weise gestaltet sein muß, bevor es eine höhere (moralisch-religiose) Weihe empfangen kann: so muß auch die Wissenschaft als praktische Philosophie zuerst fragen, was überhaupt Rechtens sei, ehe sie von Tugend und Frömmigkeit handeln kann. Sonst entsteht im Systeme lauter Verwirrung. — Die philosophische Rechtslehre hat nämlich zuerst das Rechtsgesetz selbst aufzusuchen und darzustellen, nachher aber die Rechte, welche allen vernünftigen und freien Wesen, folglich auch den Menschen als solchen, kraft jenes Gesetzes zukommen, aus demselben zu entwickeln. Da nun solche Wesen sowohl im vereinzelten oder Privatstande, als im verbundnen oder öffentlichen Stande betrachtet werden können, und da in beiderlei Hinsicht das Recht theils an sich oder absolut, theils unter gewissen Bedingungen oder hypothetisch zu erwägen ist: so entspringen hieraus zwei Haupttheile der Wissenschaft, in welchen das absolute und hypothetische Privatrecht und das absolute und hypothetische öffentliche Recht (Staats- und Völkerrecht) abzuhandeln ist. Wird dann das Rechtsgesetz noch auf anderweite in der Menschenwelt vorkommende Lebensverhältnisse, wie die Ehe und die aus ihr entspringende Familie, und die gemeinsame Gottesverehrung in einer Religionsgesellschaft oder Kirche, besonders bezogen: so giebt dieß eine angewandte Rechtslehre, die sich mit dem häuslichen oder Familienrechte, dem Kirchenrechte, und andern empirischen Rechtsarten, aber stets nach allgemeinen oder philosophischen Grundsätzen, folglich mit Ausschluß aller positiven Rechtsbestimmungen, zu beschäftigen hat. — Die Literatur dieser Wissenschaft ist sehr reichhaltig. Es gehören nämlich dahin zuvörderst folgende einleitende Schriften: **Schmaussii dissertt. juris naturalis, quibus principia novi systematis hujus juris ex ipsis naturae humanae instinctibus exstruendi proponuntur.** Gött. 1740. 4. vergl. mit Deff. Vorstellung des wahren Begriffs von einem Rechte der Natur. Ebend. 1748. 8. — Sulzer's Versuch, einen festen Grundsatz zu finden, um die Pflichten der Sittenlehre [im eng. Sin. = Tugendlehre] und des Naturrechts von einander zu unterscheiden; zuerst in den Jahrbüchern der Berl. Akad. d. Wiss. vom J. 1756, dann in Deff. vermisch-

ten Schriften. Th. 1. Nr. 14. S. 389 ff. — Schlegel von den Grundsätzen des Rechts der Natur und der Sittenlehre. Riga, 1790. 4. — Achenwallii prolegg. juris naturalis. A. 4. Gött. 1774. 8. — Hufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts. Lpz. 1785. 8. — Tafingeri de fundamento separandi juris naturae et philosophiae moralis principia ex divisione officiorum in perfecta et imperfecta petendo quaestio retraotata. Tübing. 1788. 8. — Schaumanni diss. de principio juris naturae. Halle, 1791. 8. — Gentz über den Ursprung und die obersten Principien des Rechts; in der Berl. Monatsschr. 1791. St. 4. S. 370 ff. — Heydenreich, wie sind Pflichten und Rechte verschieden, und wozu bedürfen wir des Vernunftrechts als einer für sich bestehenden Wissenschaft? Ebend. 1794. St. 8. S. 149 ff. — Maimon über die ersten Gründe des Naturrechts. Ebend. 1795. St. 4. S. 310 ff. — Feuerbach über die einzig möglichen Beweisgründe gegen das Dasein und die Gültigkeit der natürlichen Rechte. Lpz. u. Gera, 1795. 8. vergl. mit Dess. Kritik des natürlichen Rechts als Propädeutik zu einer Wissenschaft der natürlichen Rechte. Altona, 1796. 8. — Mellin's Grundlegung zur Metaphysik des Naturrechts oder die natürliche Gesetzgebung. Züllichau, 1796. 8. — Kohlschütter's Vorlesungen über den Begriff der Rechtswissenschaft. Lpz. 1798. 8. vergl. mit Dess. diss. de effectu juris naturalis in jure civili. Wittenb. 1791. 4. — Schelling's neue Deduction des Naturrechts; in Fichte's und Niethammer's philos. Journ. B. 4. H. 4. B. 5. H. 4. 1797. — Schneider's Versuch einer Entwickelung und Berichtigung der Grundbegriffe einer philos. Rechtslehre. Gießen, 1801. 8. — Gerstäcker's Versuch einer Deduction des Rechts aus den höchsten Gründen des Wissens, als Grundlage zu einem künftigen Systeme der Philosophie des Rechts. Berl. 1801. 8. A. 2. Rost. u. Lpz. 1803. vergl. mit Dess. Metaphysik des Rechts. Erfurt, 1802. 8. — Henrici's Ideen zu einer wissenschaftlichen Begründung der Rechtslehre, oder über den Begriff und die letzten Gründe des Rechts. Hannov. u. Pyrm. 1810. 2 Thle. 8. — Clodius de notione juris gentium a jure naturali accurate distinguendi (Lpz. 1811. 4.) et de jure naturali in artem redigendo (Lpz. 1812. 4.) — Brückner's essai sur la nature et l'origine des droits ou déduction des principes de la science philosophique du droit. Lpz. Par. u. Petersb. 1810. 8. A. 2. Lp. 1818. 8. vergl. mit Dess. Blicken in die Natur der prakt. Vernunft, zur Berichtigung einiger Begriffe aus dem Gebiete der prakt. Philos. überhaupt und zur Begründung der philos. Rechtsl. insbesondre. Lpz. 1813. 8. und mit der (wahrscheinlich auch von ihm, obwohl anonym, herausgegebnen)

Schrift: Ueber das oberste Rechtsprincip als Grundlage der Rechtswissenschaft. Lpz. 1825. 8. (worin die gänzliche Geschiedenheit und Unabhängigkeit des Grundprincips der Rechte vom Principe der Sittlichkeit dargethan werden soll). — Meister über die Gründe der hohen Verschiedenheit der Philosophen im Ursatze der Sittenlehre bei ihrer Einstimmigkeit in Einzellehren derselben; nebst einer Abh. über die, wo möglich, noch größere Verschiedenheit der Ursätze des Naturrechts und eine verhältnissmäßig gleich große in Einzellehren desselben. Züllich. 1812. 4. — Welker, die letzten Gründe von Recht, Staat und Strafe. Gießen, 1813. 8. — Warnkönig's Versuch einer Begründung des Rechts durch eine Vernunftidee. Bonn, 1819. 8. — Außerdem können zu den einleitenden Schriften auch noch folgende gerechnet werden: Pörschke's Vorbereitungen zu einem popularen Naturrechte. Königsb. 1795. 8. — Wedekind von dem besondern Interesse des Natur- und allgemeinen Staatsrechts durch die Vorfälle der neuern Zeiten. Heidelb. 1793. 8. — Reinhold's Ehrenrettung des Naturrechts; im N. deutsch. Merk. 1791. St. 1. S. 338 ff. (Ist besonders gegen den Vorwurf gerichtet, daß das N. R. Schuld an den neuern Revolutionen sei; weshalb auch dessen Vortrag auf Universitäten in manchen Staaten verboten ist). — Schmelzing über das Verhältniß des sog. Naturrechts zum positiven Rechte, zur Moral und Politik. Bamb. u. Würzb. 1813. 8. — Das allgemeine oder Naturrecht und die Moral in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit und Unabhängigkeit von einander dargestellt von Hoffbauer. Halle, 1816. 8. — Frdr. v. Raumer über die geschichtliche Entwickelung der Begriffe von Recht, Staat und Politik. Lpz. 1826. 8. — — Von den abhandelnden Schriften sind

a. diejenigen zu bemerken, welche Rechtslehre und Tugendlehre zugleich abhandeln. Dahin gehören fast alle ältere moralphilosophische Schriften, wie Plato's Werke vom Staate und von der Gesetzgebung, Aristoteles's Ethik und Politik, Cicero's Werke von den Pflichten, den Gesetzen, dem Staate, rc. indem hier das Rechtliche und das Tugendliche nicht wissenschaftlich gesondert ist. Denn selbst da, wo von Recht und Gerechtigkeit vorzugsweise gehandelt wird, ist es nicht das strenge Recht, sondern die Tugend der Gerechtigkeit, von welcher die Rede ist. Aber auch nachdem durch Grotius, Pufendorf, Thomasius u. A. jene Sonderung geschehen war, handelten noch viele Schriftsteller in ihren Moralsystemen Rechtslehre und Tugendlehre gemeinschaftlich ab, und zwar entweder so, daß sie zwischen beiden keinen wesentlichen Unterschied annahmen, oder so, daß sie einen solchen annahmen und nun bald die Rechtslehre der Tugendlehre, bald die Tugendlehre der Rechtslehre folgen ließen; welche letztere Anordnung wohl die rich-

tigere ist. In diese Classe gehören daher folgende Schriften: Hutchesonii philosophiae moralis institutio compendiaria, libris III ethices et jurisprudentiae naturalis principia continens. Glasgow, 1745. 12. vergl. mit Dess. System of moral philosophy. Lond. 1755. 2 Bde. 4. Deutsch: Lpz. 1756. 2 Bde. 8. — Ferguson's institutes of moral philosophy. Edimb. 1769. 8. Deutsch mit Anmerkk. von Garve. Lpz. 1772. 8. — D'Auby, essay sur les principes du droit et de la morale. Par. 1743. 4. — De Réal, science du gouvernement, ouvrage de morale, de droit et de politique. Par. 1762 — 4. 8 Bde. 4. Deutsch: Frkf. u. Lpz. 1762 — 7. 6 Thle. 8. — Becker's Vorlesungen über die Pflichten und Rechte des Menschen. Gotha, 1791—2. 2 Thle. 8. — Kant's Metaphysik der Sitten in 2 Theilen. Th. 1. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Th. 2. M. A. der Tugendlehre. Königsb. 1797. 8. N. A. 1798 — 1803. — Tieftrunk's Grundriß der Sittenlehre. B. 1. Allgemeine Grundlegung zur Sittenlehre und die Tugendlehre. B. 2. Wissenschaft der äußern Gesetzgebung oder Rechtslehre der Vernunft. Halle, 1806. 8. (Die Gesetzgebung der Vernunft ist immer eine innere, sie mag sich auf das Recht oder auf die Tugend beziehn. Nur die positive Gesetzgebung ist eine äußere. Der Verf. denkt aber an die Aeußerlichkeit des Handelns im wechselseitigen Lebensverkehre). — Die im Art. Praxis angeführten Schriften über die prakt. Philos. können ebenfalls hieher bezogen werden. — Nächstdem sind aber auch

b. diejenigen Schriften zu bemerken, welche die Rechtslehre allein abhandeln; wobei wir, weil die frühern von Hemming, Oldendorp, Stephani und Winkler jetzt völlig unbrauchbar sind, mit folgendem beginnen: Grotii de jure belli et pacis libb. III, in quibus jus naturae et gentium, item juris publici praecipua explicantur. Par. 1625. 4. herausgeg. von Barbeyrac. Amsterd. 1720. auch 1735. 8. Cum commentariis locupletissimis Henr. L. B. de Cocceji et observationibus Sam. L. B. de Cocceji. Lausanne, 1751. 5 Bde. 4. — Rutherforth's institutes of natural laws, being the substance of a course of lectures on Grotius de J. B. et P. Lond. 1754. 8. — Pufendorfii jurisprudentiae naturalis elementa. Leid. 1660. 8. Ejusd. de jure naturae et gentium libb. VIII. Lund, 1672. 8. Cum notis Hertii et Barbeyracii novam edit. curavit Mascovius. Frkf. u. Lpz. 1744. 2 Bde. 4. Ejusd. de officio hominis et civis juxta legem naturalem libb. II. Erschien als Auszug des vorigen ein Jahr später (1673) und nachher öfter, besonders von Lehmann. Jena, 1721. 8. Mit Anmerkk. von Barbeyrac, Otto, Titius, Carmichael und

und Treuer. Leib. 1769. 2 Bde. 8. — Thomasii institutionum jurisprudentiae divinae [naturalis] libb. III. Frkf. u. Lpz. 1688. 4. Deutsch: Halle, 1702. 4. Meist nach Pufendorf; eigenthümlicher und besser ist: Ejusd. fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta. N. u. verb. Ausg. Halle, 1718. 4. Deutsch: Ebend. 1709. 8. — Wolffii jus naturae methodo scientifica pertractatum. Frkf. u. Lpz. 1740—9. 9 Bde. 4. Ejusd. institutiones juris naturae et gentium. Halle, 1750. 8. Deutsch: Ebend. 1754. 8. Franz. mit Anmerkk. von Luzac. Leib. 1772. 6 Bde. 8. — Vattel's Untersuchungen über das natürliche Recht, mit Anmerkk. über Wolff's Recht der Natur. Aus dem Franz. Mitau, 1771. 8. (Das Original erschien unter dem Titel: Droit des gens. Lond. 1757. 2 Bde. 4.). — Dariesii institutiones jurisprudentiae universalis. Jena, 1740. 8. A. 7. 1776. Dess. Discurs über sein Natur- und Völkerrecht. Jena, 1762—3. 2 Thle. 4. Ejusd. observationes juris naturalis, socialis et gentium. Jena, 1751. 2 Bde. 4. — Schmaussii positiones juris naturalis. Gött. 1740. 8. Dess. neues System des Rechts der Natur. Gött. 1754. 8. — Achenwallii elementa juris naturae, zuerst 1750 als gemeinschaftliches Werk von A. und Pütter, dann 1755 unter A.'s Namen allein. A. 7. Gött. 1774. 2 Thle. 8. — Baumgartenii jus naturae. Halle, 1765. 8. — Maier's Recht der Natur. Halle, 1767. 8. Auszug: Ebend. 1769. 8. — Burlamaqui, principes du droit de la nature et des gens. Par Mr. de Felice. Yverden, 1766 — 8. 8 Bde. 8. N. A. Par. 1791. 8. Eine noch neuere Ausg. (revue, corrigée etc. par Mr. Dupin) erschien ebend. 1820 ff. 5 Bde. 8. — De Felice, leçons du droit de la nature et des gens. Yverden, 1769. 2 Bde. 8. — Vicat, traité du droit naturel et de l'application de ses principes au droit civil. Lausanne, 1774 -- 84. 4 Bde. 4. — De Rayneval, institutions du droit de la nature et des gens. Par. 1803. 8. — Maffioli, principes du droit naturel, appliqués à l'ordre social. Par. 1803. 8. — Carmelo Controsceri, istituzioni di giurisprudenza naturale. Palermo, 1788—90. 3 Bde. 8. Von Martini, Lehrbegriff des Natur- Staats- und Völkerrechts. Aus dem Lat. von Sonnleithner. A. 2. Wien, 1787 — 8. 4 Bde. 8. Dess. sechs akademische Uebungen über das Naturrecht. Aus dem Lat. von Dems. Ebend. 1783. 8. — Höpfner's Naturrecht des einzelen Menschen, der Gesellschaften und der Völker. Gießen, 1780. 8. A. 7. 1806. Ejusd. jus naturae lat. redditum a Raydt. Lingen, 1793. 8. A. 2. 1803. — Ulrichii initia philosophiae justi s. juris naturae et gentium. Jena, 1783. 8. A. 3.

1790. — Hufeland's Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundnen Wissenschaften. Jena, 1790. 8. A. 2. (ganz umgearbeitet) 1795. — Abicht's neues System eines aus der Menschheit entwickelten Naturrechts. Baireuth, 1792. 8. Dess. kurze Darstellung des Natur- und Völkerrechts. Ebend. 1795. 8. — Schaumann's wissenschaftliches Naturrecht. Halle, 1792. 8. Dess. kritische Abhandlungen zur philos. Rechtslehre. Halle, 1795. 8. Dess. Versuch eines neuen Systems des natürlichen Rechts. Halle, 1796. 2 Thle. 8. — Hoffbauer's Naturrecht aus dem Begriffe des Rechts entwickelt. Halle, 1793. 8. A. 4. Merseburg, 1825. Dess. Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände des Naturrechts nebst einer Censur der verdienstlichsten Bemühungen um diese Wissenschaft, vorzüglich in den neuern Zeiten. Halle, 1795. 8. — Heydenreich's System des Naturrechts nach kritischen Principien. Lpz. 1794—5. 2 Thle. 8. — Maaß über Rechte und Verbindlichkeiten überhaupt und die bürgerlichen insbesondre. Halle, 1794. 8. Dess. Grundriß des Naturrechts. Lpz. 1808. 8. — Tafinger's Lehrsätze des Naturrechts. Tübing. 1794. 8. — Schmalz's Recht der Natur. Th. 1. Reines Naturrecht. Th. 2. Natürl. Staatsrecht. Th. 3. Natürl. Familien- und Kirchenrecht. Königsb. 1795. 8. Dess. Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers. Königsb. 1798. 8. (Commentar des vorigen). Dess. Handbuch der Rechtsphilosophie. Halle, 1807. 8. — Jakob's philosophische Rechtslehre oder Naturrecht. Halle, 1795. 8. A. 2. 1802. Auszug. 1796. — Fichte's Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. Jena u. Lpz. 1796—7. 2 Thle. 8. Auszug von Hübner. Hildesh. 1802. 8. — Tieftrunk's philosophische Untersuchungen über das private und öffentliche Recht. Halle, 1797. 8. — Klein's Grundsätze der natürlichen Rechtswissenschaft, nebst einer Geschichte derselben. Halle, 1797. 8. — Stephani's Grundlinien der Rechtswissenschaft oder des sog. Naturrechts. Erlang. 1797. 8. — Weise's Grundwissenschaft des Rechts. Tübing. 1797. 8. — Bouterwek's Abriß der philos. Rechtslehre. Gött. 1798. 8. — Gutjahr's Entwurf des Naturrechts. Lpz. 1799. 8. — Gros's Lehrbuch der philos. Rechtswissenschaft oder des Naturrechts. Tübing. 1802. 8. A. 3. 1815. — Bendavid's Versuch einer Rechtslehre. Berl. 1802. 8. — Fries's philos. Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung, mit Beleuchtung der gewöhnlichen Fehler in Bearbeitung des Naturrechts. Jena, 1803. 8. — Weiß's Lehrbuch der Philosophie des Rechts. Lpz. 1804. 8. — Meister's Lehrbuch des Naturrechts. Frkf. a. d. O. 1809. 8. — L. v. Dresch, systematische Entwickelung der Grundbegriffe und Grundprincipien des gesammten Privatrechts, des Staatsrechts und des

Völkerrechts. Heidelb. 1810. 8. Deff. Naturrecht. Tübing. 1822. 8. — Wendt's Grundzüge der philos. Rechtslehre. Lpz. 1811. 8. — Schulze's Leitfaden der Entwickelung der philosophischen Principien des bürgerlichen und peinlichen Rechts. Gött. 1813. 8. — Köppen's Rechtslehre nach platonischen Grundsätzen. Lpz. 1819. 8. (Ist weit vorzüglicher als Zentgravii specimen doctrinae juris naturalis secundum disciplinam platonicam. Strasb. 1679. 4.) — Schnaubert's Lehrbuch der Wissenschaftslehre des Rechts. Jena, 1819. 8. — Eschenmayer's Normalrecht. Tübing. 1819—20. 2 Thle. 8. — Troxler's philos. Rechtslehre der Natur und des Gesetzes, mit besondrer Rücksicht auf die Irrlehren der Liberalität und Legitimität. Zürich, 1820. 8. (Weder die Liberalität noch die Legitimität sind Irrlehren, wenn man sie nur nicht übertreibt; dann sind auch beide sehr wohl verträglich mit einander). — Hegel's Grundlinien der Philosophie des Rechts. Berl. 1821. 8. (Auch unter dem Titel: Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse). — Gerlach's Grundriß der philosophischen Rechtslehre. Halle, 1824. 8. — Sigwart's Wissenschaft des Rechts nach Grundsätzen der praktischen Vernunft. Tübing. 1828. 8. — Der Verf. selbst hat herausgegeben: Aphorismen zur Philosophie des Rechts. B. 1. Jena (Lpz.) 1800. 8. Als Fortsetzung (oder B. 2.): Naturrechtliche Abhandlungen oder Beiträge zur natürlichen Rechtswissenschaft. Lpz. 1811. 8. Dikäologie oder philosophische Rechtslehre. Königsb. 1817. 8. (Auch als Th. 1. vom Syst. der prakt. Philos.) und Dikäopolitik. Lpz. 1824. 8. — Mit besonderer Hinsicht auf das positive Recht ist das natürliche Recht in ff. Schriften bearbeitet: Hugo's Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des posit. Rechts. Berl. 1798. 8. A. 3. 1809. — Zachariä's (Theod. Max.) philos. Rechtslehre oder Naturrecht und Staatslehre. Bresl. 1820. 8. A. 2. 1825. (Vorher als Th. 1. eines civilistischen Cursus [Lpz. 1810. 8.] nachher umgearbeitet. — In popularer Hinsicht ist (außer den vorhin erwähnten Vorbereitungen rc. von Pörschke) zu bemerken: Leisler's populares Naturrecht. Frkf. a. M. 1799—1806. 2 Thle. 8. — Auch kann Lichtwehr's Lehrgedicht über das Recht der Vernunft (Lpz. 1758. 8.) hieher gerechnet werden, wiewohl es mehr die Moral überhaupt betrifft. — — Was endlich die literarisch-historischen Schriften über diesen Theil der Philos. anlangt, so gehören dahin folgende: Buddei historia juris naturalis. Halle, 1695. nachher oft wiederholt und vermehrt, auch mit Anmerkk. von Johnson in seiner Ausg. von Pufendorf de off. hom. et civ. Lond. 1737. 8. — Ludovici delineatio historiae juris divini naturalis et positivi universalis. Ed. auct. Halle, 1714. 8. — Thomasii paulo plenior hi-

storia juris naturalis. Halle, 1719. 4. — Reinhardi historia jurisprudentiae naturalis. Lpz. 1725. 8. — Glafey's vollständigere Geschichte des Rechts der Vernunft, nebst einer Biblioth. juris nat. et gentium. Lpz. 1739. verb. und verm. Frkf. 1746. 2 Thle. 4. — Meisteri exercitationes II exhibentes brevem historiam jurisprudentiae naturalis. Gött. 1743. 8. Auch gab Ders. Zusätze und Verbesserungen zum vorhergehenden Werke heraus: Gött. 1740 — 1. 2 Stcke. 4. — Essai sur l'histoire du droit naturel. Lond. 1757—8. 2 Thle. 8. — Kurzer Entwurf einer Historie des Natur- und Völkerrechts. Lpz. 1759. 8. — Von Zalheim, Versuch einer Geschichte der natürlichen Rechtsgelahrtheit. Wien, 1765. 8. — Gebaueri nova juris naturalis historia. Ed. Klevesahl. Wetzl. 1774. 8. — Groeningii biblioth. juris gentium europaea s. de juris naturae et gentium principiis juxta doctrinam Europaeorum. Hamb. 1703. 8. — Rechenberg de autoribus, qui scriptis suis jurisprudentiam naturalem illustrarunt. Lpz. 1711. 4. — Vinholdi notitia scriptorum juris naturae. Lpz. 1723. 8. — (De Neumann) biblioth. juris imperantium quadripartita s. commentatio de scriptoribus jurium, quibus summi imperantes utuntur, naturalis et gentium, publici universalis et principum privati. Nürnb. 1727. 4. — Meisteri biblioth. juris nat. et gentt. Gött. 1749 — 57. 3 Thle. 8. — Die Schriften, welche besondre Theile des Naturrechts (z. B. das natürliche Ehe- Familien- Staats- Völker- Kirchen-Recht ꝛc.) behandeln, sind unter diesen besondern Aufschriften zu finden.

Rechtsmaterie s. Rechtsform.

Rechtsmittel sind Maßregeln, wodurch man sein Recht bewahren oder erlangen kann, wie z. B. eingelegte Protestationen und Appellationen. Sie kommen vorzüglich bei Führung der Processe in Anwendung. Das positive Recht muß daher weitere Auskunft darüber geben. Im Kriege sollen die Waffen als Rechtsmittel dienen. S. Krieg.

Rechtsobject s. Rechtssubject.

Rechtspflege s. Gerechtigkeitspflege.

Rechtspflichten s. Pflicht und Recht.

Rechtsphilosophie s. Rechtslehre.

Rechtsprincip s. Rechtsgesetz.

Rechtssprüche könnten auch die Aussprüche der Gesetzgeber und der Rechtsgelehrten in Bezug auf das, was Rechtens sein soll, heißen. Man nimmt aber das Wort gewöhnlich im engern Sinne und versteht darunter bloß einen richterlichen Ausspruch (sententia judicis) der auch ein Urtelsspruch oder schlechtweg ein Urtel (statt Urtheil) genannt wird. Einem solchen sind dann

auch die Rechtssprüche der sogenannten Spruchcollegien (Juristen-facultäten und Schöppenstühle) gleich zu achten. Sind dieß bloße Gutachten (responsa), so haben sie zwar keine richterliche Kraft, gewähren aber doch immer einen gewissen Vortheil, wenn sie günstig für eine Sache oder Partei ausfallen.

Rechtsstand (status juridicus) ist der Zustand, in welchem sich jemand bezüglich auf das Recht befindet. Dieser Zustand kann zwar empirisch betrachtet sehr mannigfaltig sein. Allein im Allgemeinen giebt es nur zwei Zustände dieser Art, den Bürgerstand (status civilis) und den Naturstand (status naturalis). S. beide Ausdrücke. Wenn manche Juristen den Stand der Freiheit (status libertatis) und den Stand der Sklaverei (status servitutis) als zwei Rechtsstände unterscheiden, so gilt dieß nur in Bezug auf das positive Recht, wenn dieses in einem Staate die Sklaverei gestattet. Nach dem natürlichen Rechte aber, oder nach dem Rechtsgesetze der Vernunft, ist der zweite Stand vielmehr ein Unrechtsstand. Ein Stand der Unfreiheit ließe sich rechtlich nur annehmen, wenn jemand wegen eines Verbrechens nach Urtel und Recht seiner Freiheit beraubt worden. Dadurch wird er aber doch nicht Sklav im eigentlichen Sinne. S. Sklaverei.

Rechtsstreit kann entweder außergerichtlich sein, wenn zwei Personen bloß für sich über das Recht streiten, wo er dem logischen Streite über jeden andern Gegenstand gleich zu achten — s. Streit — oder gerichtlich, wenn vor einem verordneten Richter, der entscheiden oder doch die Entscheidung herbeiführen soll, über das Recht gestritten wird. Dieser Rechtsstreit heißt Proceß, auf welchen sich die zum positiven Rechte gehörige Processordnung bezieht. Daher kann dieser juridische Streit nicht nach bloß logischen Regeln geführt werden, ob sie gleich auch hier ihre Anwendung finden, besonders beim Beweisen. Auch der Krieg kann als ein Rechtsstreit angesehn werden, wenigstens seinem Ursprunge nach, wenn sich Völker über ihr gegegenseitiges Recht entzweit haben. Er wird aber gewöhnlich bloß durch Kanonen entschieden, ist daher mehr physisch, als logisch und juridisch. S. Krieg.

Rechtssubject ist soviel als berechtigtes Subject, indem es gleichsam die persönliche Unterlage (subjectum) seines eignen Rechtes ist. Man nennt es daher auch den Inhaber des Rechts oder kürzer den Rechtsträger. Ihm entspricht das Rechtsobject oder der Gegenstand, auf welchen sich ein Recht bezieht, z. B. ein Haus oder ein Acker. Auch Personen können Rechtsobjecte sein, wenn das Recht ein persönliches ist. S. dingliches Recht. Wenn man den Eigenthümer einer Sache nicht kennt, so ist das Rechtssubject zweifelhaft. Wenn man aber nicht weiß, worauf sich ein angebliches Recht eigentlich beziehen soll, so ist das Rechtsobject zweifelhaft.

Rechtstausch oder Rechtswechsel geschieht nach dem natürlichen Rechtsgesetze bloß durch Vertrag, sei es durch ausdrücklichen oder stillschweigenden. S. Vertrag. Der Rechtstausch ist also dann immer willkürlich. Die positiven Gesetze können aber auch einen unwillkürlichen Umtausch oder Wechsel der Rechte stattfinden lassen, z. B. durch Erbfolge und Verjährung. S. beides. Daß auch bei Beleidigungen ein unwillkürlicher Rechtstausch stattfinde, wie manche Rechtslehrer behaupten, ist ungegründet. Denn einmal ist eine Beleidigung doch etwas Willkürliches; und dann wird auch dadurch kein Recht umgetauscht d. h. auf der einen Seite verloren und auf der andern Seite erworben. Der Beleidigte hat schon ursprünglich das Recht, sich gegen Beleidigungen zu schützen, also auch Entschädigung zu fodern, wenn er beschädigt worden, und der Beleidiger hat schon ursprünglich die Pflicht, fremdes Recht unverletzt zu lassen, also auch Entschädigung zu leisten, wenn er jemanden beschädigt hat. Von Verlust und Erwerbung des Rechts kann hier eigentlich nicht die Rede sein.

Rechtstitel s. Rechtsgrund.

Rechtsträger s. Rechtssubject.

Rechtsveräußerung s. veräußern.

Rechtsverbindlichkeit ist soviel als Rechtspflicht. S. Pflicht und Recht.

Rechtsverhältniß findet überall statt, wo auch nur zwei Menschen zusammen leben. Lebte ein Mensch ganz isolirt, z. B. auf einer wüsten Insel, so stände er in keinem Rechtsverhältnisse, weder zu den Thieren und Pflanzen auf dieser Insel, noch zu Gott, weil ein Rechtsverhältniß Gleichheit in Ansehung des Wesens voraussetzt. Daher können auf der Erde nur Menschen im Rechtsverhältnisse stehn. Wie es aber im Himmel aussieht, wissen wir nicht. Also lässt sich auch von den Rechtsverhältnissen der Himmelsbewohner nichts sagen. Käme ein solcher vom Himmel herab auf die Erde, so würde er als ein vernünftiges Wesen in Körpergestalt freilich mit den Menschen als ihm insoferne gleichen Wesen in ein Rechtsverhältniß treten. Er könnte aber dann nicht mehr Recht ansprechen, als jeder andre vernünftige Erdbewohner, wie vornehm auch sonst seine Abkunft sein möchte. Darum erzählt auch die heilige Sage, daß, als jemand einen vom Himmel herabgestiegnen Engel anbeten wollte, dieser es verboten habe, weil er auch nur ein Knecht Gottes wie alle Menschen sei.

Rechtsverletzung s. Beleidigung.

Rechtsvorbehalt s. Vorbehalt.

Rechtswechsel s. Rechtstausch.

Rechtswissenschaft s. Rechtslehre.

Rechtszwang s. Zwang.

Recht über Leben und Tod (jus vitae ac necis) ist unter Menschen ein bloß eingebildetes Recht, man mag es dem Regenten in Bezug auf seine Unterthanen, oder dem Vater in Bezug auf seine Kinder, oder dem Hausherrn in Bezug auf seine Diener beilegen. Denn woher sollte ein Mensch die Befugniß überkommen, einem Andern das Leben nach Belieben zu nehmen, folglich ihn wie ein vernunftloses Thier zu behandeln, das man eben auch tödtet, wenn es uns in den Weg läuft? Nur ein Kannibale kann sich ein solches Recht anmaßen. Soll der Mensch befugt sein, den Menschen zu tödten, so kann es nur aus Nothwehr geschehen; und ebendarauf muß auch die Todesstrafe beruhen, wenn sie rechtmäßig sein soll. S. beide Ausdrücke. Wenn Gott ein Herr über Lebendige und Todte genannt wird, so geschieht dieß in ganz andrer Beziehung, nämlich wiefern ihn der Religiose als seinen Schöpfer und Erhalter verehrt. Das ist aber kein Mensch in Bezug auf den andern, sondern immer nur Gott, auf welchen jedoch der bloß in der Menschenwelt oder unter sinnlich-vernünftigen Wesen gültige Begriff des Rechts und der Pflicht nicht anwendbar ist. S. Gott, Recht und Pflicht.

Recidiv (von recidere, zurückfallen) ist Rückfall in ein voriges Uebel, besonders in eine frühere Krankheit, von der man eben genesen war oder doch schien. Außer diesen medicinischen Recidiven giebt es aber auch logische (Rückfälle in frühere Irrthümer) und moralische oder ethische (Rückfälle in frühere Sünden oder Laster). Solche Rückfälle sind allemal gefährlich, weil sie eine Geneigtheit des Leibes oder der Seele zu den Uebeln oder Fehlern beweisen, in welche man zurückfällt. Man soll sich daher so viel als möglich vor Rückfällen hüten, damit nicht das Uebel oder der Fehler habitual und incurabel werde.

Reciprok (reciprocus oder reciproce, wechselseitig — angeblich von procare oder procari, fodern, sich bewerben, daher procus, der Freier) heißen Begriffe oder Urtheile, wenn sie entweder schlechthin oder doch in gewissen Beziehungen mit einander verwechselt oder vertauscht werden können, wie die Begriffe des gleichwinkeligen und des gleichseitigen Dreiecks, und die darauf sich beziehenden Urtheile: Ein gleichwinkeliges Dreieck hat gleiche Seiten, und ein gleichseitiges Dreieck hat gleiche Winkel. Auch nennen manche Logiker ein kategorisches Urtheil reciprok oder reciprocabel, wenn Subject und Prädicat gleich sind, also wechselseitig vertauscht werden können, z. B. Gott ist Gott, der Mensch ist Mensch, überhaupt A ist A. Dagegen heißen Schlüsse und Beweise so, wenn man sie gegen den, der sie braucht, wenden oder umkehren kann. Solche argumenta reciproca nannten die Griechen *αντιστρεφοντα*.

Ein Beispiel s. im Art. Protagoras a. E. Das Dictum de reciproco s. an seinem Orte.

Recitation (von recitare, vortragen, vorlesen, hersagen) bedeutet eigentlich jede Art des Vortrags. Doch nimmt man es vorzugsweise in zwiefacher Beziehung, einmal in Bezug auf die bloße Rede, wo recitiren soviel heißt, als declamiren oder aus freier Brust hervorsprechen; dann in Bezug auf den Gesang, wo recitiren soviel heißt, als ungebunden singen. In der ersten Beziehung nennt man ein Schauspiel recitirend, in welchem gar nicht gesungen, sondern bloß gesprochen wird. In der zweiten Beziehung heißt ein Gesang ein Recitativ, in welchem kein so strenger Rhythmus und keine so bestimmte Melodie, wie bei der Arie, beobachtet wird. Der Gesang erscheint dann bloß als eine höhere Art der Declamation. Uebrigens vergl. Gesangkunst und Sprechkunst.

Reclamation ist etwas ganz andres als Declamation (s. d. W.) nämlich eine Art von Gegenschrei (von re, wider, und clamare, schreien) indem man eine Einsprache gegen etwas macht, um sein Recht zu verwahren, oder dasjenige zurückfodert, was uns widerrechtlich entzogen oder vorenthalten worden. Man kann daher gegen alle Arten von Eingriffen in unsre Rechte reclamiren; besonders aber wird das Wort in Bezug auf Eigenthumsrechte gebraucht, wenn man z. B. aus der Verlassenschaft eines Verstorbnen oder von den einem Räuber abgenommenen Sachen dasjenige reclamirt, was unser Eigenthum ist, damit es nicht eben so wie das Uebrige behandelt werde. Ein solcher An- oder Einspruch heißt auch wohl abgekürzt ein Reclam oder Reclama.

Reconversion ist die Rückverwandlung eines umgekehrten Urtheils. S. Conversion. Eine andre Bedeutung s. in Transsubstantiation.

Recrimination (von re, wider und crimen, das Verbrechen) ist eine Gegenbeschuldigung, also gleichsam die Zurückgabe desjenigen Verbrechens, dessen uns ein Andrer angeklagt hat, wiewohl es nicht immer dasselbe sein muß, sondern auch ein andres, jenem mehr oder weniger ähnliches, sein kann. Im weitern Sinne wird das Wort auch von Fehlern aller Art, selbst wissenschaftlichen oder künstlerischen, gebraucht. So nennt man es auch eine Recrimination, wenn ein Philosoph den andern eines Widerspruchs, einer Inconsequenz rc. beschuldigt, und nun der Beschuldigte nachweist oder wenigstens nachzuweisen sucht, daß jener auch dergleichen Fehler begangen habe. — Das Recriminiren kann aber doch niemanden entschuldigen oder rechtfertigen. Es beweist nur, daß wir allzumal fehlen oder arme Sünder sind.

Rectification (von recte facere, recht oder gut machen)

hat eine physische und eine moralische Bedeutung. In physischer Hinsicht versteht man darunter das Gut- oder Bessermachen einer Sache, besonders einer spirituosen Flüssigkeit, durch chemische Behandlung. So werden gebrannte Wasser durch mehrmaliges Abziehn (Läutern und Verflüchtigen des sog. Phlegma) rectificirt. In moralischer Hinsicht aber versteht man darunter nicht das Gut- oder Bessermachen selbst, sondern vielmehr das Ermahnen und Verweisgeben, wenn jemand etwas schlecht gemacht hat, indem man hofft, ihn dadurch zu bestimmen, daß er künftig besser handeln werde. Wird nun diese Hoffnung erfüllt, so ist das Rectificiren dann wenigstens indirect oder mittelbar auch ein Gut- oder Bessermachen. Aber freilich wird diese Hoffnung nicht immer erfüllt. Das moralische Rectificiren bleibt nicht nur oft erfolglos, sondern es wirkt zuweilen selbst das Gegentheil, indem es durch zu häufige Wiederholung den Menschen gleichgültig macht oder gar verhärtet. Man muß also sparsam damit umgehn, und besonders Ort, Zeit und Verhältnisse berücksichtigen, wenn das Rectificiren nicht mehr schaden als helfen soll.

Rede s. Redekunst.

Redefiguren und Redeformen sind nicht einerlei. Diese sind verschiedne Arten der Rede, wie die poetische und prosaische, die gerichtliche, politische und geistliche. Jene aber sind Veränderungen des Ausdrucks, um der Rede mehr Kraft, Lebendigkeit und Schönheit zu geben, mithin Abweichungen von der gewöhnlichen Art zu reden. Die Rhetorik muß darüber weitere Auskunft geben. Vergl. auch den folg. Art.

Redekunst und Rednerkunst sind auch nicht einerlei, ob sie gleich häufig verwechselt werden, weil beide ihren Namen von der Rede oder dem Reden haben. Da es aber verschiedne Arten der Rede oder des Redens giebt, so steht auch die Kunst in verschiedner Beziehung auf dieselbe. Zuvörderst ist zu bemerken, daß reden mehr als sprechen ist. Dieses ist an und für sich betrachtet eine bloß äußere Thätigkeit, ein Hervorbringen von articulirten Tönen, die einen gewissen Klang haben oder als Laute vom Ohre vernommen werden. Diese Laute könnten auch einzele Wörter ohne allen Sinn und Zusammenhang sein, wie Abra Kadabra, Piff Puff Paff, Pimm Pumm Pälamm; denn daß die ersten beiden der Anfang einer Zauberformel, die übrigen aber Nachahmungen gewisser Klänge oder Laute sind, kommt hier nicht in Betracht, giebt ihnen auch noch keinen vernünftigen Sinn und Zusammenhang. Daher können Thiere, wenn man ihnen die Zunge als das vornehmste Sprechwerkzeug löst, wohl sprechen lernen, aber nicht reden, weil sie dem Gesprochnen, das sie mühsam von Menschen erlernt haben, wär' es auch eine ganze Redensart, keinen Sinn unterlegen und

folglich auch nichts Zusammenhangendes dabei denken können. Das Reden ist demnach weit mehr als eine bloß äußere Thätigkeit; es ist zugleich etwas Inneres, Geistiges, nämlich ein Hervorbringen von articulirten Tönen, die einen gewissen Sinn und Zusammenhang haben, weil sie als Gedankenzeichen aufgefasst werden. Das Reden setzt also ein Denken voraus, das bloße Sprechen aber noch nicht; und die Gedanken, welche man mit den Wörtern bezeichnet, machen eben den Sinn der Rede aus. Darum müssen auch die Wörter nach bestimmten Regeln mit einander verknüpft werden, weil sonst kein Zusammenhang in der Rede sein würde. So werden die Wörter als einzele Gedankenzeichen zu Worten als verbundnen, und das Gesprochene zur Rede, letzteres Wort im weitern Sinne genommen, wo man den wörtlichen Ausdruck der Gedanken überhaupt darunter versteht. Die **Redekunst** ist nun eben die Kunst der Verknüpfung der Wörter zu einer sinnvollen und zusammenhangenden Rede. Hierunter könnte man allerdings auch die Dichtkunst mit befassen, weil jedes Gedicht ebenfalls eine solche Rede sein soll. Aber es soll doch noch mehr sein, nämlich eine dichterische oder poetische Rede, welche, wenn sie etwas werth sein soll, auch schön sein muß; während man unter der schlechtweg sog. Rede ein bloß prosaisches Wortganze versteht, das zwar auch schön sein kann, aber doch schon seine Bestimmung erfüllt, wenn es nur verständig und verständlich ist. Denn ursprünglich soll die prosaische Rede bloß den Verstand beschäftigen, soll uns belehren von dem, was jemand denkt. Diesem Zwecke muß alles Uebrige untergeordnet werden. Wenn daher von der Redekunst als einer **schönen** Kunst die Rede ist, so ist sie eigentlich nur **relativ schön** d. h. **verschönernd**. Denn sie verschönert nur, was ursprünglich einen ganz andern Zweck hat, als die ästhetische Belustigung des Gemüths; wogegen die Dichtkunst ebendieß zu ihrem Hauptzwecke macht und darum **absolut schön** ist. Wenn demnach der Redekünstler außer dem Verstande auch die Einbildungskraft zu beschäftigen und dadurch das Gemüth zu belustigen sucht, so ist das für ihn nur Nebenzweck und zugleich Mittel zu einem andern, für ihn wichtigern, Zwecke. Alles nämlich, was er in Ansehung der Auswahl, Stellung und Verbindung der Wörter thut, um auch Anschauungen und Empfindungen oder Gefühle zu erwecken, geschieht nur, um dem, was er sagen will, mehr Nachdruck zu geben und leichtern Eingang in fremde Gemüther zu verschaffen, weil er ganz richtig voraussetzt, eine schöne Rede werde mehr gefallen und folglich auch mehr wirken, als eine nichtschöne, wenn auch sonst verständige und verständliche. Es kann aber diese Kunst ihre verschönernde Kraft in Bezug auf alle Arten prosaischer Reden beweisen, selbst wenn es bloß geschriebne Aufsätze (Briefe, geschichtliche

Erzählungen, philosophische Abhandlungen oder Gespräche, ja ganze wissenschaftliche Werke) wären. Denn sie hat es an sich mit der bloßen Composition der Wörter, nicht mit deren Aussprache zu thun, die sie einer andern Kunst, der Declamirkunst oder schönen Sprechkunst, überlässt. Wenn sich aber diese beiden, in ihrer Getrenntheit einfachen, Künste mit einander zu einer vollständigen und höhern Kunstleistung im Gebiete des Redens vereinigen, so entspringt daraus die zusammengesetzte Kunst des vorzugsweise sog. Redners, also die schöne Rednerkunst (ars oratoria) die man auch die Kunst der Beredtsamkeit (ars eloquentiae) nennt, weil der Redner, wenn er vor einer Versammlung auftritt, um an dieselbe eine feierliche Rede zu halten, seine ganze Kunst aufbieten muß, um die Versammlung zu bereden d. h. durch seine Rede zu dem zu bestimmen, was er eben beabsichtet. Man kann daher allerdings ein Wohlredender (disertus) und als solcher auch ein Redekünstler sein, ohne ein Beredter (eloquens) oder ein Redner (orator) zu sein. Denn dieser muß vor jeder, auch noch so großen, Versammlung aus voller und freier Brust sprechen (eloqui) können. Das ist aber nicht Sache eines Jeden, weil dazu ein höheres Talent, viel Kraft, Muth und Uebung gehört, besonders wenn es aus dem Stegreife (ex tempore) geschehen soll, worin eben der höchste Triumph dieser Kunst besteht. Isokrates war daher zwar ein Redekünstler, aber kein Redner, weil er nicht zugleich ein Sprechkünstler war, indem er nicht den Muth hatte, vor großen Versammlungen aufzutreten, sondern nur zu Hause Reden drechselte. Vergl. Beredtsamkeit, auch Dichtkunst, Prosa und Sprechkunst.

Redende Künste nennt man alle Künste, welche sich der articulirten Töne zur äußern Darstellung des Innern bedienen. Dahin gehört also außer der Redekunst und Rednerkunst, auch die Dichtkunst und die Sprechkunst, selbst die Gesangkunst, wieferne sie nicht bloß modulirt, sondern auch articulirt; nur nicht die einfache Tonkunst, weil diese eben nur tönt. S. Tonkunst. Die Schauspielkunst aber gehört zu den mimischen Künsten, ob sie gleich von den redenden auch Gebrauch macht. S. Mimik und Schauspielkunst.

Redende Philosophen, eine Partei der arabischen Philosophen, Medabberim genannt. S. arabische Philosophie. Die philosophischen Schwätzer, deren es überall sehr viele giebt, könnte man wohl auch so nennen, oder, um ein ähnliches deutsches Wort zu haben, Dabberer. Denn das arabische Wort hat viel Aehnlichkeit mit dem gemeinen deutschen Ausdrucke dabbern für plappern oder schwatzen.

Redetheile (partes orationis) sind die theils einfachen

theils zusammengesetzten Bestandtheile (partes integrantes) der Rede. Die einfachen sind die einzelen Wörter, die zusammengesetzten sind die kleineren und größeren Sätze, welche durch Verknüpfung der Wörter entstehen. Wie viel es einfache Redetheile d. h. Arten von Wörtern gebe, ist eine Frage, die sich nicht so geradezu beantworten lässt. Denn die Sprachen sind hierin ebensowenig einstimmig, als die Sprachlehrer. Einige Sprachen haben mehr, andre weniger Redetheile. Einige haben z. B. einen sog. Artikel, andre nicht. Denn daß der Artikel, wie einige Sprachlehrer zu Gunsten ihrer Theorie von der Gleichförmigkeit der Sprachen in Ansehung der Redetheile behauptet haben, gar kein Redetheil sei, ist eine ungereimte Behauptung. Warum sollte der Artikel der, die, das, nicht eben so gut ein Redetheil der deutschen Sprache sein, als das Pronomen dieser, diese, dieses? Er ist nur kein nothwendiger und wesentlicher Redetheil, und daher auch kein ursprünglicher; sondern er hat sich erst im Laufe der Zeit aus dem Pronomen gebildet. Will man daher eine philosophische Theorie von den Redetheilen aufstellen, so muß man vor allen Dingen diejenigen Redetheile ausmitteln, welche einer Sprache durchaus nothwendig und wesentlich, und daher als ursprüngliche anzusehen sind, aus welchen die übrigen als abgeleitete erst durch die fortschreitende Entwickelung der Sprache hervorgegangen. Da nun das Reden nichts anders als ein lautes Denken ist, und da unser Denken, wenn es ein bestimmtes ist, sich stets in der Form des Urtheilens äußert, die Urtheile aber mittels der Sprache als Sätze hervortreten: so ist klar, daß es nur soviel nothwendige und wesentliche Redetheile geben kann, als zur Bildung eines vollständigen Urtheils oder Satzes erfoderlich sind. Diese sind ein Hauptwort als Subject des Urtheils (substantivum) ein Beiwort als Prädicat (adjectivum) und ein Bindewort als die Synthese von jenen beiden, die sich gleichsam wie These und Antithese zu einander verhalten (copula). Eine Sprache, welche diese drei Arten von Wörtern oder diese drei Redetheile hätte, würde völlig hinreichen, um alles nothdürftig auszudrücken, was ein Mensch dem andern sagen wollte. Soll aber die Sprache vollkommner sein, so sind für jene auch stellvertretende und Beziehungswörter nöthig, um allerlei Combinationen der Gedanken kurz und bestimmt ausdrücken zu können. So findet das Hauptwort seinen Stellvertreter im Fürworte (pronomen) das Beiwort und das Bindewort im Zeitworte (verbum). Denn dieses kann bald als bloßes Bindewort in dem selbständigen Zeitworte sein (verbum substantivum) auftreten, wie wenn man sagt: Der Baum ist grün, bald das Beiwort mit dem Bindeworte zugleich in dem beilegenden Zeitworte (verbum adjectivum) ausdrücken, wie wenn man sagt: Der Baum grünet. So ist

auch das Mittelwort (participium) ein bloßer Stellvertreter bald des Beiworts, wie wenn man sagt: Der Baum ist grünend, bald des Hauptwortes, wie wenn man sagt: Das Grünende ist ein Baum, wo nun sogar das Hauptwort als ein Beiwort erscheint oder dessen Stelle vertritt. Die sog. Adverbien (Beschaffenheits- oder Umstandswörter) sind nur eine besondre Art von Beiwörtern, deren Stelle sie auch vertreten. Die Präpositionen und Conjunctionen aber sind bloße Beziehungswörter, welche sich erst nach und nach gebildet haben, je mehr man die Verhältnisse der Dinge erkannte und je mannigfaltiger daher die Gedanken vom menschlichen Geiste combinirt wurden. Dadurch ward es auch möglich, eine Menge von Urtheilen in einem einzigen Satze (Periode) zusammenzufassen und so größere oder umfassendere Redetheile zu bilden. Hierüber muß die allgemeine und besondre Grammatik weitere Auskunft geben.

Redlich ist wohl aus redelich = der Rede gemäß, entstanden. Man nennt daher den Menschen redlich, wenn er so redet, wie er denkt, oder wenn er in seinen Reden aufrichtig ist. Redlichkeit ist also ursprünglich ebensoviel als Aufrichtigkeit, Offenheit; dann steht es aber auch für Biederkeit, Rechtlichkeit. — Redselig (redeselig) aber heißt, wer voll (sal) von Reden ist oder viel und gern redet, mithin geschwätzig ist. Daher Redseligkeit soviel als Geschwätzigkeit. — Dem Redlichen steht also der Falsche, Hinterhaltige oder Trügliche, dem Redseligen aber der Schweigsame, Wortkarge oder Einsylbige entgegen.

Rednerkunst (eigentlich Redenerkunst) s. Redekunst.

Redselig s. redlich.

Reduction (von reducere, zurückführen) heißt in der Logik die Zurückführung eines figurirten Schlusses auf die ordentliche Schlussform (oder, wie man gewöhnlich sagt, der drei übrigen Figuren auf die erste, die aber keine Figur, sondern die ordentliche Schlussform selbst ist) um dadurch den Schluß zu prüfen. Die logische Reduction ist also nichts anders als die Herstellung der ursprünglichen Form, welche durch die Figurirung des Schlusses mehr oder weniger verändert war. S. Schlussfiguren. Eben so nennen es die Chemiker eine Reduction, wenn sie aus einem Metallkalke das regulinische Metall wieder herstellen, also den Körper auf diejenige Form zurückführen, wo man ihn am bestimmtesten als das erkennt, was er ist. Diese chemische Reduction aber, welche auch in vielen andern Fällen vorkommt, geht uns hier ebensowenig an, als die ökonomischen oder finanzialen Reductionen, wo man die vielen und großen Ausgaben auf wenigere und kleinere zurückführt; wo also das Reduciren nichts anders als ein Ersparen ist. Doch können zu diesem Behuf auch

noch andre Veränderungen stattfinden, z. B. Entlassung unnützer Beamten, Verkleinerung des stehenden Heeres rc. Darum heißt reduciren auch zuweilen soviel als kleiner oder geringer machen, wie wenn man von einem Eroberer sagt, er habe einen von ihm besiegten großen Staat auf einen kleinen reducirt.

Reduplicativ (von re, wieder, und duplex, doppelt) nennen die Logiker einen Satz, in welchem einer von den Hauptbegriffen verdoppelt oder wiederholt wird, z. B. die Tugend als Tugend kann nie schädlich sein. Es wird dadurch eine gewisse Beschränkung angedeutet. So wird in dem angeführten Beispiele zwar zugegeben, daß die Tugend in einzelen Fällen wohl schaden könne, wie wenn jemand um seiner Wahrhaftigkeit oder Treue willen leidet, aber es wird zugleich angedeutet, daß dieß nicht vom Wesen der Tugend selbst, sondern nur von zufälligen Umständen (z. B. von der Feindschaft böser Menschen) herkomme. Ein reduplicativer Satz besteht also eigentlich aus zwei Sätzen, einem bejahenden und einem verneinenden, die aber erst dann hervortreten, wenn man den Satz auflöst oder exponirt. Darum heißt auch ein solcher Satz exponibel. S. Exposition und postjacens.

Reflexion (nicht Reflection, ob es gleich von reflectere, zurückbeugen oder hin und her wenden, herkommt) heißt eigentlich Zurückbeugung, dann aber soviel als Ueberlegung oder Betrachtung, weil das Gemüth dabei gleichsam sich selbst oder den Gegenstand hin und her wendet. Daher braucht man das Wort auch in der Mehrzahl, indem man Betrachtungen über allerlei Gegenstände Reflexionen nennt. Zuweilen aber wird Reflexion oder Reflectiren für Nachdenken überhaupt gebraucht, weil man dabei eben etwas überlegt. — In der Logik wird das Reflectiren in Verbindung mit dem Abstrahiren als eine besondre Art der Behandlung der Begriffe betrachtet. S. abgesondert. Wenn man aber von Reflexionsbegriffen spricht, so versteht man darunter die Begriffe der Einerleiheit und der Verschiedenheit, der Einstimmung und des Widerstreits, des Innern oder Wesentlichen und des Aeußern oder des Zufälligen, der Materie und der Form, weil dieß gerade diejenigen Gesichtspuncte sind, welche man beim Reflectiren besonders ins Auge fasst. S. diese Ausdrücke selbst. Es muß jedoch das bloß logische Reflectiren, wobei man auf den Ursprung und die objective Beziehung der Begriffe weiter keine Rücksicht nimmt, wohl unterschieden werden von dem metaphysischen oder transcendentalen Reflectiren, wobei man eben darauf ganz besonders Rücksicht nimmt. So behandelt man logisch den Begriff von Gott gleich jedem andern Begriffe, indem man ihn nach Belieben in seine Merkmale zergliedern, diese wieder auf den

Hauptbegriff, als Subject gedacht, beziehen oder von ihm prädiciren, und so eine Menge von Urtheilen über Gott bilden kann. Behandelt man aber diesen Begriff metaphysisch oder transcendental, so fragt man eben nach dessen Ursprung und Objectivität; und da zeigt sich dann, daß er eigentlich eine Idee der Vernunft ist, deren objective Gültigkeit auf dem Wege der bloßen Speculation nicht dargethan werden kann, so daß wir uns dabei mit einem vernünftigen Glauben beruhigen müssen. S. Gott. Aus der Verwechselung der logischen und der metaphysischen Reflexion (welche Verwechselung Kant auch eine Amphibolie — Zweideutigkeit im Gebrauche — der Reflexionsbegriffe nennt) sind bedeutende Irrthümer in der Philosophie hervorgegangen. Denn man nahm oft das, was man mittels der bloß logischen Reflexion gefunden hatte, als baare metaphysische Wahrheit an. Eine solche Art zu philosophiren könnte man wohl eine bloße Reflexionsphilosophie nennen. Sonst aber findet das Reflexionsvermögen eben so, wie das Abstractionsvermögen, seine Anwendung in der gesammten Philosophie, da das philosophische Bewusstsein eben ein reflectirtes (in sich selbst zurückgegangenes) ist. Die Philosophie würde daher durch bloße Anschauung (als eine angebliche Intuitionsphilosophie) nimmer zu Stande kommen, sondern sich am Ende in leere Phantasterei verlieren. S. Anschauung und Philosophie. — Die Reflexion der Lichtstrahlen gehört nicht hieher.

Reflexions-Begriffe, Vermögen, Philosophie s. den vor. Art.

Reformation (oder abgekürzt Reform, von reformare, umgestalten) ist eigentlich jede Umgestaltung (Verändrung der Form) eines Dinges. Dieß könnte also ebensowohl eine Verschlechterung als eine Verbesserung desselben sein oder doch eine solche zur Folge haben. Man nimmt aber gewöhnlich das Wort im guten Sinne. So heißt die Kirchenverbesserung des 16. Jh. eine Kirchenreformation oder auch, als eine der wichtigsten und weitgreifendsten Umgestaltungen, schlechtweg die Reformation. Es kann aber auch in andrer Hinsicht reformirt werden, z. B. in politischer. Dieß gäbe dann eine Staatsreformation oder, wie man hier gewöhnlicher sagt, Staatsreform. Daß nun überhaupt in der Menschenwelt alles der Reform unterliege, leidet gar keinen Zweifel. Es würde sonst kein Irrthum, kein Misbrauch, keine drückende Last abgeschafft oder aufgehoben werden können; es würde gar kein Fortschritt zum Bessern möglich sein. Daher werden auch stets Reformen vorgenommen, wenn sie gleich nicht immer ins Auge fallen oder die Aufmerksamkeit der Welt auf sich ziehen, weil sie in einem kleinern Kreise beschlossen bleiben.

Man darf ebendarum eine Reformation nicht mit einer Revolution (s. d. W.) verwechseln. Denn diese stürzt alles plötzlich um, jene aber lässt das Gute bestehen und sucht nur das Schlechte zu entfernen; wobei es freilich, da die Menschen irren und fehlen können, auch möglich ist, daß man sich am Guten vergreife und etwas Schlechtes oder minder Gutes an dessen Stelle setze. Darum ist es allerdings Pflicht, je bedeutender die Reformen sind, mit desto mehr Besonnenheit, Vorsicht und Schonung zu Werke zu gehn. Wer das Recht dazu (jus reformandi) habe, ist eine Frage, die sich im Allgemeinen nicht beantworten lässt. Es kommt immer darauf an, von was für Reformen die Rede sei. In seinem Hause z. B. kann jeder Hausvater reformiren, wenn er nur dabei nicht in den Freiheitskreis seines Nachbars eingreift. Im Staate aber kann das Reformationsrecht nur denjenigen Personen zukommen, welche verfassungsmäßig an der Regierung des Staates Theil nehmen. In autokratischen Staaten wird also jenes Recht freilich bloß dem Autokraten zustehen, in synkratischen aber dem Regenten in Gemeinschaft mit denjenigen Staatsorganen, welche das Volk der Regierung gegenüber zu vertreten haben (Parlementen, Kammern ꝛc.). S. Staatsverfassung. Was das kirchliche Reformationsrecht betrifft, so ist darüber schon im Art. Kirchenverbesserung das Nöthige gesagt worden. Ich will hier zu dem dort Gesagten nur noch ein treffendes Wort beifügen, welches unlängst der Graf Montlosier in seiner Schrift: **Les Jésuites, les congrégations et le parti prètre en 1827**, in dieser Beziehung gesagt hat, und welches nicht genug beherzigt werden kann. Hier heißt es nämlich S. 25: **Avec la même voix qui au milieu du concile de Trente fit retentir ces redoutables paroles: „Eminentissimi cardinales eminentissima egent reformatione," je répéterai que les éminens cardinaux d'aujourd'hui [c'est-à-dire, toute l'église catholique] ont encore plus besoin de réformes que ceux d'autrefois.** Wer wird sie aber reformiren? Sie sich selbst gewiß nicht.

Refutation s. Confutation.

Regalien (von rex, regis, der König) heißen im weitern Sinne alle, im engern die minder wesentlichen Majestätsrechte. S. d. W.

Regel (regula, von regere, richten) ist eine Richtschnur sowohl im eigentlichen als im uneigentlichen Sinne. Im letztern versteht man nämlich darunter eine Vorschrift oder ein Gesetz. Es kann daher technische oder Kunstregeln (wie die Regeln der Grammatik oder der Baukunst) pragmatische oder Klugheitsregeln (wie die Regeln der Glückseligkeitslehre für den

Einzelen oder die Gesellschaft) und praktische oder moralische Regeln (wie die Regeln der Tugendlehre) geben. Nur die letzten sind als nothwendig in jeder Hinsicht anzusehn, und heißen daher auch apodiktische Regeln. Die ersten sind nur problematisch, weil sie sich auf bloß mögliche Zwecke der einzelen Menschen beziehn, welche diese oder jene Kunst erlernen und ausüben wollen. Die zweiten sind assertorisch, weil sie sich auf einen Zweck beziehn, den wohl alle Menschen wirklich haben, bei dem es aber doch in ihrem Belieben steht, wie sie denselben näher bestimmen (worin sie, jeder für sich, ihre Glückseligkeit suchen) wollen. Daher gilt auch der Satz: Keine Regel ohne Ausnahme (nulla regula sine exceptione) eigentlich nur von diesen beiden Arten der Regeln. Denn von den moralischen Regeln soll man sich wenigstens keine Ausnahme erlauben. Aber freilich machen die Menschen gerade von diesen Regeln die meisten Ausnahmen; was jedoch der allgemeinen Gültigkeit derselben an sich keinen Abbruch thut. Da die moralischen Regeln göttliche Gebote sind, so heißt es mit Recht von ihnen: Wer der Regel lebt, lebt Gott (qui regulae vivit, deo vivit). Auf andre Regeln aber, die auch ganz willkürlich, sogar schlecht sein könnten, ist dieß nicht anwendbar. — Regelrecht oder regelmäßig heißt daher, was einer Regel entspricht oder so beschaffen ist, wie es eben die Regel fodert. Das Gegentheil heißt regelwidrig oder unregelmäßig. In Sachen des Geschmackes zieht man oft das, was von der Regel der Kunst etwas abweicht, dem Regelrechten vor, weil es dann mehr den Schein des Natürlichen oder Ungezwungenen hat; worauf auch die sog. anmuthige Nachlässigkeit beruht. S. nachlässig, auch correct. Aber darum soll man sich nicht über alle Regeln hinwegsetzen oder sie gleichsam mit Füßen treten, wie es manche seinwollende oder affectirte Originalgenies machen. Denn alsdann entstehen nur ästhetische Ungeheuer, die kein Mensch von gesundem Geschmacke mit Wohlgefallen betrachten kann. — Daß die Natur der Kunst die Regel gebe, ist insoferne richtig, als zuletzt doch alles auf natürlichen Anlagen des Menschen beruht. Die Kunstregeln aber, die wir jetzt in den Kunsttheorien finden, sind größtentheils von schon vorhandnen Kunstwerken, welche der Genius inspirirte, abgezogen. Daher findet sich unter denselben auch manche willkürliche oder conventionale Regel, wie die französische Regel der drei Einheiten. S. Einheiten. Auch vergl. Regulativ.

Regeneration (von regenerare, wiederzeugen oder wiedergebären) ist Wiedergeburt. S. Palingenesie.

Regent (von regere, richten, lenken und leiten) ohne weitern Beisatz oder schlechtweg ist soviel als Staatsoberhaupt. S.

d. W. Zuweilen heißt aber auch dessen Stellvertreter so; doch macht man dann gewöhnlich noch einen Beisatz, z. B. Prinz Regent. Eine Regentschaft heißt daher auch eine stellvertretende Regierung, wenn der eigentliche Regent unmündig oder gemüthskrank oder abwesend ist. Im letzten Falle setzt er die Regentschaft selbst ein; außerdem wird sie durch die Haus- oder Landesgesetze bestimmt. Solche Regentschaften sind immer gefährliche Zeitpuncte für die Staaten, weil sie zu vielen Ränken Anlaß geben. Darum hat man wohl auch die Zeit der Unmündigkeit für junge Thronfolger abgekürzt. Allein das hat wieder seine großen Bedenklichkeiten. Denn zu junge Fürsten fallen gewöhnlich Günstlingen oder Mätressen in die Hände, oder werden auch wohl Despoten, wenn sie Kraft in sich fühlen und meinen, daß sie schon alles selbst lenken und leiten können. Da heißt es also wie oft: **Incidit in Scyllam etc.** — Regentenmord ist allezeit Majestätsverbrechen (s. d. W.) er mag am wirklichen Regenten oder an dessen Stellvertreter verübt werden.

Regierung (von demselben) ist eigentlich die Leitung und Lenkung jeder Sache oder Person (weshalb man eben sowohl vom Reiter sagt, er regiere sein Pferd, als von der Frau, sie regiere ihren Mann) vorzüglich aber die Verwaltung des Staats. Zuweilen versteht man auch darunter das Regierungspersonale oder die Behörden, welche den Staat verwalten, besonders die höhern, den Regenten mit seinen Ministern. Regierungscollegien aber werden gewöhnlich die denselben zunächst folgenden Verwaltungsbehörden genannt. S. Staatsverwaltung. Die Regierungsform überhaupt ist durch die Staatsverfassung bestimmt. S. d. W. Im Besondern aber hangt die Art und Weise der Regierung freilich vom Regierungspersonale ab; daher oft der Folgende ganz anders regiert, als der Vorhergehende. Regierungsmaximen sind gewisse Grundsätze, die man in einem Staate bei der Verwaltung desselben angenommen hat. Regierungsrechte heißen auch Majestätsrechte. S. d. W. Das Recht zu regieren überhaupt aber ist entweder durch Erbfolge oder durch Wahl in der Regel bestimmt. S. Erbmonarchie und Erbreich. Ein Regierungswechsel kann natürlich (durch den Tod) oder willkürlich (durch Niederlegung oder durch Absetzung oder durch gesetzliche Wahlfristen) geschehen. Im Grunde findet dabei immer nur ein Wechsel im Regierungspersonale statt. Weil aber dieses Personale, besonders das höchste, an welches man beim W. Regierungswechsel vorzugsweise denkt, auf die Regierung einen so bedeutenden Einfluß hat: so entspringt daraus oft ein Wechsel in den Regierungsmaximen, zuweilen sogar in der Regierungsform überhaupt, wenn etwa der neue Regent seinem Volke

auch eine neue Verfassung giebt; wie es unlängst in Portugal der Fall war. Daraus können dann auch wohl bürgerliche Unruhen hervorgehn; wie dieß ebendaselbst stattfand. Ein Regierungswechsel ist daher für ein Volk immer eine politische Krise, die nach den Umständen mehr oder weniger Einfluß auf die Schicksale des Volkes haben kann. Wenn Regierungswechsel durch Eroberungen eintreten, so verliert ein Volk dadurch oft seine ganze politische Existenz d. h. seine Selbständigkeit als Staat, indem es Theil eines andern Staates wird. Einen solchen Regierungswechsel nennt man daher nicht unschicklich einen politischen Tod. Denn ein Volk lebt nur so lange politisch, als es einen eignen Staat bildet, folglich auch seine eigne Regierung hat. So waren die Griechen seit Constantinopels Eroberung durch die Türken politisch todt, sind aber eben jetzt im Begriffe, politisch wieder aufzuleben, weil sie nach jener Eroberung doch noch glücklicher Weise ihre Sprache und ihren Glauben als Keime eines künftigen Lebens retteten. — Vergl. Karl Sal. Zachariä's Regierungslehre. Heidelb. 1826. 8. B. 1. Ein sehr lesenswerthes Werk.

Regierung der Welt (rectio s. gubernatio mundi) ist die dritte von jenen Thätigkeiten, welche man der Gottheit in Bezug auf die Welt zuschreibt (opera divina — Schöpfung, Erhaltung und Regierung d. W.). Wie nun die Erhaltung der Welt (s. d. Art.) nichts anders als eine fortgesetzte Schöpfung ist, so ist auch die Regierung der Welt nichts anders als eine fortgesetzte Erhaltung und folglich wieder fortgesetzte Schöpfung. Es ist also alles im Grunde nur ein einziger göttlicher Act (unum idemque opus divinum). Denn indem Gott fortwährend schafft, so erhält und regiert er auch fortwährend d. h. er ist der ewige Urgrund aller Dinge und ihrer Veränderungen. Wie Gott die Welt regiere, wissen wir daher so wenig, als wie er sie schaffe und erhalte. Daß Gott dabei nach einem gewissen Plane verfahre, ist nur menschliche Redeweise. Auf jeden Fall aber darf sich niemand anmaßen, diesen Plan bestimmen zu wollen. Denn dazu müsste man erst das Weltganze kennen. Wie wenig ist uns aber eigentlich davon bekannt! Nicht viel mehr als den Maulwürfen von der Erde. Darum heißt es mit Recht in Bezug auf solche Menschen, die Gottes Weltplan durchschauen oder gar Gottes Weltregierung tadeln wollen: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken." — Ob Gott bei seiner Weltregierung sich zuweilen Abweichungen vom Weltplane durch unmittelbare oder übernatürliche Einwirkungen erlaube, oder ob er wohl gar seinen Weltplan schon darauf berechnet, sich also von Ewigkeit her vorgenommen habe, hier oder dort, dann oder wann, unmittelbar einzugreifen, um nachzuhelfen, wo

es Noth thue? — das sind so kindische Fragen, daß man endlich einmal sich schämen sollte, sie auch nur aufzuwerfen. Denn Gott wird dadurch ganz und gar in einen menschlichen Staatenregierer verwandelt. Uebrigens vergl. auch Fürsehung, Schöpfung und Wunder.

Regiment ist das französirte lat. regimen, welches eben nichts anders als Regierung bedeutet. S. d. W. Daher sagt man auch Weiberregiment statt Weiberherrschaft oder Weiberregierung. Die militärische Bedeutung des Worts (größere Abtheilung eines Heerhaufens unter dem Befehle eines Obersten) geht uns hier nichts an.

Regis (Pierre Sylvain R.) geb. 1632 und gest. 1707, studirte anfangs unter den Jesuiten zu Cahors, nachher zu Paris Philosophie und Theologie. Hier lernte er als Schüler von Rohault die cartesische Philosophie kennen und lehrte sie späterhin selbst zu Toulouse und Paris mit großem Beifalle. Ungeachtet er aber zu Paris bedeutende Gönner hatte, die ihn auch freigebig unterstützten, und er sogar als Mitglied in die Akademie der Wissenschaften aufgenommen wurde: so wussten es doch die Jesuiten beim dasigen Erzbischof dahin zu bringen, daß ihm der mündliche Vortrag des Cartesianismus verboten wurde. Desto eifriger sucht' er ihn in Schriften theils zu vervollkommnen — denn er war kein blinder Anhänger von Cartes, sondern gehörte zu den bessern Philosophen dieser Schule — theils weiter zu verbreiten, so wie er ihn auch nicht ungeschickt gegen Huet vertheidigte, der aber nur satyrisch antwortete. Seine Schriften sind: Système de la philosophie, contenant la logique, la metaphysique, la physique et la morale. Par. 1690. 3 Bde. 4. Amsterd. 1691. 4 Bde. 4. (Voraus geht eine zwar kurze, aber geistvolle, Darstellung der Geschichte der Philosophie). — Reponse aux reflexions critiques de Mr. du Hamel sur le système cartésien de la philos. de Mr. R. Par. 1692. 12. — Reponse au livre qui a pour titre: Huetii censura philosophiae cartesianae, par P. S. R. Par. 1692. 12. (worauf sich die von Huet anonym herausgegebenen nouveaux mémoires pour servir à l'hist. du Cartésianisme beziehn) — De la raison et de la foi ou l'accord de la foi et de la raison. Par. 1704. 4.

Regreß (von regredi, zurückgehn) ist Rückgang oder Rückschritt. Davon hat auch die regressive (d. h. analytische) Methode ihren Namen. S. analytisch und Methode, desgl. Reihe und Sorites. Zuweilen steht Regreß auch für Schadloshaltung, wo man dann sagt Regreß nehmen oder vollständiger seinen Regreß an jemanden nehmen, wie wenn der Gläubiger sich an den Bürgen hält, falls der Schuldner nicht

zahlen kann, weil dann der Gläubiger von diesem, den er zuerst in Anspruch nahm, auf jenen gleichsam zurückgeht.

Regulativ (von regula, die Richtschnur) heißt alles, was einem Andern zur Richtschnur dienen (es regeln) kann. S. Regel. Wegen des Gegensatzes zwischen regulativ und constitutiv vergl. das letztere Wort. — Etwas ganz Andres bedeutet aber regulinisch (von regulus, Diminutiv von rex, der König) indem die Chemiker das regulinische Metall (den sog. Metallkönig) dem oxydirten oder verkalkten (dem sog. Metallkalke) entgegensetzen. Hierüber muß die Chemie weitere Auskunft geben.

Rehabilitation (von re, wieder, und habilis, fähig des Habens oder Besitzens) ist die Wiederherstellung einer Person in den Besitz von Gütern, Aemtern, Würden oder andern Rechten, davon sie früher durch Gesetz, richterlichen Ausspruch oder auch durch bloße Willkür für unfähig oder verlustig erklärt worden. Das Rehabilitationsrecht kommt daher in der Regel dem Inhaber der höchsten Gewalt oder doch solchen Behörden zu, die in seinem Namen handeln. Mit der Habilitation, wodurch jemand seine Fähigkeit zu etwas (z. B. zum Lehren an einer Hochschule) darthut und in Folge dessen auch das Recht dazu erhält, hat die Rehabilitation nichts weiter zu schaffen, als wiefern durch diese auch ein solches Recht jemanden wiedergegeben werden könnte, wenn es ihm wäre entzogen worden.

Reich (regnum) heißt ein Inbegriff von vielen Dingen, so daß man denselben in irgend einer Beziehung als reich (dives) oder reichhaltig denkt, z. B. das Reich oder die Reiche der Natur, das Reich der Gnade. S. Gnade und Natur, auch Naturreich. Daher werden auch große Staaten Reiche schlechtweg oder bestimmter Kaiserreiche und Königreiche genannt, wenn sie von einem Oberhaupte regiert werden, das einen solchen Titel führt. S. Kaiserthum und Königthum. Freistaaten oder Republiken pflegt man aber nicht so zu nennen, wenn sie auch groß und mächtig sind. Man sagt z. B. nicht, das nordamerikanische Reich, ungeachtet der nordamerikanische Freistaat manches europäische Königreich an Größe und Macht bei weitem übertrifft. Es scheint also im Begriffe des Reiches auch noch versteckter Weise (implicite) das Merkmal zu liegen, daß ein Staat von einem gekrönten Haupte beherrscht werden müsse, um ein Reich zu heißen. In diesem Sinne heißt das Reich (bes. das Kaiserr.) auch imperium.

Reichthum ist ein relativer Begriff, wobei wir an einen gewissen Ueberfluß denken. Ist nun dieß ein Ueberfluß an äußeren Gütern, auf welche die Menschen gewöhnlich einen höhern Werth legen, als auf die innern, so nennt man diesen äußeren Reich-

thum auch wohl schlechtweg Reichthum oder bestimmter Geldreichthum, wieferne jene äußeren Güter entweder schon in großen Geldsummen bestehen oder doch leicht in solche verwandelt werden können, da alle dergleichen Güter im Gelde ihr Aequivalent finden. S. Geld. Dieser Reichthum kann natürlich größer oder geringer sein. Ist er sehr groß, so werden ebendadurch, daß Einer sehr reich ist, Viele sehr arm werden, weil die äußern Güter sich nicht in jeder Beziehung und nach allen Richtungen hin ins Unendliche vermehren und verbreiten lassen. Daher pflegt es in Staaten, wo es auf der einen Seite großen Reichthum giebt, auf der andern noch größere Armuth zu geben, so daß eine Menge von Menschen nur von den Wohlthaten Andrer (Armentaxen) leben. Diesem Uebel, das sogar zu Empörungen und Staatsumwälzungen führen kann, ist freilich nicht auf der Stelle abzuhelfen, weil man doch nicht die offenbare Ungerechtigkeit begehen kann, dem Reichen das Seinige zu nehmen, um es unter die Armen zu vertheilen. Wohl aber darf und soll der Staat gesetzliche Fürsorge treffen, daß der Reichthum sich nicht zu sehr in einer Hand anhäufe. Und dieß kann er sehr leicht, ohne irgend ein Recht zu verletzen, da die Erbfolge (s. d. W.) ein positiv rechtliches Institut ist, mithin der Staat es in seiner Gewalt hat, die Gesetze, welche die Erbfolge betreffen, so einzurichten, daß jenes Uebel verhütet werde. Oder sollt' es wirklich Unrecht sein, wenn der Staat z. B. verordnete, daß niemand von einem Verstorbnen mehr äußere Güter als zum Belauf einer Million Thaler erben könne? Es kann dann jeder für sich selbst immer so viel erwerben, als er vermag. Das Gesetz verpflichtet ihn nur, das Erworbne, wenn es jene Summe übersteigt, in seinem Testamente unter Mehre zu vertheilen. — Was den innern Reichthum betrifft, so unterliegt dieser natürlicher Weise keiner Beschränkung, da niemand in dieser Beziehung allzureich werden kann. Der innere Reichthum ist nämlich bloß geistig, und kann noch weiter eingetheilt werden in den natürlichen, wenn jemand von der Natur viel herrliche Anlagen bekommen, und den erworbnen, wenn jemand durch diese Anlagen sowohl als durch eignen Fleiß sein geistiges Eigenthum sehr vermehrt hat. Weil aber dieses geistige Eigenthum mit dem Besitzer jedesmal abstirbt, so ist auch nicht zu befürchten, daß der innere Reichthum durch Erbschaft sich zu sehr anhäufen und dadurch einem Menschen ein zu starkes Uebergewicht über Andre geben möchte. Ueberdieß folgt daraus, daß der Eine geistig sehr reich ist, gar nicht, daß Andre nun desto ärmer sein müssten, weil der innere Reichthum durch Mittheilung sich ins Unendliche vervielfältigen und verbreiten lässt. — Wenn im Gebiete der Kunst von ästhetischem Reichthum die Rede ist,

so versteht man darunter eine Fülle von ästhetischen Ideen, die ein Kunstwerk ausdrückt oder darstellt. Der Schöpfer eines solchen Werkes muß also ebenfalls innerlich reich sein, weil er es sonst nicht so reich hätte ausstatten können. Ist nun jemand innerlich reich, so heißt er mit Recht geistreich oder geistvoll, im Gegentheile geistarm oder geistlos. Beide Ausdrücke werden aber auch von Geisteswerken und andern Dingen gebraucht, die mit dem Geiste in Verbindung stehn. S. Geist.

Reid (Thomas) geb. 1704 und gest. 1796 als Professor der Moral zu Glasgow. Er gehört mit Beattie und Oswald zu Hume's Gegnern, und ist unter ihnen der vorzüglichste, indem es ihm weder an Witz und Scharfsinn noch an schriftstellerischer Gewandtheit fehlte. Dennoch war er nicht im Stande, Hume's Skepticismus zu bewältigen, da er sich gegen denselben bloß auf gewisse von der Erfahrung unabhängige Grundwahrheiten berief, nach welchen die menschliche Seele gleichsam instinctartig urtheile, und deren Inbegriff den Gemeinsinn oder gesunden Menschenverstand (common sense) ausmache. Darum nannt' er auch dieselben schlechtweg Grundsätze des Gemeinsinns (principles of common sense, desgleichen common notions, self-evident truths). S. Dess. Inquiry into the human mind on the principle of common sense. A. 3. Lond. 1769. 8. Deutsch: Lpz. 1782. 8. — Essays on the intellectual powers of man. Edinb. 1785. 4. Auszug in Feder's und Meiners's philos. Biblioth. B. 1. S. 43 ff. — Essays on the active powers of man. Edinb. 1788. 4. — Essays on the powers of the human mind. Lond. 1803. 3 Bde. 8. — Vergl. Priestley's examination of Dr. Reid's inquiry etc. Lond. 1774. 8.

Reihe (series) ist eine Folge von Gedanken- oder wirklichen Dingen, deren eines das andre bestimmt oder bedingt, sei es in Ansehung der bloßen Anordnung oder auch in Ansehung des Daseins. So machen die Zahlen eine Reihe aus, aber auch die Sätze in einem Kettenschlusse, die Bäume einer Allee, die Geschlechter der Menschen, die Begebenheiten der Geschichte u. s. w. Jedes Einzele in der Reihe heißt ein Glied derselben. Das vorhergehende Glied ist also die Bedingung des Folgenden, und dieses das Bedingte von jenem, wenn überhaupt ein solches Verhältniß zwischen den Gliedern einer Reihe stattfindet; denn der bedingende Zusammenhang könnte auch wohl bloß eingebildet sein. Er würde aber dann doch wenigstens hinzugedacht. Denkt man nun eine Reihe so, daß sie ein erstes und letztes Glied hat, so heißt sie eine endliche (s. finita). Hätte sie keins von beiden, so wäre sie eine unendliche (s. infinita). Jene hätte eine Bedingung, die kein Bedingtes wäre, nämlich die erste Bedingung, und

ein Bedingtes, das keine Bedingung wäre, nämlich das letzte Bedingte. Die letzte Bedingung wäre demnach die demselben vorhergehende, also das vorletzte Glied. Es lassen sich aber auch Reihen denken, die endlich von vorn (a parte ante) und unendlich von hinten (a parte post) sind, die also ein erstes Glied, aber kein letztes haben, wie die Zahlenreihe von 1 angefangen, oder die Menschengeschlechter, wenn man sich vorstellt, daß sie mit einem ersten Paare anfingen und sich in Ewigkeit forterzeugen. Daß sich dagegen auch das umgekehrte Verhältniß denken lasse, versteht sich von selbst. Man kann nun eine jede Reihe auf doppelte Weise durchgehn, 1. absteigend oder progressiv, indem man von den Bedingungen zu den Bedingten fortschreitet, 2. aufsteigend oder regressiv, indem man von den Bedingten zu den Bedingungen zurückgeht. Das Absteigen und Aufsteigen wird demnach ebenfalls bald endlich bald unendlich sein, je nachdem die Reihe selbst beschaffen ist. Alle wissenschaftliche Systeme sind Gedankenreihen. Sie können aber auch Reihen von wirklichen Dingen abbilden oder darstellen. Wer z. B. das Sonnensystem denkt, stellt sich eine Reihe von Weltkörpern vor, die sich zunächst auf unsre Sonne beziehn, so daß diese das erste Glied in der Reihe ist, und nun die übrigen Körper nach ihren Abständen von der Sonne folgen, Mercur, Venus, Erde, Mars ꝛc. Das letzte Glied in dieser Reihe ist uns aber nicht bekannt, da es wohl möglich ist, daß es jenseit des Uranus noch Weltkörper gebe, die zu unsrem Sonnensysteme gehören.

Reim ist Gleichlaut der Wörter in den Endungen. Daher machen die Dichter gern davon Gebrauch in den Ausgängen ihrer Verse, um diesen dadurch einen höhern Wohllaut zu ertheilen. Zwar haben Manche (unter andern auch Bodmer und Klopstock) den Reim als eine bloße Wortspielerei, ja als etwas Barbarisches verworfen, indem Griechen und Römer in den Zeiten ihrer Kunstblüthe durchaus nicht gereimt, sondern diesen poetischen Klingklang erst nach dem Verfalle der Kunst von den Barbaren angenommen hätten. Allein daraus folgt gar nicht, daß der Reim an sich verwerflich, sondern bloß, daß der Genius der Sprachen in dieser Hinsicht verschieden, und daß der Reim überhaupt kein nothwendiges Element der Poesie sei. In den neuern Sprachen aber am rechten Orte angebracht, giebt der Reim der dichterischen Rede allerdings einen eigenthümlichen Reiz für das Ohr, gleichsam einen musikalischen Wohlklang. Nur darf der Dichter um des Reimes willen weder die Sprache verletzen noch den Gedanken Gewalt anthun. Wem daher das Reimen zu schwer wird, wer sich in den Fesseln des Gleichlauts nicht mit solcher Leichtigkeit bewegt, daß ihm das Reimen zum Spiele wird, der thut besser, wenn er, gleich

den vorhin genannten deutschen Dichtern, gar nicht reimt. Denn der Reim ist und bleibt immer nur Nebensache, ein zufälliger Schmuck der dichterischen Rede, ein Zierrath, der wegfallen kann, wenn nur das Wesen der Poesie vorhanden ist. Fehlt also dieses, so kann jemand wohl ein großer Reimkünstler sein, ohne deshalb ein Dichter zu sein. — Das W. reimen hat aber auch noch die abgeleitete Bedeutung des Zusammenstimmens überhaupt, auch ohne Rücksicht auf den wörtlichen und dichterischen Ausdruck der Gedanken. Wenn daher von zwei oder mehren Dingen gesagt wird, daß sie sich nicht zusammen reimen, so heißt dieß ebensoviel, als daß sie nicht zusammen passen oder harmoniren. Ebendaher haben die Ausdrücke gereimt und ungereimt eine doppelte Bedeutung, eine eigentliche und eine uneigentliche, jene in Bezug auf die Ausgänge der Verse (wo man von Gedichten sagt, daß sie gereimt oder ungereimt seien) diese in Bezug auf die Gedanken (wo man aber nur den letzten Ausdruck braucht). Ungereimt heißt also dann soviel als widerstreitend oder absurd. S. beide Ausdrücke. (Wie der Reim von der Alliteration [Uebereinstimmung mehrer Wörter in den Mitlautern — wie lieb, lob, laub] und der Assonanz [Uebereinstimmung mehrer Wörter in den Selblautern — wie hoch, wohl, todt] verschieden und welcher Gebrauch von diesen Arten des Halbreims zu machen sei, gehört nicht hieher, sondern in die besondre Theorie der Verskunst).

Reimarus ist ein für die Geschichte der Philosophie nicht unbedeutender Name, den zwei Personen, Vater und Sohn, geführt haben; weshalb man sie gewöhnlich durch den Beisatz, älterer und jüngerer, unterscheidet. Der ältere R. (Herm. Sam.) war geb. im J. 1694 zu Hamburg, wo sein Vater (Nicol.) Lehrer am Johanneum war. Hier bekam er auch den ersten Unterricht, sowohl von jenem, als von Christoph Wolf und Joh. Alb. Fabricius. Seit 1714 studirt' er in Jena, habilitirte sich in Wittenberg als Mag. leg. und Adjunct der philos. Fac., und hielt daselbst, nachdem er 1720 eine gelehrte Reise nach Holland und England gemacht hatte, philosophische und philologische Vorlesungen, indem er Philos. und Philol. immer in genaue Verbindung brachte, dabei aber auch andre Fächer des menschlichen Wissens, besonders Mathematik und Naturkunde, umfasste. Von 1723—7 wirkt' er als Rector an der Schule zu Wismar, von 1727 aber als Professor der hebräischen Sprache und der Mathematik am Gymnasium zu Hamburg, wo er auch im J. 1768 starb. Wiewohl sich nun die Thätigkeit dieses durch Talent, Kenntniß und Rechtschaffenheit ausgezeichneten und um die Jugendbildung vielfach verdienten Mannes weder ausschließlich noch vorzugsweise auf die Philosophie bezog, so sucht' er doch das Studium derselben auch durch folgende

Schriften zu befördern: 1. Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, in 10 Abhh. auf eine begreifliche Art erklärt und gerettet. Hamburg, 1754. 8. Hierin ist die Physikotheologie (s. d. W.) so ausführlich und gründlich bearbeitet, als es diese Theorie überhaupt zulässt, wozu den Verf. seine naturhistorischen Kenntnisse vorzüglich in Stand setzten; weshalb auch dieses Werk so viel Beifall fand, daß es bis 1798 sieben Auflagen erlebte. 2. Die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in der Erkenntniß der Wahrheit, aus zwei ganz untrüglichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs hergeleitet. Hamburg, 1755. 8. Eins der besten Lehrbücher der Logik aus der frühern Zeit, das noch jetzt sehr brauchbar ist und bis 1790 fünfmal aufgelegt wurde. 3. Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe. Zur Erkenntniß des Zusammenhanges des Schöpfers und unsrer selbst. Hamburg, 1760. 8. Steht mit Nr. 1. in genauer Verbindung und wurde bis 1798 viermal aufgelegt. Alle drei sind nach der in der leibnitz-wolfischen Schule herrschenden Art zu philosophiren geschrieben. Das meiste Aufsehn aber machte 4. eine Schrift, welche R. nach der Versicherung seines Freundes und Collegen, des Prof. Ebeling, nicht für das große Publicum bestimmt, sondern nur zu seiner eignen Belehrung aufgesetzt hatte. Da er sie jedoch seinen vertrautern Freunden handschriftlich mitgetheilt hatte, so fiel eine Abschrift davon in die Hände Lessing's, welcher sie, angeblich als einen Fund in der seiner Aufsicht anvertrauten Bibliothek zu Wolfenbüttel, unter dem Titel bekannt machte: Wolfenbüttelsche Fragmente eines Ungenannten. Das 1. Fr. erschien im 3. B. von Lessing's Beiträgen zur Gesch. u. Lit. rc. Braunschweig, 1774. 8. S. 195—226. und handelte von der Duldung der Deisten. Drei Jahre später erschienen im 4. B. derselben Beiträge 5 andre Frr., welche die Rechte der Vernunft in Glaubenssachen vertheidigten, und Zweifel an der Göttlichkeit der Offenbarung überhaupt, so wie insonderheit an der Wahrheit mancher Erzählungen des A. u. N. T. vortrugen. Ein Jahr darauf folgte das 7. Fr. unter dem Titel: Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger, noch ein Fr. des W. Fragmentisten. Berlin, 1778. 8. und ein Anhang dazu, ebend. 1784. Endlich erschienen nach L.'s Tode: Uebrige noch ungedruckte Fragmente des W. Fragmentisten; ein Nachlaß von Lessing, herausg. von C. A. E. Schmidt. Braunschweig, 1787. 8. Die Unzahl von Streitschriften, welche dagegen erschienen und unter welchen Döderlein's Antifragmente (1788) wohl das Treffendste enthielten, können wir hier nicht anführen. Es genüge also die einzige Bemerkung, daß diese Frag-

mente trotz allen falschen Voraussetzungen und übertriebnen Behauptungen doch dem philosophisch-theologischen Forschungsgeiste eine kräftige Anregung gegeben und im Ganzen gewiß mehr Nutzen als Schaden gestiftet haben. Daß sie aber wirklich den ältern R. zum Verf. hatten, ist vom Prof. Hartmann zu Rostock (im Int. Bl. der Leipz. Lit. Zeit. 1825. Nr. 231—2.) und vom Prof. Gurlitt zu Hamburg (Ebendas. 1827. Nr. 55.) bis zur höchstmöglichen Evidenz bewiesen worden. Im ersten Aufsatze sind auch R.'s übrige nicht hieher gehörige Schriften angeführt. Im zweiten aber wird berichtet, daß das Original jener Fragmente, von des Verf. eigner Hand geschrieben und aus 2 Bänden bestehend, auf der Stadtbibliothek zu Hamburg, und eine Abschrift desselben, vom Verf. selbst durch fremde Hand besorgt, auf der Universitätsbibliothek zu Göttingen sich befindet. Das Ganze ist noch nicht gedruckt, weil der Verf. Bedenken trug, es bei seinen Lebzeiten bekannt zu machen. Es sollte eigentlich den Titel führen: Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. — Der jüngere R. (Joh. Alb. Heinr.) ist minder bedeutend. Er war geb. im J. 1729 zu Hamburg, erhielt den ersten Unterricht in der dasigen Johannisschule, besuchte seit 1745 das dasige Gymnasium, wo er neben dem öffentlichen Unterrichte auch den Privatunterricht seines Vaters fortwährend genoß, studirte seit 1751 Medicin in Göttingen, machte seit 1753 eine Reise nach Holland, England und Schottland, promovirte 1757 in Leiden, und prakticirte dann in seiner Vaterstadt, wo er auch 1796 Prof. der Naturlehre und Naturgeschichte am akademischen Gymnasium wurde, und starb 1814 zu Ranzau, indem ihn die kriegerischen Unruhen des J. 1813 aus Hamburg vertrieben hatten. Als philosophischer Schriftsteller zeichnete er sich vorzüglich durch eine lebhafte Vertheidigung der Freiheit in jeder Beziehung aus, sogar in Hinsicht auf den Büchernachdruck, den er unter gewissen Bedingungen (nicht uneingeschränkt, wie Manche behauptet haben) für zulässig erklärte. Handschriftlich hinterließ er einen Entwurf über die zweckmäßige Einrichtung in allen Reichen der Natur, Teleologie genannt, worin er in die Fußtapfen seines Vaters trat. Dieser Entwurf ist nachher als Anhang zu seiner Autobiographie gedruckt worden.

Rein heißt physisch, was frei von Schmuze, moralisch, was frei von bösen Lüsten und Begierden ist, weil diese gleichsam ein innerer Schmuz sind. Daher sagt man, ein reines Gemüth haben, und dem Reinen sei alles rein, weil, wenn jemand ein solches Gemüth hat, auch das Unreine, was etwa von außen ihm vorgehalten wird, nicht an ihm haftet. Diese moralische Reinheit oder Reinigkeit ist demnach ebensoviel als Unschuld.

S. Schuld. Wie aber niemand ganz unschuldig ist, so ist auch niemand in moralischer Hinsicht ganz rein. Man soll jedoch wenigstens danach streben, es zu werden. — Reinlichkeit wird in der Regel bloß im physischen Sinne genommen, wenn nämlich jemand seinen Körper rein (oder, wie man auch sagt, sich selbst reinlich) hält. Aber diese Reinlichkeit ist doch ebenfalls Pflicht, nicht bloß in diätetischer Hinsicht, weil sie viel zur Erhaltung der Gesundheit beiträgt, sondern selbst in moralischer, weil der Mensch, der äußerlich im Schmuze lebt, sich auch leicht innerlich besudelt. Die Vernunft sagt also zu jedem Menschen: Halte dich reinlich, damit du rein werdest! Daher sind die vielen Reinigungen, welche manche alte Gesetzgeber als Religionspflichten vorschrieben, nicht bloß als diätetische, sondern auch als moralische oder ascetische Vorschriften zu betrachten. Und ebendarauf beruht die symbolische Bedeutung der Taufe. Sie soll nämlich den Menschen an jenes Vernunftgebot erinnern. — Wenn die Aesthetiker von Reinlichkeit in Bezug auf ein Kunstwerk sprechen, so wollen sie damit sagen, daß es möglichst sauber und correct gearbeitet sei. Diese Reinlichkeit ist demnach ebensoviel als ästhetische Nettigkeit. S. nett. Auch vergl. die Artikel hinter Reinbeck. — Dem Reinen wird auch das Angewandte gegenübergestellt, besonders in wissenschaftlicher Hinsicht. S. philosophische Wissenschaften.

Reinbeck (Joh. Gust.) geb. 1682 zu Zelle (nach Andern zu Berlin) und gest. 1741 zu Berlin als Propst an der Peterskirche und Consistorialrath. Er gehört zu den Philosophen der leibnitz-wolfischen Schule und war auch Mitglied der Commission, welche in Berlin auf Befehl des Königs niedergesetzt wurde, um zu untersuchen, ob Lange's Beschuldigungen gegen Wolff gegründet wären; bei welcher Gelegenheit er seine Zuneigung zu dem Letztern und dessen Philosophie zu erkennen gab, ob er gleich nicht gerade in allen Puncten beistimmte. So verwarf er z. B. die prästabilirte Harmonie und erklärte sich für den physischen Einfluß in Ansehung der Gemeinschaft der Seele und des Leibes. S. d. A. Seine Gedanken über die Seele, worin er einen neuen Beweis der Unsterblichkeit versuchte, und seine Abhandlung vom Gebrauche der Vernunft und Weltweisheit in der Gottesgelahrtheit, worin er diesen Gebrauch rechtfertigt (vor seinen Betrachtungen über die in der augsburgischen Confession enthaltenen und damit verknüpften göttlichen Wahrheiten ꝛc. Berl. u. Lpz. 1731. 4.) beweisen, daß er ein selbdenkender Kopf war.

Reine Anschauungen,
Reine Begriffe,

Reine Erkenntnisse,
Reine Ideen und
Reine Principien, sind diejenigen A. B. E. J. und P., welche der menschliche Geist nach seiner ursprünglichen Gesetzmäßigkeit, also a priori bildet; denen daher nichts Empirisches, a posteriori Gebildetes, beigemischt ist. Ebendeswegen stehen ihnen die empirischen oder erfahrungsmäßigen Anschauungen, Begriffe ꝛc. entgegen. Jene beziehen sich auf das Allgemeine und Nothwendige, diese auf das Besondre und Zufällige. Manche nennen auch jene transcendental, wiefern alles Ursprüngliche so heißt. Sonach könnte man diese logisch-metaphysische Reinheit (Reinheit der Anschauungen, Begriffe ꝛc.) auch selbst eine transcendentale nennen, um sie von der physischen und moralischen Reinheit zu unterscheiden. S. rein. Auch sind hiebei die einzelen Ausdrücke Anschauung, Begriff ꝛc. zu vergleichen. — Wegen der reinen Philosophie, die es eben mit jenen reinen Anschauungen, Begriffen ꝛc. zu thun hat, s. philosophische Wissenschaften.

Reiner Vernunftgebrauch und
Reiner Verstandesgebrauch sind Ausdrücke, die sich eben auf den Gebrauch beziehen, welchen Vernunft und Verstand von den im vor. Art. erwähnten reinen Anschauungen, Begriffen ꝛc. machen. Es sind daher gleichfalls diese besondern Ausdrücke nebst den Artikeln Vernunft und Verstand zu vergleichen. Dagegen heißt der Gebrauch der Vernunft und des Verstandes empirisch, wenn und wieferne sich diese Vermögen unsers Geistes im Kreise der Erfahrung thätig beweisen. S. Empirie und Empirismus.

Reines Ich und
Reine Vermögen des Ichs s. Ich und Vermögen, auch Seelenkräfte.

Reinhard (Franz Volkmar) geb. 1753 zu Vohenstrauß in Franken, wo sein Vater Prediger war, von dem er auch den ersten Unterricht empfing. Hierauf besucht' er die Schule zu Regensburg, dann (seit 1773) die Universität Wittenberg, an welcher er nachher selbst als Lehrer wirkte, nämlich seit 1777 als Magister legens, seit 1778 als Adjunct der philos. Facultät, und seit 1780 als außerord. Prof. der Philosophie. Diese Professur behielt er auch bei, als er späterhin (1782) ord. Prof. der Theol. und (1784) Propst an der Universitätskirche, desgleichen Beisitzer des Consistoriums zu Wittenberg wurde. Darum hielt er neben seinen theologischen Vorlesungen auch fortwährend philosophische, beide mit ungemeinem Beifalle. Nachdem er aber 1792 als Oberhofprediger, Kirchenrath und Oberconsistorialassessor in Dresden angestellt wor-

den, so war er mehr mit seinen Amtsarbeiten beschäftigt, ob er gleich den Wissenschaften, und namentlich der Philosophie, noch immer seine Aufmerksamkeit widmete, soweit es jene Arbeiten und eine durch allzugroße Geistesanstrengung geschwächte Gesundheit erlaubten. Im J. 1812 endete das Leben dieses durch Kopf und Herz gleich sehr ausgezeichneten Mannes. Was er als Theolog und Kanzelredner geleistet, gehört nicht hieher. Als Philosoph war er anfangs dem in der Zeit seiner ersten wissenschaftlichen Studien herrschenden Eklekticismus ergeben, obwohl mit einiger Hinneigung zur strengern wolffischen Methode. Als die kantische Philosophie herrschend wurde, sucht' er zwar sich dieselbe anzueignen, sogar durch Vorlesungen, die er darüber hielt und denen auch der Verf. dieses W. B. ebenso, wie den übrigen Vorlesungen R.'s, beiwohnte. Allein R. fand dabei keine Befriedigung; und da die kantische Philosophie alle übrigen Systeme der Philosophie erschüttert hatte, so ergab er sich, wie sein Schüler und Freund Schulze (Aenesidemus), dem Skepticismus und bekämpfte nun sogar jene Philosophie mit ziemlicher Heftigkeit als eine der Sittlichkeit, der Religion und selbst dem Staate gefährliche Lehre. Bei seinem lebendigen moralisch-religiosen Gefühle aber bedurft' er doch etwas, woran er sich halten konnte. Und so warf er sich endlich, gleich andern Skeptikern, dem Supernaturalismus in die Arme, ungeachtet der consequente Skepticismus mit demselben durchaus unverträglich ist. R. hatte also eigentlich gar kein philosophisches System; und dennoch war er ein sehr verdienter Lehrer der Philosophie, weil er die Köpfe zum eignen Denken weckte. Auch seine Schriften, obwohl meist theologisch (christliche Dogmatik, Moral und Predigten enthaltend) sind doch voll von philosophischen Ideen. Statt aber diese Schriften einzeln aufzuzählen — was hier nicht thunlich — verweisen wir auf folgendes Werk, welches sie nicht nur namhaft macht, sondern auch die darin enthaltenen Ideen mit großer Vollständigkeit und in einer fasslichen Uebersicht, meist mit Beibehaltung der eignen Worte R.'s, wiedergiebt: Darstellung der philosophischen und theologischen Lehrsätze des Hrn. rc. Reinhard, in einem wissenschaftlich geordneten und vollständigen Auszuge aus seinen sämmtlichen Schriften, von Pölitz. Amberg u. Sulzbach, 1801 — 4. 4 Thle. 8. Der 1. Th. enthält die philos. Dogmatik, der 2. Beiträge zur empirischen Psychologie und zur Pädagogik, der 3. die Metaphysik der Sitten und die Moralphilosophie, der 4. die Philosophie des Christenthums. — Die **Opuscula academica** R.'s (gesamm. und herausgeg. von Pölitz. Lpz. 1808—9. 2 Bde. 8.) enthalten auch mehre schätzbare philosophische Monographien, z. B. über den freiwilligen Tod, über Wunder, über die Induction, über die Sokratik, über die Geschichte der Philosophie

rc. — Eine Autobiographie oder vielmehr eine Art von Confessionen hat R. herausgegeben in den Geständnissen, seine Predigten und seine Bildung zum Prediger betreffend, in Briefen an einen Freund. Sulzbach, 1810. 8. womit jedoch zu vergleichen sind Tzschirner's Briefe, veranlasst durch R.'s Geständnisse. Lpz. 1811. 8. — Eine wirkliche Biographie aber nebst Charakteristik hat Pölitz herausgegeben unter dem Titel: D. F. V. Reinhard nach seinem Leben und Wirken dargestellt. Lpz. 1813—5. 2 Bde. 8. Der 2. B. enthält außer der Charakteristik auch ein vollständiges Verzeichniß der Schriften und Recensionen (in der Allg. Lit. Zeit.) R.'s nebst einigen Briefen desselben an verschiedne Gelehrte. Die Briefe, welche R. an den Verf. dieses W. B. geschrieben hat und die zum Theil auch philosophischen Inhalts sind, stehen hinter der Lebensreise von Urceus. Lpz. 1825. 8.

Reinheit s. rein und reine Anschauungen, Begriffe rc.

Reinhold (Ernst) s. d. folg. Art. a. E.

Reinhold (Karl Leonhard) geb. 1758 (nicht 1759) zu Wien, studirte vom 7. bis 14. J. auf dem dasigen Gymnasium, wo auch Jesuiten lehrten, auf deren Betrieb er 1772 als Novitius in das Probhaus des Jesuitencollegiums zu St. Anna in Wien aufgenommen ward. Da aber im folgenden Jahre der Jesuitenorden aufgehoben wurde, kehrte R. in das Haus seiner Eltern zurück und trat ein Jahr später (1774) in das Barnabitencollegium (congregatio clericorum regularium S. Pauli Apostoli) zu Wien, wo er 8 Jahre lang verweilte und, nachdem er erst den philosophischen, dann den theologischen Cursus gemacht hatte, im J. 1780 selbst als Novitienmeister und Lehrer der Philosophie angestellt wurde. Als solcher lehrte er nicht bloß Logik, Metaphysik und Moral, sondern auch Mathematik, Physik und geistliche Beredtsamkeit. Dadurch sowohl als durch den Umgang mit vielen ausgezeichneten Männern und Jünglingen, die zu jener Zeit in Wien lebten — Paul Pepermann (sein vornehmster Lehrer im Barnabitencollegium, und nachher sein Freund) Denis, Born, Hell, Mastalier, Sonnenfels, Alxinger, Blumauer, Haschka, Leon und Ratschky — bildete sich sein Geist mit ungemeiner Schnelligkeit aus, so daß er an der seit 1781 von Blumauer redigirten Wiener Realzeitung, welche auch kritische Aufsätze über neue Schriften lieferte, von 1781—3 ein sehr fleißiger Mitarbeiter wurde. Es entstanden aber auch bald Zweifel in ihm, sowohl in Bezug auf die katholischen Glaubenslehren als in Bezug auf die Gültigkeit der Mönchsgelübde. Als daher im J. 1783 der Prof. Petzold von Leipzig nach Wien zum Besuche kam und R. mit ihm Bekanntschaft gemacht hatte, verließ er mit demselben Wien und ging nach Leipzig, wo er noch Platner's

Vorlesungen besuchte. Auf den Rath seiner Freunde in Wien ging er 1784 nach Weimar mit Empfehlungen an **Wieland**, dessen Freund, Hausgenosse, Schwiegersohn und Mitarbeiter am deutschen Merkur er in kurzer Zeitfrist wurde. Auf diese Art fixirt, verließ er nun auch gänzlich die katholische Kirche und trat ohne weiteres Geräusch zur protestantischen über. Doch schrieb er, gleichsam zur indirecten Rechtfertigung seines Schritts, „eine Ehrenrettung der Re„formation gegen 2 Kapitel in **Schmidt's** Geschichte der Deut„schen" (anfangs anonym im deut. Merk. 1786, nachher unter seinem Namen besonders gedruckt zu Jena, 1789. 8.) worin die Sophistereien jenes Geschichtschreibers trefflich widerlegt und die Nothwendigkeit sowohl als die Heilsamkeit der Reformation ins helleste Licht gesetzt sind. Von jetzt an trat er auch als philosophischer Schriftsteller auf, indem er die ersten „Briefe über die kan„tische Philosophie" (Deut. Merk. 1786. Aug.) herausgab und durch dieselben der vornehmste Herold eben dieser Philosophie wurde. Bald darauf (1787) ward er als Professor der Philosophie mit dem Titel eines herzoglichen Raths in Jena angestellt, wo er 7 Jahre lang die Wissenschaft, der er sich nun ganz gewidmet hatte, mit dem ausgezeichnetsten Beifalle lehrte. Hier befand er sich recht eigentlich auf dem Culminationspuncte seines Ruhms. Als er aber im Frühjahre 1794 einem Rufe nach Kiel als Professor der Philosophie (zu welchem Amte späterhin noch die Würde eines Danebrogsritters und der Titel eines königlichen Etatsraths kam) gefolgt war, nahm sein Ruhm sichtbar ab, theils weil Andre (**Fichte**, **Schelling**, **Bardili**) mit ihren neuen Philosophemen mehr Aufsehn machten, theils weil er selbst mit seinen Philosophemen so sehr wechselte, daß man am Ende nicht mehr wusste, was R. eigentlich lehrte. Sein Tod im Frühjahre 1823 ward daher nur von denen mit besondrer Theilnahme vernommen, welche in R. mehr noch den achtungs- und liebenswürdigen Menschen als den Philosophen verehrten. Was nämlich R.'s Philosophie anlangt, so ist es wohl keine übertriebne Behauptung, daß kein Philosoph von Bedeutung mit so viel Liebe zur Wahrheit und so viel Anstrengung im Erforschen derselben auch so viel Hingebung an Andre und ebendarum so wenig Selbständigkeit im Philosophiren verbunden habe, als gerade dieser Mann. Der Grund davon mochte wohl theils in der frühern klösterlichen Erziehung, theils in der geistigen Natur R.'s selbst liegen, indem diese mehr weiblich oder empfangend als männlich oder schaffend war. Darum ergriff er jede neue Art zu philosophiren, die ihn auf den rechten Weg zu der so heiß geliebten Wahrheit zu führen schien, mit großem Enthusiasmus, gab sie aber mit noch größerer Resignation wieder auf, sobald er zu bemerken glaubte, daß er sich getäuscht habe. Die kantische Phi-

losophie war in dieser Hinsicht gleichsam seine erste Liebe; darum war diese Liebe auch am innigsten und dauerhaftesten. Sie dauerte nämlich so lange, als R. in Jena weilte, wo der Verf. dieses W. B. selbst ihn die letzten 1½ Jahre gehört hat. Zwar bildete R. sich hier eine „neue Theorie des Vorstellungsvermögens.“ Allein diese Theorie sollte nur die in der Kritik der Vernunft aufgestellte Theorie des Erkenntnißvermögens ergänzen oder vollenden, weil alle Erkenntnisse doch zuletzt aus gewissen Vorstellungen hervorgehn müßten, deren letzte Elemente Einheit als Form und Mannigfaltigkeit als Stoff wären. Darum nannte R. jene Theorie auch „Elementarphilosophie.“ Sie sollte also eigentlich nur dazu dienen, der kantischen Philosophie in dem Satze des Bewußtseins ein neues Fundament oder ein solches Princip zu geben, aus welchem sich die ganze Philosophie (sowohl die theoretische als die praktische) deduciren ließe, um durch ihre Allgemeingültigkeit den Frieden unter den Philosophen herzustellen. S. Bewußtseinssatz und Principien der Philosophie. Als aber R. die Unzulänglichkeit jenes Princips zu diesem Zwecke bemerkte und Fichte scheinbar ein noch höheres Princip in dem Satze A = A oder Ich = Ich aufgestellt hatte: so befreundete R. sich einige Zeit mit dieser neuen Art zu philosophiren. S. Fichte, A und Ich. Da jedoch die Gotteslehre dieses Philosophen dem religiosen Gefühle R.'s nicht zusagte, und da sich auch sein Freund Jacobi aus demselben Grunde gegen die ganze fichtische Wissenschaftslehre erklärte: so gab er dieselbe gleichfalls auf und philosophirte nun eine Zeit lang in der Weise seines eben genannten Freundes. Indeß war diese Weise zu wenig systematisch, als daß der auch nach systematischer Einheit und Vollendung der Wissenschaft strebende Geist R.'s sich dadurch auf die Dauer hätte befriedigt fühlen sollen. S. Jacobi. Er wandte sich daher zu Bardili, welcher ihm durch eine sog. „erste Logik“ ein neues und festeres System zu begründen schien, das er sofort mit großer Anstrengung auszubilden suchte und dem er im Gegensatze mit dem sich immer mehr sublimirenden Idealismus Schelling's den Namen eines rationalen Realismus gab. S. Bardili und Schelling. Um aber dieses System in ein recht helles Licht zu setzen und der immer größer werdenden Sprachverwirrung der deutschen Philosophen abzuhelfen, verlor R. sich endlich in sprachliche Untersuchungen, die zum Theile nicht ohne Scharfsinn, zum Theil aber auch mehr spitzfindig oder grüblerisch als scharfsinnig, und daher unfruchtbar für die Wissenschaft waren. Auf diese Weise geschah' es denn, daß der anfangs so klar und angenehm schreibende R. zuletzt eine so dunkle und schwerfällige Schreibart sich angebildet hatte, daß der größere Theil des philosophirenden Publicums dessen Schriften kaum

noch lesen mochte. — Die Schriften selbst, welch R. nach und nach herausgab, sind folgende: Briefe über die kantische Philosophie. Lpz. 1790—2. 2 Bde. 8. (Aus dem deut. Merk. abgedruckt und mit neuen vermehrt. Die Briefe des 1. B. sind die vorzüglichsten sowohl an Stoff als Form). — Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Prag u. Jena, 1789. 8. N. A. 1795. — Ueber die bisherigen Schicksale der kantischen Philosophie. Jena, 1789. 8. — Ueber das Fundament des philos. Wissens. Nebst einigen Erläuterungen über die Theorie des Vorstellungsvermögens. Jena, 1791. 8. — Beiträge zur Berichtigung bisheriger Misverständnisse der Philosophen. B. 1. das Fundament der Elementarphilos. betreffend. B. 2. Die Fundamente des philos. Wissens, der Metaphysik, Moral, moralischen Religion und Geschmackslehre betreffend. Jena, 1790—4. 8. (Die Angriffe Schulze's u. A. auf die Theorie des Vorstellungsvermögens und die kantische Philos. sollten hauptsächlich dadurch zurückgewiesen werden). — Auswahl vermischter Schriften. Jena, 1796. 8. — Preisschr. über die Frage: Welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Leibnitz und Wolf gemacht. Berl. 1796. 8. (Enthält zugleich die andern beiden Preisschriften von Abicht und Schwab). — Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität aus dem Gesichtspuncte des gemeinen und gesunden Verstandes, zum Behufe der Beurtheilung der sittlichen, rechtlichen, politischen und religiosen Angelegenheiten. Lübeck u. Lpz. 1798. 8. (B. 1.) — Sendschreiben an Lavater und Fichte über den Glauben an Gott. Hamb. 1799. 8. — Ueber die Paradoxien der neuesten (schellingischen) Philos. Hamb. 1799. 8. — Beiträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philos. beim Anfange des 19. Jh. Hamb. 1801—3. 6 Hfte. 8. — Anleitung zur Kenntniß und Beurtheilung der Philos. in ihren sämmtlichen Lehrgebäuden. Wien, 1805. 8. — Versuch einer Auflösung der Aufgabe, die Natur der Analysis und der analyt. Methode in der Philos. genau anzugeben ꝛc. München, 1805. 8. (Anonym). — Anfangsgründe der Erkenntniß der Wahrheit in einer Fibel. Kiel, 1808. 8. — Rüge einer merkwürdigen Sprachverwirrung unter den Weltweisen. Weimar, 1809. 8. — Grundlegung einer Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philoss. Wissenschaften. Kiel, 1812. 8. — Das menschliche Erkenntnissvermögen aus dem Gesichtspuncte des durch die Wortsprache vermittelten Zusammenhangs zwischen der Sinnlichkeit und dem Denkvermögen. Kiel, 1816. 8. — Ueber den Begriff und die Erkenntniß der Wahrheit. Kiel, 1817. 8. — Die alte Frage: Was ist die Wahrheit? Bei den erneuerten Streitigkeiten über die göttl. Offenbarung und die menschl. Vernunft in nähere Erwägung gezogen. Altona, 1820. 8.

(Vergl. die Schrift des Graf. v. Kalkreuth: Was ist Wahrheit? Eine Abhandl. veranlasst durch die Frage Reinhold's ꝛc. Bresl. 1821. 8.) — — Unter den vielen Schriften, welche für, über und gegen R. und seine Philos. erschienen sind, verdient (außer Schulze's Aenesidemus) vorzüglich folgende wegen ihrer vergleichenden Darstellung beachtet zu werden: Reinhold, Fichte und Schelling von Fries. Lpz. 1803. 8. — — In biographischer Hinsicht vergl. K. L. Reinhold's Leben und literarisches Wirken; herausgeg. von (dessen Sohne) Ernst Reinhold. Jena, 1825. 8. Dieser Biographie ist eine interessante Auswahl von Briefen beigegeben, welche Kant, Fichte, Jacobi, Thorild, Bardili u. A. an R. geschrieben haben. Er selbst gab seinen Briefwechsel mit dem Letztgenannten unter dem Titel heraus: Bardili's und Reinhold's Briefwechsel über das Wesen der Philosophie und das Unwesen der Speculation. München, 1804. 8. Auch enthält folgende Schrift viel Auszüge aus R.'s Briefen: Des Weltweisen R. Wahrheiten und Lehren über Religion, Glauben, Wissen, Unsterblichkeit. Mitgetheilt an seinen Schüler und Verehrer Eduard Duboc. Mit einigen Reflexionen des Letztern über die Anwendung der Grundsätze im Leben, das Wesen der Metaphysik überhaupt und der metaphysischen Ansicht R.'s insbesondre. Nebst einer Zuschrift an Prof. Krug. Hamb. 1828. 8. — — Der eben erwähnte Sohn und Biograph R.'s (früher Lehrer am Gymnasium und Privatdocent an der Universität zu Kiel, jetzt ord. Prof. der Philosophie zu Jena) hat außer jener wohlgeschriebnen (auch manche eigne philosophische Erörterungen enthaltenden) Biographie noch folgende philosophische Schriften herausgegeben: Versuch einer Begründung und neuen Darstellung der logischen Formen. Lpz. 1819. 8. — Grundzüge eines Systems der Erkenntnisslehre und Denklehre. Schleswig, 1825. 8. — Beitrag zur Erläuterung der pythagorischen Metaphysik, nebst einer Beurtheilung der Hauptpuncte in Ritter's Gesch. der pythag. Philos. Jena, 1827. 8. — So eben finden wir auch eine Logik von ihm angekündigt.

Reinigkeit und Reinlichkeit s. rein.

Reitkunst gehört nur insofern hieher, als man in der Aesthetik die Frage aufgeworfen hat, ob diese Kunst auch zu den schönen Künsten gehöre, wie die Tanzkunst. Diese Frage würden wir kurz so beantworten: Sie gehört nicht zu den absolut schönen, sondern bloß zu den relativ schönen oder verschönernden Künsten. Denn das Reiten an sich ist nicht schön; es ist bloß eine Bewegung zu Pferde, die bald zum leichtern und schnellern Transport unsers Körpers (beim Reisen) bald zum Vergnügen und zur Erholung oder zu einer heilsamen Motion unsers Körpers (beim

Spazierenreiten) dient. Hierin liegt nun nichts ästhetisch Wohlgefälliges; es kann sogar das Reiten ästhetisch misfallen, wenn jemand schlecht auf einem schlechten Gaule reitet. Allein jene Bewegung kann auch verschönert und dadurch ästhetisch wohlgefällig werden, wenn jemand gut auf einem guten (wohl gebauten und wohl abgerichteten) Pferde reitet. Sie kann sogar von Mehren zugleich in wohlgefälligen Verhältnissen, Abwechselungen und Verschlingungen nach einem musikalischen Rhythmus, mithin als eine Art von Tanz zu Pferde, ausgeführt werden; wie es nicht selten von sog. englischen Kunstreitern geschieht, die dadurch dem Publicum ein schönes Schauspiel geben. Insofern wird also auch die Reitkunst auf den Titel einer schönen Kunst Anspruch machen dürfen. Nur darf sie bei der Ausübung nicht in eine halsbrechende Künstelei ausarten, weil dann jene englische Kunstreiterei ebensowenig als die Seiltänzerei den Namen einer schönen Kunst verdient. Vergl. Tanzkunst.

Reiz überhaupt ist alles, was zur Thätigkeit erregt. So ist das Licht ein Reiz für das Auge zur Thätigkeit des Sehens, der Schall ein Reiz für das Ohr zur Thätigkeit des Hörens rc. Daher sagt man auch, jemanden reizen oder anreizen, wenn man ihn zu irgend einer Thätigkeit anregt, und nennt das, was man eben dazu braucht, ein Reizmittel. Es kann daher sowohl physische als moralische, sowohl körperliche als geistige Reize, Anreize oder Reizmittel geben; und was so reizt, kann man auch reizend, was aber so gereizt werden kann oder eine besondre Empfänglichkeit dafür hat, reizbar nennen. — Allein die Ausdrücke Reiz und reizend haben noch eine besondre Bedeutung, welche man die ästhetische nennen kann, weil die Aesthetiker vornehmlich an diese Bedeutung denken, wenn sie vom Reizenden als einer Art oder Modification des Schönen sprechen, wiewohl diese Bedeutung auch oft im gemeinen Leben vorkommt, wenn von reizenden Personen die Rede ist. Reizend (charmant) heißt nämlich dann das Schöne, wiefern es durch eine gewisse Annehmlichkeit den Sinnen schmeichelt, indem es dadurch auch zur Liebe reizt. Ein blasses und hageres Gesicht kann wohl schön sein; aber reizend ist es nicht. Dieß wird ein Gesicht erst durch eine gewisse Fülle, verbunden mit einem frischen, lebendigen, blühenden Colorit. Dieser Reiz ist gleichsam ein Zauber (charme) welcher den Anblick fesselt und auch wohl den sinnlichen Trieb erregt. In dieser Bedeutung legt man oft einer Person sogar eine Mehrheit von Reizen (charmes) bei. Wären sie allein vorhanden, so würde man dann eigentlich noch nicht von Schönheit sprechen dürfen. Wären sie aber in zu großer Ueppigkeit oder im Uebermaße vorhanden, so könnte dadurch leicht die Schönheit verloren gehn. Daher

misfällt ein zu dickes und rothes Gesicht, ein zu voller Busen rc. Durch anmuthige Bewegungen, wie beim Tanze, kann der Reiz noch erhöht werden. Darum meint Lessing im Laokoon, Reiz sei nichts anders als Schönheit in Bewegung. Allein ein Körper, der wirklich reizend ist, wird immer reizend bleiben, wenn er sich auch in Ruhe befindet, ungeachtet er in Bewegung noch reizender erscheinen wird, besonders wenn diese Bewegung selbst das Gepräge der Grazie hat. Auch ist es falsch, wenn jener Kunstrichter aus seiner Erklärung folgert, der Maler könne den Reiz nicht darstellen, weil seine Figuren ohne Bewegung seien und der Reiz bei ihm zur Grimasse werden müsse; der Dichter hingegen könne und solle die Schönheit in Reiz verwandeln, weil er die Schönheit nicht malen könne. Wie viel Gemälde giebt es nicht mit sehr reizenden Figuren, theils in Ruhe, theils in Bewegung, ohne alle Grimasse! Freilich ist die Bewegung der Figuren eines Gemäldes keine wirkliche, sondern nur eine scheinbare. Aber die Malerei begnügt sich eben mit diesem Scheine, und überlässt daher der Einbildungskraft des Beschauers, auch dasjenige vorzustellen, was der Pinsel nicht unmittelbar darbieten kann. Was jedoch den Rath betrifft, welchen jener Kunstrichter den Dichtern giebt, so ist das ein sehr gefährlicher Rath. Denn schon mancher Dichter, welcher die Schönheit in Reiz verwandeln oder recht reizend darstellen wollte, ist dadurch ins Ueppige und Schlüpfrige gefallen, z. B. Ovid, Voltaire, Wieland u. A. Das Reizende ist überhaupt eine Klippe, an der schon viele Künstler gescheitert sind, so wie auch im Leben oft die Unschuld dadurch Schiffbruch gelitten hat. Man sollte daher, wenn man das Zartgefühl nicht verletzen will, einer Frau nie ins Gesicht sagen, daß sie reizend sei. Denn es liegt darin eine Erklärung, die sie nicht wohl anhören kann, ohne zu erröthen. Nur eitle Coquetten wollen reizend sein, und hören es daher gern, wenn man sie so nennt. Diesen sollte man aber wieder nicht den Gefallen thun und sie so nennen, weil man sie dadurch nur in ihrer Eitelkeit bestärkt.

Relation (von referre scil. unum ad alterum, eins auf das andre zurücktragen oder beziehen, daher relatum, das Bezogene) ist Beziehung des Einen auf das Andre. Weil nun durch diese Beziehung die Dinge für den Verstand in ein gewisses Verhältniß treten, so heißt Relation auch soviel als Verhältniß. Ebendarum heißen Begriffe, durch welche man ein Verhältniß der Dinge denkt, Relationsbegriffe. S. Kategorem. Es können aber auch die Begriffe selbst im Verhältnisse zu einander gedacht werden; wie wenn man sie als allgemeine (Gattungsbegriffe) und besondre (Artbegriffe) auf einander bezieht. S. Geschlechtsbegriffe. Eben so können Urtheile im Verhältnisse zu einander

gedacht werden; wie wenn man sie als Grundsätze und Folgesätze auf einander bezieht. S. Folge und Grund. Ebendieß gilt von Schlüssen. S. Episyllogismus. Ja man kann etwas im Verhältnisse zu sich selbst denken, nach der Formel: A = A. S. A. Ueberall aber, wo eine Relation stattfindet, findet auch ein relatum und correlatum statt, wenn gleich beide, wie im letztern Falle, weiter nicht von einander verschieden sind. Denn man denkt sie doch immer in einer verschiednen Beziehung. So wird im Urtheile: Gott ist Gott, zuerst Gott als Subject, hernach ebenderselbe als Prädicat auf sich selbst bezogen. Vergl. Bezogenes und Urtheil.

Relativ (von demselben) heißt verhältnissmäßig oder beziehungsweise. Das Relative steht daher dem Absoluten entgegen. S. den vor. Art. und absolut.

Religion ist ein Wort, das schon etymologisch viel zu schaffen gemacht und Streit veranlasst hat. Noch mehr aber ist dieß in Ansehung der dadurch bezeichneten Sache der Fall gewesen, und zwar nicht bloß für die Theologen, die sich gleichsam ex professo mit dieser Sache beschäftigten, sondern auch für die Philosophen, ja für alle Menschen überhaupt. Denn sowohl Religiose als Irreligiose haben darüber gestritten, oft sogar bis aufs Blut. Darum ruft auch ein alter Dichter aus: Tantum relligio potuit suadere malorum! Und doch wird die Religion auch eine Tochter des Himmels, eine Botin des Friedens, der Liebe, der Seligkeit genannt! Man sollte daher fast glauben, die Menschen, gelehrt oder ungelehrt, wüssten noch heute nicht, was eigentlich Religion sei. Daß aber die Meisten es wirklich nicht wissen, unterliegt gar keinem Zweifel. — Fangen wir mit der Ableitung des Wortes an! Daß es aus dem Lateinischen stammt, ist gewiß, aber auch das einzige Gewisse. Denn die Römer wussten selbst nicht, wovon sie ihr religio ableiten sollten. Gellius (N. A. IV, 9.) berichtet, Massurius Sabinus habe das Wort von relinquere, zurücklassen, absondern, nämlich zu einem heiligen Gebrauche, abgeleitet (religiosum est, quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est, verbum a relinquendo dictum). Zwar wird hier zunächst das Adjectiv religiosus von relinquere abgeleitet; es ist aber offenbar, daß dann auch das Substantiv religio davon herkommen müsste. Diese Ableitung ist jedoch sehr gezwungen, da man nach derselben nicht religio und religiosus, sondern relinquio und relinquiosus oder relictio und relictiosus (von relictum, zurückgelassen, abgesondert) hätte sagen müssen. Dagegen leitet Cicero (de N. D. II, 28.) das Wort ab von relegere, wiederlesen, oder überhaupt wiederholen, nämlich das, was sich auf die Verehrung der Götter bezieht (qui omnia,

quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi, ex relegendo). Diese Ableitung lässt sich schon eher hören; sie thut wenigstens dem Worte keine Gewalt an. Allein Augustin (de vera rel. c. 55.) scheint eine noch bessere anzugeben, indem er das Wort von religare, verbinden, nämlich den Menschen mit Gott, ableitet (religat nos religio omnipotenti deo, unde religio dicta creditur). Und dieser Ableitung giebt auch Lactanz (inst. div. IV, 28, 3.) seinen Beifall, indem er zugleich die ciceronische verwirft (hoc vinculo pietatis obstricti deo et religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit, non, ut Cicero interpretatus est, a relegendo). Für diese Ableitung könnte man noch anführen, daß religio bei den Römern oft soviel als Verbindlichkeit oder Pflicht, auch Gewissenhaftigkeit bedeutet (z. B. in den Formeln officii religio, religioni habere s. ducere, religionem servare, solvere etc.). Die Bedeutung Furcht, Götterfurcht, Aberglaube (superstitio, δεισιδαιμόνια) wäre dann nur eine leicht erklärbare Nebenbedeutung. Indessen laufen die letzten beiden Ableitungen im Grunde auf eine hinaus. Denn legere und ligare sind nur verschiedne Wortformen desselben Stammes, welche ursprünglich binden, knüpfen (daher jenes auch sammeln, lesen) bedeuten; relegere und religare also = verbinden oder verknüpfen. — Nehmen wir nun diese Ableitung als die wahrscheinlichste an, so wäre die Grundbedeutung von Religion die eines Bandes, wodurch das Eine mit dem Andern verknüpft wird. Denkt man also bei dem Einen an Gott, bei dem Andern an den Menschen, so bedeutete jenes Wort ursprünglich ein Band zwischen Gott und dem Menschen, ganz so, wie Augustin und Lactanz es meinten. Wollten wir aber den Begriff noch etwas abstracter oder allgemeiner fassen, so würden wir auch die Religion als das Band betrachten können, welches das Sinnliche mit dem Uebersinnlichen oder das Zeitliche mit dem Ewigen verknüpft. Und dann läge uns der Glaube an Gott und Unsterblichkeit, der das theoretische Grundelement aller Religion ist, sehr nahe. Denn dieser Glaube ist es eben, welcher in unsrem Gemüthe das vermittelnde Princip zwischen dem Sinnlichen oder Zeitlichen und dem Uebersinnlichen oder Ewigen ausmacht, kurz, welcher Himmel und Erde verknüpft. Zu jenem theoretischen Elemente kommt aber noch ein praktisches, nämlich eine jenem Glauben angemessene Gesinnung und Handlungsweise, die man auch Frömmigkeit oder Gottesverehrung (Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit — Eusebie) nennt. Daher pflegten die ältern Theologen zu sagen, die Religion sei eine gewisse Art, Gott zu erkennen und zu verehren (modus deum cognoscendi et colendi) — wobei sie erstlich

das W. erkennen im weitern Sinne nahmen, da in Ansehung der Religion als einer Glaubenssache Erkenntniß im eigentlichen Sinne oder Wissen nicht möglich ist, und zweitens voraussetzten, daß der Glaube an Gott auch den Glauben an Unsterblichkeit einschließe, und daß die Verehrung Gottes eine nothwendige Folge von diesem Glauben sei. Wollte man sich noch kürzer fassen, so könnte man auch sagen, Religion sei der lebendige Glaube an das höchste Gut. Denn Gott und Unsterblichkeit sind eben die Bedingungen dieses Gutes, und lebendig heißt der Glaube nur dann, wenn er die Gesinnung des Menschen durchdringt und sich daher auch durch die That offenbart oder Früchte bringt in guten Werken. Vergl. Glaube, Gott, höchstes Gut und Unsterblichkeit. — Man spricht aber auch in der Mehrzahl von Religionen. Wie mag das zu verstehen sein? Erstlich kann man darunter den bloß idealen Unterschied zwischen der subjectiven und der objectiven Religion verstehen. Jene ist die Religion, wie sie im Gemüthe des Menschen beruht und wirkt, diese ist die in gewissen Lehren oder Sätzen (Dogmen) ausgesprochene Religion, indem sie dadurch ein Gegenstand des Lehrens und Lernens, und so auch wohl des Streitens, wird. Wenn also von Religionsbüchern, Religionslehrern, Religionskriegen oder Religionsstreitigkeiten die Rede ist, so meint man allemal die objective Religion. Denn die subjective lässt sich in kein Buch fassen, nicht lehren und lernen, vielweniger bestreiten und bekriegen. Zweitens kann man auch darunter den realen Unterschied zwischen der natürlichen und der positiven Religion verstehen. Jene ist die aus der vernünftigen Natur oder dem Gewissen des Menschen unmittelbar hervorgehende Religion und heißt daher auch die Vernunftreligion. Das W. Natur wird also dann in der formalen Bedeutung genommen, wobei wir an das innere Wesen eines Dinges (hier des Menschen) denken, nicht in der materialen, wobei wir an die Natur außer uns (die Sinneswelt) denken, welche keine Religion hat und giebt, obgleich deren Betrachtung unsern religiosen Glauben stärken oder beleben kann; wenn wir sie nämlich als das Werk eines heiligen Willens betrachten, der sich uns auch dadurch geoffenbart hat, daß er jenem Werke überall Spuren seiner Macht, Weisheit und Güte eindrückte. Die positive Religion aber soll eine solche sein, die von außen gesetzt oder bestimmt worden, so daß man annimmt, es sei zu jener ersten oder ursprünglichen Offenbarung Gottes noch eine zweite oder anderweite (örtliche und zeitliche oder factische) hinzugekommen, die man auch wohl vorzugsweise Offenbarung nennt. Ebendarum nennt man auch die positive Religion schlechtweg eine geoffenbarte. Ueber diesen Unterschied ist also im Art. Offenbarung das Weitere zu er-

sehen. Hier ist nur noch zu bemerken, daß ebendaraus sich eine Menge von Religionsformen, die man gleichfalls Religionen nennt, entwickelt haben, z. B. die heidnische, die jüdische, die christliche, die muhammedanische; worüber wieder die besondern darauf bezüglichen Artikel nachzusehen sind. Daß jede derselben gut, die dümmste aber die beste sei, konnte nur ein so verruchter Mensch, wie P. Alexander VI. zu einem seiner Vertrauten, sagen. — Fragt man also nach dem Ursprunge der Religion, so werden wir sagen müssen: Die Religion an sich oder ihrem innern Wesen nach ist aus der Vernunft oder dem Gewissen des Menschen hervorgegangen; sie ist also kein bloßes Erzeugniß der Furcht, oder gar nur eine Erfindung der Politik, obwohl diese die Religion oft als ein bloßes Schreckmittel (als Kappzaum für den Pöbel) gebraucht hat. Die Religionen aber oder die verschiednen Religionsformen, die wir in der Erfahrung antreffen, sind aus anderweiten Quellen, an verschiednen Orten, zu verschiednen Zeiten und unter verschiednen Umständen entstanden, welche nachzuweisen nicht Sache der Philosophie, sondern der Geschichte ist. Die Geschichte kommt aber dabei oft in große Verlegenheit. Denn der Ursprung der meisten Religionen verliert sich in ein so mythisches und mystisches Dunkel, daß er sich historisch nicht mit voller Sicherheit nachweisen lässt. — Wegen der Schriften, die sich auf die Religion beziehen, vergl. Religionslehre, wo auch die Antwort auf die Frage wegen des gegenseitigen Verhältnisses zwischen Religion und Moral zu suchen ist.

Religionsarten heißen die verschiednen Religionen oder Religionsformen, die in der Menschenwelt angetroffen werden. S. den vor. Art.

Religionsartikel s. Glaubensartikel.

Religionsbegriffe oder Religionsideen sind theils die reinen oder ursprünglichen Vorstellungen unsers Geistes vom Göttlichen, Uebersinnlichen und Ewigen, theils die empirischen Vorstellungen davon, welche bei einzelen Menschen oder einer gegebnen Menge derselben (in einer besondern Religionsgesellschaft) angetroffen werden. Diese sind wieder theils aus jenen abgeleitet, theils mit einer Menge von Zusätzen vermischt, an welchen auch die Einbildungskraft der Menschen großen Antheil hat. Denn da das Göttliche, Uebersinnliche und Ewige kein Gegenstand der Erkenntniß im eigentlichen Sinne oder des Wissens ist, so hat sich die Phantasie jener Ideen bemächtigt und sie nicht bloß versinnlicht oder versinnbildet, sondern oft auch ganz umgestaltet oder vielmehr verunstaltet. Daher findet man nirgend so viel bloß Eingebildetes, Erdichtetes, Willkürliches, als gerade auf dem Gebiete der Religion. Auch lehrt die Erfahrung, daß die Menschen daran oft weit stär-

ker hangen und darauf einen weit höhern Werth legen, als auf die reinen und ursprünglichen Religionsideen. Ebendaher kommt die wunderliche Behauptung, die ein bekannter Schriftsteller (Claus Harms) sogar in einer besondern Schrift zu erweisen gesucht hat: „Daß es mit der Vernunftreligion nichts ist." Kiel, 1819. 8. Vergl. aber damit des Verf. Gegenschrift: „Daß es mit der Vernunftreligion doch etwas ist." Lpz. 1819. 8.

Religionsbekenntniß s. Bekenntniß.

Religionsbücher und Religionskatechismen s. Religion und Katechetik, auch symbolische Bücher im Art. Symbol.

Religionseinheit kann es nur in Bezug auf die Vernunftreligion geben. Denn diese ist, wie die Vernunft selbst, nur Eine. Weil aber die Vorstellungsarten der Menschen vom Göttlichen, Uebersinnlichen und Ewigen sehr verschieden sind, so giebt es ebendarum auch eine große Religionsverschiedenheit oder eine Menge von Religionen. S. Religion und Religionsbegriffe. Die Versuche, welche man gemacht hat, um diese Religionsverschiedenheit in eine völlige Religionseinheit aufzulösen, sind bisher insgesammt mislungen, und werden auch wohl immerfort mislingen. S. Henotik.

Religionsformen s. Religion.

Religionsfreiheit s. Gewissens- und Glaubensfreiheit, auch Duldsamkeit.

Religionsgesellschaft s. Kirche und die damit zusammengesetzten Wörter.

Religionsgeschichte überhaupt, so daß sie nicht bloß diese oder jene besondre Religionsform (z. B. die christliche) betrifft, sondern die Religion in allen ihren noch so verschiednen Gestaltungen umfasst, mithin wahrhaft allgemein ist — eine solche Geschichte ist vielleicht die schwierigste Aufgabe, die sich der menschliche Geist setzen kann. Denn wenn sie vollständig, treu und unparteiisch sein soll, so setzt sie nicht nur eine ungeheure Masse von philologischen und historischen Kenntnissen, sondern auch einen echt philosophischen Geist und eine fast übermenschliche Erhabenheit über jedes religiose Vorurtheil voraus. Auch ist die Bestimmung des Anfangspunctes dieser Geschichte äußerst schwierig, ja fast unmöglich. Fängt man, wie gewöhnlich, mit dem Paradiese und dem Sündenfalle der Stammeltern unsers Geschlechts an, so ist man schon in einer bestimmten religiosen Ansicht (der jüdisch-christlichen) befangen und also in Gefahr, eine bloße Hypothese oder Allegorie für eine geschichtliche Thatsache zu nehmen. Statt also zu zeigen, wie das religiose Bewusstsein der Menschheit sich allmählich entwickelt und ausgebildet habe — was eben eine solche Geschichte zeigen soll — geht man

dann von einem schon entwickelten und ausgebildeten religiosen Bewusstsein zweier Individuen aus und leihet denselben eine Ansicht vom Göttlichen, die nach den Gesetzen menschlicher Entwickelung und Ausbildung gar nicht die erste oder uranfängliche gewesen sein kann. S. Monotheismus und Polytheismus. Daher ist es sehr natürlich, daß man bis jetzt nur einzele Beiträge zu einer solchen Geschichte hat, z. B. Vogel über den Gang des menschlichen Geistes in der Ausbildung seiner Religionsbegriffe. Berl. Monatsschr. 1792. Sept. S. 203 ff. Octob. S. 292 ff. — Reinhard's (Ph. Ch.) Abriß einer Geschichte der Entstehung und Ausbildung der religiosen Ideen. Jena, 1794. 8. — Weiller's Ideen zur Geschichte der Entwickelung des religiosen Glaubens. München, 1808—12. 2 Thle. 8. — Meiners's Versuch über die Religionsgeschichte der ältesten Völker, besonders der Aegypter. Gött. 1775. 8. — Dess. Grundriß der Geschichte aller Religionen. Lemgo, 1785. 8. A. 2. 1794. — Dess. Allgemeine kritische Geschichte der Religionen. Hannov. 1806—7. 2 Bde. 8. — Flügge's Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung. Lpz. 1794—5. 2 Thle. 8. — Stäudlin's Geschichte des Rationalismus und des Supernaturalismus. Gött. 1826. 8. — Auch die Werke über die Geschichte der Menschheit von Herder, Iselin, Meiners u. A. würden in Bezug auf die Religionsgeschichte zu benutzen sein, weil die Religion von jeher das Hauptbildungsmittel der Menschheit gewesen, sowohl an und für sich, als in Verbindung mit Wissenschaft, Kunst, Handel u. s. w. — Vergl. den Art. Gotteslehre a. E.

Religionsglaube s. Glaube und Religion.

Religionshaß ist Unsinn, man mag darunter verstehen den Haß gegen die Religion selbst, die, wie entstellt sie auch durch Menschensatzungen sei, immer etwas Ehr- und Liebenswürdiges bleibt, oder den Haß gegen diejenigen, die einer andern Religionsform zugethan sind, als wir selbst. Denn wenn auch diese Religionsform noch so schlecht wäre, so würden die derselben Zugethanen doch weit mehr unser Mitleid als unsern Haß verdienen. Wenn aber ein solcher Haß gar in Religionsverfolgung und Religionskrieg ausbricht, so gränzt er an Tollheit, da es doch klarer als die helle Mittagssonne ist, daß kein Mensch in der Welt ein Recht haben kann, jemanden um seiner Religion willen zu verfolgen und zu bekriegen, und daß Verfolgung und Krieg gerade die schlechtesten Mittel sind, die wahre Religion zu verbreiten. Denn die falsche kann ja ebenfalls verfolgen, kriegen und siegen. Man denke nur an die Verbreitung des Islamismus.

Religionsideen s. Religionsbegriffe.

Religionsirrthümer sind die zahlreichsten von allen,

weil Meinung und Einbildung sich in das Gebiet der Religion um so leichter einschleichen, da hier kein Wissen, sondern nur ein Glauben stattfindet, folglich auch kein evidenter Beweis weder für noch gegen einen Satz geführt werden kann. Sie sind aber auch die hartnäckigsten, weil man in der Regel jene Irrthümer gleichsam mit der Muttermilch eingesogen, so daß sie nun tief in der Individualität des Menschen wurzeln, und daß es ebendaher um so mehr Anstrengung kostet, sich davon loszumachen. Kommt dann, wie gewöhnlich, noch ein äußeres Interesse hinzu, welches dem Menschen solche Irrthümer werth macht, z. B. das Interesse der Geselligkeit, der Gewinnsucht, der Herrschsucht: so gehört eine fast übernatürliche Erleuchtung dazu, wenn der Mensch einsehen soll, daß er sich in Ansehung der Religion im Irrthume befinde.

Religionskrieg s. Religionshaß.

Religionslehre ist, wie die Religion selbst — s. d. W. — entweder eine natürliche oder eine positive. Jene allein fällt der Philosophie zu und heißt daher auch Religionsphilosophie. Manche haben sie auch eine philosophische Dogmatik genannt, um sie von der positiven Dogmatik der Facultäts-Theologen zu unterscheiden. Wenn man sie Religionswissenschaft nennt, so nimmt man das W. Wissenschaft bloß in der formalen Bedeutung und versteht darunter einen logisch oder systematisch geordneten Inbegriff der die Religion überhaupt betreffenden Lehrsätze. Denn in materialer Hinsicht kann sie nicht Wissenschaft heißen, da ihr Gegenstand, die Religion, nur Glaubenssache ist. Zwar haben Manche das nicht zugestehn wollen, weil ihnen ein solches Geständniß zu demüthig oder wohl gar gefährlich schien. Es giebt daher noch heute nicht wenig Philosophen und Theologen, die auf den stolzen Titel des Wissens in religiosen Dingen durchaus nicht verzichten wollen. Allein sie sind auch bis heute noch sowohl den philosophischen als den factischen Beweis schuldig geblieben, daß sie wirklich etwas davon wissen. Ihr angebliches Wissen war immer nur Glaube oder Meinung oder gar Einbildung. — Es hat aber die philosophische Religionslehre, obgleich die Religion überhaupt eine praktische Idee der Vernunft ist, doch auch ihre theoretische Seite, wieferne sie nämlich die beiden Hauptwahrheiten der Vernunftreligion, Gott und Unsterblichkeit, theils zu begründen, theils nach ihrem ganzen Inhalte zu entwickeln und so das religiose Bewusstsein zum möglich höchsten Grade der Klarheit und Deutlichkeit zu erheben sucht. In praktischer Hinsicht handelt sie dann die sog. Pflichten gegen Gott d. h. die Religionspflichten ab, oder das, was man gewöhnlich Gottesverehrung nennt. Auch kann man dieser Wissenschaft einen reinen und einen angewandten Theil geben. Jener befasst, was so eben angegeben worden, und

betrachtet es bloß nach der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit unsers Geistes. Der angewandte Theil hingegen erwägt die empirischen Haupt- oder Grundformen der Religion, wieferne sie Anspruch auf eine höhere Abkunft und ebendarum auch auf allgemeine Gültigkeit machen. Hier wird also zuerst eine kritische Theorie der Offenbarung aufzustellen und dann nach den gefundenen Kriterien jener Anspruch in Ansehung einer jeden Hauptform zu prüfen sein. Vergl. Gott und Gottesverehrung, Unsterblichkeit, Offenbarung. — Welchen Platz soll nun aber diese Wissenschaft im Gebiete der Philosophie einnehmen? Nach der Wichtigkeit des Gegenstandes könnte man allerdings versucht werden, ihr den ersten Platz anzuweisen, also mit der Religion die philosophische Forschung überhaupt zu beginnen. Dieß haben auch wirklich manche Philosophen gethan, sich berufend auf das alte Dictum: **A Jove principium.** Wenn aber auch das Dasein der Dinge mit Gott als dem Urgrunde alles Seins beginnt, so folgt daraus nicht, daß auch die Philosophie damit beginnen müsse. Sie könnte dann gar leicht sich in allerlei unstatthafte Speculationen, wo nicht gar in leere Träumereien verlieren; wie dieß auch wirklich sehr oft der Fall gewesen. Hier heißt es also: **Vestigia terrent; caute incedendum est.** Die wissenschaftliche Anordnung der Gegenstände, welche die Philosophie zu untersuchen hat, richtet sich nach ganz andern Regeln. Da muß erst ein fester Grund gelegt, da muß der Geist sich erst seiner Kräfte, seiner Gesetze und Schranken klar und deutlich bewusst werden, ehe von so erhabnen und wichtigen Gegenständen, als die göttlichen Dinge sind, gehandelt werden kann. Daher verwies man dieselben früher in die Metaphysik, und zwar in den letzten Theil derselben, nach der Ordnung: Ontologie, Psychologie, Kosmologie und Theologie. Dieß würde aber doch nur eine speculative Gotteslehre geben, gegen welche die Speculation selbst eine Menge von Zweifeln erheben könnte und auch erhoben hat. Man muß daher die Religion, die ja weit mehr Angelegenheit des Herzens als des Kopfes ist, der Metaphysik und überhaupt der theoretischen Philosophie ganz entrücken und sie der praktischen zuweisen. Hier aber nimmt sie mit Recht die letzte Stelle ein, als die Spitze oder Kuppel des ganzen Gebäudes — eine Stelle, die als die höchste ebendarum auch die vornehmste ist. Vergl. philosophische Wissenschaften. Zwar haben Manche auch damit nicht zufrieden sein wollen. Wenn man so verfährt, sagten sie, so wird die Religion abhängig von der Moral, weil man diese dann vorausschicken muß, während doch vielmehr umgekehrt die Moral abhängig ist von der Religion. Denn die Moral soll religios sein; mithin soll sie auch auf die Religionslehre folgen. Man täuscht sich aber da in der That mit Worten. Die Moral muß ja dadurch nicht irreli-

gios werden, wenn man sie vor der Religionslehre abhandelt, so wenig als die Religion immoralisch werden muß, wenn man von ihr früher handelt. Daß es irreligiose Moralen und immoralische Religionen gegeben, ist wahr, hat aber seinen Grund nur in der Verkehrtheit der Individuen. Die Religion ist schon ihrem Ursprunge und Wesen nach etwas Moralisches. Denn sie geht aus dem Gewissen hervor; dieß ist ihre natürliche und nothwendige Basis. Hätte der Mensch kein Gewissen, wodurch er Gottes Willen vernimmt — weshalb man es nicht unschicklich die Stimme Gottes genannt hat — so würde er ebensowenig als die Thiere des Feldes die geringste Ahnung von Gott und göttlichen Dingen haben. In der wissenschaftlichen Anordnung des philosophischen Lehrgebäudes muß demnach erst das Gewissen mit allen seinen Anfoderungen an den Menschen vernommen, es müssen daraus alle Pflichtgebote für sich abgeleitet werden, ehe man dieselben als göttliche Gebote betrachten und ihnen dadurch eine höhere Sanction ertheilen kann. Die Wissenschaft will natürlich erst das Gesetz kennen lernen, ehe sie nach dem (höchsten) Gesetzgeber fragt. Sie bezieht dann auch die Achtung, die sie für das Gesetz fodert, auf den Gesetzgeber; und so verwandelt sich von selbst das Moralische in ein Religioses. Im Leben soll aber freilich Beides nicht so, wie in der Wissenschaft, abgesondert werden. Da soll sich Beides gegenseitig durchdringen; wie denn auch unser Bewusstsein in seiner ursprünglichen Einheit weder ein bloß moralisches noch ein bloß religioses, sondern ein moralisch-religioses ist. — Was nun die Literatur der philosophischen Religionslehre betrifft, so verweisen wir zuvörderst auf den Art. Gotteslehre, indem hier bereits diejenigen Schriften angezeigt sind, welche sich auf die speculative Theologie, als Theil der Metaphysik betrachtet, beziehen und dann auch wohl mehr oder weniger von der eigentlichen Religionslehre als einer praktisch-philosophischen Wissenschaft sich aneignen. Auf die letztere aber vorzugsweise beziehen sich

1. folgende einleitende Schriften, zu welchen wir auch diejenigen rechnen, welche das Verhältniß zwischen Moral und Religion in besondre Erwägung ziehn, ohne doch beide förmlich abzuhandeln: Home's Versuch über die ersten Gründe der Sittlichkeit und der natürlichen Religion. Aus dem Engl. mit Anmerk. von Rautenberg. Braunschw. 1768. 8. — (J. H. Schulz) Erweis des himmelweiten Unterschieds der Moral von der Religion. Halle, 1788. 8. vergl. mit der Gegenschrift von Bahrdt: Sonnenklare Unzertrennlichkeit der Religion und Moral. Halle, 1791. 8. — Flatt's Briefe über den moralischen Erkenntnißgrund der Religion in Beziehung auf kantische Philos. Tüb. 1789. 8. — Olshausen, Religion und Tugend in ihrem gegenseitigen Ver-

hältnisse. Hamb. 1791. 8. — Tillingii diss. de religionis natura et indole ejusque cum moribus nexu. Lpz. 1791. 4. — Nastii progr. de mutuo nexu disciplinae moralis et doctrinae religionis, quantamque utraque vim habeat ad alteram. Stuttg. 1793. 4. — Kant's Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. Königsb. 1793. 8. A. 2. 1794. vergl. mit Storr's Bemerkungen darüber, aus dem Lat. (Tüb. 1793. 4.) übers. von Süßkind (Tüb. 1794. 8.) und andern Bemerkungen darüber (angeblich von G. E. Schulze) zuerst in der Allg. deut. Bibl., nachher besonders abgedruckt (Kiel, 1795. 8.) — (Niethammer) über Religion als Wissenschaft, zur Bestimmung des Inhalts der Religionen und der Behandlungsart ihrer Urkunden. Neustrel. 1795. 8. — Berger's Aphorismen zu einer Wissenschaftslehre der Religion. Lpz. 1796. 8. vergl. mit Dess. Abh. über Religionsphilos. und religiose Anthropol. In Schuderoff's Journ. für Veredlung des Predigerstandes. 1803. B. 2. St. 1. — Forberg's Entwickelung des Begriffs der Religion, und Fichte über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung; in Fichte's und Niethammer's philos. Journ. B. 8. H. 1. S. 1. ff. vergl. mit des Verf. Abh. über die von der Wissenschaftslehre versuchte philos. Bestimmung des relig. Glaubens, als Anhang zu Dess. Briefen über die Wissenschaftslehre. Jena (Lpz.) 1800. 8. — Schelling's Philosophie und Religion. Tüb. 1804. 8. — Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott und der Welt, beurtheilt von Fries. Heidelb. 1807. 8. — Salat, geht die Moral aus der Religion oder diese aus jener hervor? In Fichte's und Niethammer's philos. Journ. 1797. H. 3. S. 197. Fortsetzung. 1798. H. 3. S. 101 ff. — Schwarz, der Geist der wahren Religion. Marb. 1790. 8. und: Religiosität, was sie sein soll und wodurch sie befördert wird. Gießen, 1793. 8. A. 2. 1818. — Geßner's Demokrit, oder freimüthige Gespräche über Moral, Religion und andre Gegenstände. Lpz. 1803. 8. — Was ist Religion und was kann sie nur sein? Eine genaue Bestimmung der einzigen höchsten Religion. Zerbst, 1803. 8. (Mehr mystisch als philosophisch). — Callisen's Theophilus, ein Beitrag zur Philos. der Religion. Amberg u. Sulzbach, 1803. 8. — Wegscheider über die von der neuesten Philosophie gefoderte Trennung der Moral von der Religion. Hamb. 1804. 8. — Gottlieb's absolute Einheit der Religion und der Vernunft. (Herausgeg. von Engelmann). Frkf. a. M. 1805. 8. — Wyttenbach's Geist der Religion. Frkf. a. M. 1806. 8. — Dirksen's philosophische Untersuchung über den Einfluß der Religionsphilos. auf die Sittlichkeit. Sulzbach, 1808. 8. — Grohmann über die höhere religiose Ueberzeugung. Hamb. 1811. 8. — Jacobi

von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Lpz. 1811. 8. vergl. mit Schelling's Denkmal der Schrift J.'s v. d. g. D. rc. Tüb. 1812. 8. — Weiß von dem lebendigen Gott, und wie der Mensch zu ihm gelange. Lpz. 1812. 8. — Kocher's Vereinigung der kritischen Philos. mit der dogmatischen zur neuen und festen Begründung der Religionsphilosophie. Aarau, 1812. 2 Bde. 8. — Kelle, das Erwachen der menschlichen Vernunft als das erste Eintreten der übersinnlichen Welt in die sinnliche. Freiberg, 1813. 8. — Neubet, Religion und Sittlichkeit. Altona, 1818. 8. — Heynig's Versuch, die Begriffe der Moral und Religion recht und fest zu bestimmen. Jena, 1820. 8. — Schmid's Religion und Theologie nach ihrem Wesen und nach ihrem Fundamente. Stuttg. 1822. 8. (B. 1. Die Religion nach ihrer Erkenntnissquelle im Allgemeinen). — Auch gehören die beiden im Art. Religionsbegriffe angeführten Schriften hieher.

2. Von den abhandelnden Schriften sind a. diejenigen zu bemerken, welche die Religionslehre zugleich mit der Sittenlehre abhandeln: Carus, Moral und Religionsphilosophie. Lpz. 1810. 8. — Wiß, Vorlesungen über das höchste Gut. Ein moralisches [und religioses] Handbuch für gebildete Leser. Tüb. 1811. 8. — Klein's Darstellung der philos. Religions= und Sittenlehre. Bamb. u. Würzb. 1818. 8. — A. v. Blumröder, Gott, Natur und Freiheit in Beziehung auf die sittliche Gesetzgebung der Vernunft. Lpz. 1827. 8. — Zeitschrift für Moral und Religionsphilosophie, herausgeg. von Böhme und Müller. Altenb. 1821. 8. (B. 1. H. 1. Erschien früher unter dem Titel: Zeitschrift für Moral, in einigen Heften, welche auch den anderweiten Titel führen: Förderung der Wissenschaft des sittlichen und religiosen Lebens). — Ferner gehören alle moralische Lehrbücher hieher, welche außer den Pflichten des Menschen gegen sich selbst und Andre auch die Pflichten gegen Gott abhandeln. — An diese schließen sich b. die Schriften an, welche die Religionslehre allein abhandeln: Hörstel's Abriß einer Religionslehre des Plato. Braunschw. 1798. 8. (Später gab Ders. auch ein ähnliches Werk in lat. Spr. heraus. S. Plato). — Kant's Vorlesungen über die philos. Religionslehre. Lpz. 1817. 8. (Diese Vorlesungen sind weit früher gehalten und, aus einem nachgeschriebnen Hefte, von Pölitz herausgegeben worden). — Heydenreich's Grundsätze der moralischen Gotteslehre. Lpz. 1792. 8. — Schaumann's Philosophie der Religion überhaupt und des christlichen Glaubens insbesondre. Halle, 1793. 8. - Schmid's (K. Ch. E.) philos. Dogmatik. Jena und Lpz. 1796. 8. — Müller's (G. Ch.) Entwurf einer philos. Religionslehre. Halle, 1797. 8. — Jakob's allgemeine Religion.

Halle, 1797. 8. — Versuch einer neuen Theorie der Religionsphilosophie, nebst einer kritischen Darstellung des Verhältnisses, in welchem der Judaismus und der auf ihn gegründete Christianismus zum wahren Interesse der Religion stehen. Germanien, 1797. 8. — (Schleiermacher's) Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berl. 1799. 8. A. 2. 1806. — Gerlach's (G. B.) Lehrbuch der Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. Berl. 1802. 8. — Wiesen's Religionsphilosophie, oder das Verhältniß der Vernunft zur Freiheit. Hildesheim, 1804. 8. (mehr einleitend als abhandelnd). — Die allgemeine Menschenreligion; Versuch einer Entwickelung derselben aus den ältesten christlichen Urkunden. Lpz. 1804. 8. — Fichte's Anweisung zum seligen Leben, oder Religionslehre in Vorlesungen. Berl. 1806. 8. — Buchner, das Wesen und die Formen der Religion. A. 2. Landsh. 1809. 8. (B. 1.). — Clodius's Grundriß der allgemeinen Religionslehre. Lpz. 1808. 8. vergl. mit Dess. Schrift: Von Gott in der Natur, in der Menschengeschichte und im Bewusstsein. Lpz. 1818—22. 2 Thle. in mehren Abthl. oder BB. 8. — Wendt's Reden über die Religion, oder die Religion an sich und in ihrem Verhältnisse zu Wissenschaft, Kunst und Leben, und zu den positiven Formen derselben. Sulzbach, 1813. 8. — Salat's Religionsphilosophie. Landshut, 1811. 8. A. 2. Münch. 1821. Als Vorarbeit zu dieser zweiten, ganz umgearbeiteten, Aufl. erschienen: Grundlinien der Religionsphilos. Sulzbach, 1820. 8. — Gerlach's (G. W.) Grundriß der Religionsphilos. Halle, 1818. 8. vergl. mit Dess. Schrift: Hat die philos. Religionsl. durch die schellingische Philos. gewonnen? Wittenb. 1809. 8. — Hinrichs, die Religion im innern Verhältnisse zur Wissenschaft, nebst Darstellung und Beurtheilung der von Jacobi, Kant, Fichte und Schelling gemachten Versuche, diese wissenschaftlich zu erforschen. Mit einem Vorw. von Hegel (nach dessen Ansichten das Ganze geschrieben ist). Heidelb. 1822. 8. — Weise's (F. Ch.) philosophische Religionslehre. Heidelb. 1820. 8. — Bouterwek's Religion der Vernunft. Ideen zur Beschleunigung der Fortschritte einer haltbaren Religionsphilos. Gött. 1824. 8. — **De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développemens, par Mr. Benj. Constant.** Par. 1827—8. 4 Bde. 8. — Der Verf. selbst hat herausgegeben: Eusebiologie oder philos. Religionsl. Königsb. 1819. 8. (Auch als Th. 3. des Syst. der prakt. Philos.). — Was endlich

3. die literarisch-historischen Schriften über diesen Theil der Philos. betrifft, so ist außer den in den Artikeln Gotteslehre und Religionsgeschichte bereits angeführten Schrif-

ten noch folgende zu bemerken: Imm. Berger's Geschichte der Religionsphilosophie, oder Lehren und Meinungen der originalsten Denker aller Zeiten über Gott und Religion, historisch dargestellt. Berl. 1800. 8. — Auch vergl. Atheismus a. E. — Bemerkenswerth ist noch in Bezug auf den Geist unsrer Zeit, daß man die philos. Religionslehre neuerlich sogar der eleganten Welt in Taschenbuchsform mundrecht zu machen gesucht hat. S. Taschenbuch für Freunde der Wahrheit auf das J. 1825. Beweise aus der Vernunftreligion über [für] das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, gesammelt und herausgegeben von Joh. Gttfr. v. Wehren, Doct. der Philos. Erfurt, 1824. 12. Was kann man mehr verlangen!

Religionspflichten sind dieselben, die man auch Pflichten gegen Gott nennt und unter dem Titel der Gottesverehrung begreift. S. d. W. und Pflicht.

Religionsphilosophie s. Religionslehre.

Religionsschwärmerei s. Schwärmerei, Fanatismus und Mysticismus.

Religionsspötterei ist irreligios und also auch immoralisch, wenn sie die Religion selbst betrifft. Man hat aber oft, wiewohl mit Unrecht, auch das so benannt, was sich gar nicht auf die Religion bezog oder doch nicht so gemeint war, daß es diese treffen sollte. Wer z. B. die Mönche faule Bäuche nennt, wie Erasmus oder Luther, ist ebensowenig ein Religionsspötter, als der, welcher über die Sprosse aus der Himmelsleiter, die Jakob im Traume sahe, lacht, wenn ihm eine solche Sprosse als eine heilige Reliquie vorgezeigt wird. Wohl aber war es eine grobe Religionsspötterei, als Papst Leo X. beim Anblicke des Ablassgeldes zu einem seiner Vertrauten sagte: „O mein Freund, wie viel „Geld hat uns die Fabel von Jesus Christus eingebracht!" — Eine ähnliche Spötterei von einem andern Papste s. im Art. Religion selbst.

Religionsstifter heißen diejenigen, welche eine neue Religionsform in die Menschenwelt eingeführt haben, wie Budda, Confuz, Zoroaster, Moses, Christus, Muhammed u. A. Fast alle traten als göttliche Gesandte auf, wurden von einem großen Theile ihrer Zeitgenossen gehasst und verfolgt, nach ihrem Tode aber als Heilige oder gar als Götter verehrt. Wenn man also fragt, ob ihre Lehre wahr sei, so muß man dieselbe nach den im Art. Offenbarung angegebnen Kriterien prüfen. Sonst ist man stets in Gefahr, blindlings zu verwerfen und blindlings anzunehmen, sich also einem blinden Glauben zu ergeben. S. blind.

Religionsstreitigkeiten sind an sich nicht unerlaubt, wenn sie von beiden Seiten als freie Discussionen über religiose

Gegenstände ehrlich und redlich geführt werden. Denn da die Vorstellungen der Menschen von diesen Gegenständen einmal so verschieden sind, so muß es auch erlaubt sein, zu untersuchen, welche von ihnen der Vernunft am angemessensten seien, und diese Untersuchung auch zu verlautbaren oder öffentlich anzustellen. Da kann es dann nicht fehlen, daß nicht jedermann die eigne Ansicht, so gut es gehen will, vertheidigen und die fremde angreifen sollte, bis man zur Einstimmung gelangt. Wenn man aber über religiose Gegenstände auf eine lieblose, gehässige oder gar handgreifliche Weise streitet, so ist das noch viel tadelnswerther, als bei jedem andern Streite. S. d. W., auch Religionshaß.

Religionsunterricht soll allerdings schon bei Kindern stattfinden, um ihr moralisch-religioses Bewusstsein zu wecken und aufzuhellen. Soll aber dieser Zweck erreicht werden, so darf der Unterricht nicht zu früh (auf keinen Fall vor dem 7. Jahre) beginnen; auch muß er mehr popular und praktisch, als gelehrt und speculativ sein. Doch wird dadurch die Angabe von Gründen nicht ausgeschlossen, soweit sie der kindliche Verstand fassen kann. Denn obgleich der Glaube der Kinder in der ersten Periode des Unterrichts meist nur Autoritätsglaube sein kann, so muß doch dieser sich allmählich in einen vernünftigen Glauben auflösen, weil sonst keine feste und fruchtbare Ueberzeugung möglich ist.

Religionsurkunden beziehen sich nur auf die positive Religion in ihren mannigfaltigen Gestalten. Denn die natürliche Religion hat keine Urkunden, wenn man nicht bildlich Vernunft und Gewissen oder die Natur so nennen will. Darum wollen auch die, welche nur am geschriebenen Worte hangen, nichts von einer solchen Religion wissen. Es ist jedoch offenbar, daß nicht einmal die positive Religion einer Urkunde nothwendig bedarf. Sie könnte wohl auch durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt werden. Indessen ist es freilich besser, wenn sie auch Urkunden hat, weil sie bei jener Ueberlieferung gar zu leicht der Verfälschung ausgesetzt ist. Man überschätze nur nicht den Werth solcher Urkunden; sonst wird am Ende ein Buchstabenaberglaube oder eine Buchvergötterung (bibliolatria) daraus. Man vergesse also beim Gebrauche der Religionsurkunden ja nicht den Spruch: „Der Buchstabe tödtet, nur der „Geist macht lebendig."

Religionsverfolgung s. Religionshaß.

Religionswahrheiten heißen auch Glaubensartikel. S. d. W. Diese Benennung ist auch besser als jene, weil gar viele Dogmen oder religiose Lehrsätze für Religionswahrheiten erklärt worden, die es doch nicht sind. Nennt man also dergleichen Sätze bloß Glaubensartikel, so wird dadurch die Prüfung, ob sie auch wahr seien, stets offen behalten.

Religionswechsel sollte eigentlich Confessions- oder Kirchenwechsel heißen. Denn die Religion kann man nicht wechseln, wie ein Kleid. Uebrigens ist nichts gegen einen solchen Wechsel einzuwenden, wenn er bloß aus Ueberzeugung, und nicht mit schlechten Nebenabsichten geschieht. Vergl. Proselyt.

Religionswissenschaft s. Religionslehre.

Religionszwang s. Religionsfreiheit und Religionshaß.

Religios oder religiös (jenes nach dem lat. religiosus, dieses nach dem franz. religieux) heißt alles, was sich auf die Religion bezieht oder mit derselben zusammenhangt. S. Religion. Daher bedeutet religios auch fromm, Religiosität also Frömmigkeit. S. d. W. Das Gegentheil ist Irreligiosität, wofür man aber im Deutschen nicht Unfrömmigkeit, sondern Gottlosigkeit sagt. S. d. W. Wenn man religios als Substantiv braucht, der Religiose oder die Religiosen, so versteht man auch wohl Mönche und Nonnen darunter, weil diese vorzüglich fromm sein wollen oder sollen, es aber oft am wenigsten sind, weil ihnen ihr ascetisches Leben zur bloßen Gewohnheit oder gar zu einer Last geworden, die sie gern abwürfen, wenn sie nur könnten. Daher findet man solche Religiosität selbst bei den größten Verbrechern. So hatte eine berüchtigte Giftmischerin in Bremen ihr Zimmer mit Christus- und Johannes-Bildern geschmückt, und ihre liebste Lectüre waren Erbauungsschriften.

Reliquien (von relinquere, zurücklassen) sind Ueberbleibsel von berühmten, geliebten oder verehrten Personen, deren Andenken durch Aufbewahrung und jeweilige Anschauung jener Ueberbleibsel lebendig erhalten werden soll. Dagegen ist nun nicht das Mindeste einzuwenden. Jeder Mensch besitzt vielleicht etwas der Art, weil es dem menschlichen Herzen natürlich ist, sich das Abwesende oder Vergangene auf solche Art zu vergegenwärtigen. Wenn man aber Dinge für Reliquien ausgiebt, wie die Ribbe des ersten Mannes, aus welcher Gott das erste Weib geschaffen, oder die Haut der Schlange, in welcher der leibhafte Satanas steckte, als er die ersten Menschen verführte, oder gar eine Sprosse aus jener Himmelsleiter, welche Jakob nur im Traume sahe; wenn man auf diese Weise die Reliquien ins Unendliche vervielfältigt, mit denselben einen förmlichen Handel treibt, und sie theils als Zaubermittel braucht theils als Gegenstände religioser Verehrung ausstellt: so kann die Philosophie sich gegen solchen Betrug auf der einen, und solchen Aberglauben auf der andern Seite nicht stark genug erklären.

Remedien = Gegenmittel. S. Mittel.

Remonstration (von remonstrare, zurückweisen) ist die

Zurückweisung einer fremden Behauptung, besonders fremder Ansprüche oder Beschuldigungen. Da dieß meist durch Gegenbeweise geschieht, so nennt man auch diese selbst Remonstrationen. Daher braucht man auch die Adjectiven remonstrabel und irremonstrabel von solchen Sätzen, gegen die sich etwas oder nichts sagen lässt, während die Adjectiven demonstrabel und indemonstrabel Sätze bezeichnen, für welche sich etwas oder nichts sagen lässt. S. demonstrabel und Demonstration. Oft heißt auch remonstriren nichts weiter als widersprechen. — Die sog. Remonstranten sind keine philosophische, sondern eine theologische oder kirchliche Partei, auch Arminianer genannt, von ihrem Stifter Jakob Hermann (Arminius), der 1609 zu Leyden als Prof. der Theol. starb und gegen die in Holland herrschende reformirte Kirche die Lehre von der Prädestination als einem unbedingten Rathschlusse Gottes wegen der Seligkeit oder Verdammniß der Menschen mit Recht verwarf, deshalb aber auch, wie gewöhnlich, von der herrschenden Partei verketzert wurde.

Renegat (von renegare = abnegare, verleugnen) heißt derjenige, welcher seinen Glauben nicht bloß verleugnet, sondern auch statt desselben einen andern annimmt. Mithin bedeutet es soviel als Apostat, wird aber vornehmlich von Christen gebraucht, welche Muselmänner werden. Wegen der Sache selbst vergl. Apostasie und Proselyt.

Reorganisation ist eigentlich Wiederherstellung eines gewissen Organismus, dann auch Wiederherstellung überhaupt. S. Organ. Besonders wird jenes Wort in politischer Hinsicht von der Wiedereinrichtung zerrütteter Staaten gebraucht. Vergl. Restauration und Revolution.

Replik (von replicare, wieder- oder gegenfalten) ist die Erwiederung auf eine frühere Rede oder Behauptung, meist widerlegenden Inhalts oder Zwecks; auf welche dann von der andern Seite eine Duplik (von duplex, doppelt) gleichsam als Doppelerwiederung folgen kann. Geht nun das Repliciren noch weiter, so kann es auch eine Rereplik oder Triplik und eine Reduplik oder Quadriplik geben. — Wegen replicite in Bezug auf implicite und explicite s. Explication.

Repräsentation (von repraesentare, vergegenwärtigen, vor- oder darstellen) heißt bald soviel als Vorstellung einer Sache, weil sie dadurch dem Gemüthe vergegenwärtigt wird, bald die Darstellung einer Sache zur äußern Wahrnehmung, bald aber auch die Vertretung einer Person durch eine andre, weil diese gleichsam jene als eine abwesende vergegenwärtigt, vor- oder darstellt. Darum heißen die Schauspielkünste auch repräsentirende Künste, und die Volksvertreter in einem synkratischen Staate Repräsentan-

ten, der auf solche Vertretung bezügliche politische Organismus aber das Repräsentativsystem. S. Staatsverfassung, wo auch die Schrift des Verf. über das Repräsentativsystem, nebst andern darauf bezüglichen angeführt ist.

Repressalien (von repressus, zurückgedrückt, zunächst aber vom franz. represailles) sind Handlungen, wodurch man dem Andern Gleiches mit Gleichem oder doch Aehnlichem vergilt. Das Repressalienrecht (droit de represailles) ist also das Wiedervergeltungsrecht (jus talionis). S. Vergeltung.

Repristination (von pristinus, vorherig, alt) ist ein neugebildetes Wort, wodurch man die Wiederherstellung des Alten bezeichnet. Besonders hat man es neuerlich von der Herstellung des Jesuitenordens gebraucht, durch welchen dann auch vieles andre Alte, vornehmlich die Herrschaft des Papstes über alle christliche Fürsten repristinirt werden sollte.

Reprobation ist Verwerfung oder Misbilligung, als Gegentheil der Probation in der Bedeutung von Billigung. S. Probation.

Reproduction (von reproducere, wieder hervorbringen) nennt man vornehmlich die Herstellung der verlornen Glieder eines organischen Körpers, z. B. der Blätter eines Baums, der Haare, Federn, Zähne, Nägel ꝛc. eines thierischen Körpers. Die Kraft, wodurch dieß geschieht, heißt daher das Reproductionsvermögen. Es ist eine Folge oder Modification des allgemeinen Bildungstriebes in der Natur, der jedes Individuum in seiner Integrität zu erhalten strebt. Die Reproduction hangt daher mit der Ernährung zusammen; denn durch diese wird auch das Verlorne ersetzt, aber so allmählich, daß man es nicht bemerkt. Im jugendlichen Alter ist die Reproduction stärker oder kräftiger, als in spätern Jahren. Auch haben manche organische Körper eine ganz vorzüglich starke Wiederherstellungskraft, so daß sie sich fast auf alle Glieder, selbst den Kopf erstreckt. Außer dieser individualen Reproduction kann man auch eine specifische oder generische annehmen, welche in der Zeugung neuer Einzelwesen statt der abgegangenen besteht, indem dadurch die Arten und Gattungen erhalten werden. Die Natur reproducirt also immerfort, wieferne sie producirt. Denn das Neue tritt immer an die Stelle des Alten; während dieses abstirbt, wird jenes geboren. — Wegen der reproductiven Einbildungskraft s. das letztere Wort.

Republik bedeutet ursprünglich eine öffentliche Sache oder Angelegenheit (res publica — weshalb Cicero gleich im Anfange seiner tusculanischen Untersuchungen dieselbe den häuslichen und Familiensachen, rebus domesticis ac familiaribus, entgegensetzt). Wie wir aber im Deutschen den Staat oft ein gemeines We-

sen oder, zusammengezogen, ein Gemeinwesen nennen, so bezeichneten auch die Römer mit jenem Ausdrucke ihren Staat. (Deshalb sagt Cicero vollständiger res publica civitatis; er aber in der Schrift de re publ. I, 25. erklärt C. diesen Ausdruck geradezu durch res populi, res communis, res civitatis, und nennt daher C. 28. die drei von ihm angenommenen Staatsformen tria genera rerum publicarum, ob er gleich C. 32. sagt, nur in der, wo das Volk Antheil an der Regierung nehme, sei die res publica eine wirkliche res populi). Allein heutzutage wird das W. Republik nur noch selten in diesem weitern Sinne genommen, sondern man nennt gewöhnlich bloß diejenigen Staaten so, welche in ihrer Verfassung dem römischen Staate während der Periode vom letzten Könige bis zum ersten Kaiser, wo zwei erwählte Consuln an der Spitze standen und nur in Gemeinschaft mit andern öffentlichen Autoritäten den Staat regierten, mehr oder weniger ähnlich sind. Man nennt sie daher auch Freistaaten. S. d. W. Wer eine solche Verfassung liebt und derselben gemäß gesinnt ist, dem legt man republikanischen Sinn oder Geist bei. Daher wird zuweilen der Republikanismus dem Monarchismus entgegengesetzt. Diesen Gegensatz hat besonders Montesquieu hervorgehoben, indem er in seinem berühmten Werke über den Geist der Gesetze die Tugend als das in Republiken, und die Ehre als das in Monarchien herrschende Lebensprincip bezeichnet hat. Indessen hat es auch Republiken gegeben, welche von einem Monarchen (nur nicht von einem erblichen) regiert wurden, wie die vormaligen Republiken Polen, Venedig, Genua. Vergl. Erbmonarchie und Erbreich. — Wenn von einer Republik der Gelehrten (oder nach französischer Redeweise, der Wissenschaften — la république des lettres) die Rede ist, so versteht man darunter alle Gelehrten überhaupt, wieferne sie gleichsam eine über die ganze Erde verbreitete Körperschaft ausmachen. Da nämlich in dieser Körperschaft von Rechts wegen keine Erblichkeit (außer wo gelehrte Priesterkasten bestehn) und kein Rang (außer dem, welchen Talente und Kenntnisse geben) stattfindet: so ist sie gleichsam ein durchaus idealischer Freistaat, ein Staat, der sich selbst regiert ohne irgend einen sichtbaren Regenten — denn der Geist, der ihn eigentlich regiert, thront unsichtbar in einem verborgnen Heiligthume. Dieser idealische Staat wächst auch mit jedem Tage, indem mehr neue Bürger hinzutreten, als alte abgehn, so daß es beinahe scheint, als wollt' er bei fortschreitender Bildung endlich mit dem Menschengeschlechte zusammenfallen. Indessen muß es doch immer einen Unterschied zwischen eigentlichen Gelehrten und bloßen Gebildeten geben. Wenn daher auch alle Menschen gebildet wären, so würden doch nicht alle gelehrt sein. Folglich müsst' es auch immer

eine Art von Gelehrtenrepublik geben. Auch wird sie immerfort ihre äußere Unabhängigkeit behaupten. Denn jener sie regierende Geist lässt sich, eben weil er unsichtbar ist, in keine Fesseln schlagen. Er zertrümmert sie daher bald wieder, wenn es auch irgend einer politischen oder kirchlichen Macht gelungen sein sollte, hier oder dort den Organen, durch die er sich ausspricht — Mund und Feder — einen Kappzaum anzulegen. Wo man sich aber mit ihm befreundet und ihn gesetzlich walten lässt, da zeigt er sich auch dankbar und vergilt die Wohlthaten, die man ihm spendet, durch tausendfältige Zinsen. Die Furcht vor dem republikanischen Geiste der Gelehrtenrepublik ist daher nichts weiter als eitle Gespensterfurcht. Vergl. Gelehrsamkeit.

Repulsivkraft (von repellere, zurücktreiben oder abstoßen) ist Abstoßungskraft. S. d. W. und Materie.

Requisit (requisitum, von requirere, wiedersuchen, nachsuchen, erfodern) ist jedes Erfoderniß, als Bedingung der Erreichung eines Zwecks gedacht. So nennt man die Kenntnisse, Fertigkeiten oder Vorzüge (auch wohl Ahnen) die jemand haben muß (die man also von ihm fodert oder bei ihm nachsucht) um eine Stelle oder Pfründe zu erhalten, Requisite. — Eine Requisition hingegen ist eine Auffoderung zu irgend einer Leistung. Dieß kann bittweise geschehen, wenn eine private oder öffentliche Person die Hülfe der andern requirirt, ohne dazu besonders berechtigt zu sein; wo es dann auf die Gütigkeit der andern ankommt, ob sie der Requisition Genüge leisten will. Es kann aber auch gesetzlich geschehen, wenn im Wege des Rechts oder der öffentlichen Verwaltung nach bestimmten Vorschriften oder geschlossenen Uebereinkünften etwas requirirt wird; wo es dann Pflicht ist, Folge zu leisten. Endlich kann es auch gewaltsam geschehen, wie im Kriege, wenn der Feind Geld, Lebensmittel, Kleidungsstücke und andre Bedürfnisse im eroberten Lande requirirt; wo dann das Requirirte herbeigeschafft werden muß, wenn man nicht größeres Uebel leiden will. Nach dem Kriegsrechte ist dieses Requiriren allerdings erlaubt, ob es gleich seine Schranken hat. S. Kriegsrecht. Hierauf bezieht sich auch das sog. Requisitionssystem, nach welchem ein Heer nur die allernothwendigsten Bedürfnisse vorher anschafft und bei sich führt, in der Voraussetzung, daß man schon alles, was man weiter braucht, auf seinem Zuge finden werde, um es dann vom Feinde oder im Nothfalle auch vom Freunde zu requiriren. Bequem ist ein solches System allerdings, besonders zu schnellen Invasionen. Aber es kann auch höchst verderblich werden, nicht nur für die, von welchen auf solche Weise requirirt wird, sondern auch für die, welche so requiriren. Denn es tritt dann öfters auch großer Mangel ein — besonders wenn schon oft requirirt worden — und zuweilen giebt die

Noth selbst denen die Waffen in die Hand, von welchen man requiriren will. So hat man einen doppelten oder (mit Einrechnung des Mangels) einen dreifachen Feind zu bekämpfen und requirirt sich am Ende selbst zu Tode. (Bei den Alten heißt requisitio oft nichts anders als Erforschung, z. B. historiae antiquioris requisitio bei Gell. N. A. 18, 2.).

Res derelicta cedit primo occupanti — eine verlassene Sache fällt dem ersten Besitznehmer zu. S. Besitznahme und Verlassung.

Res de re praedicari non potest — eine Sache kann nicht von der andern ausgesagt werden — ist ein scholastisch-philosophischer Lehrsatz, welchen Abälard zuerst aufgestellt haben soll. S. d. Nam.

Reservation (von reservare, zurück- oder vorbehalten) ist die Handlung, wodurch man sich etwas vorbehält. Darum heißen auch die öffentlichen Einkünfte, welche aus gewissen dem Staate vorbehaltnen Gütern (Ländereien oder Erwerbszweigen — Forsten, Jagd, Bergbau rc.) fließen, so wie auch diese Güter selbst, Reservaten. Daß deren nicht zu viele sein dürfen, um dem Lebensverkehre und dem Wohlstande der Bürger keinen Abbruch zu thun, versteht sich von selbst. — Wegen der reservatio mentalis s. Mentalreservation.

Resignation (von resignare, eigentlich entsiegeln, dann aufheben oder aufgeben) ist Ergebung. S. d. W. unter Ergebenheit.

Resiliation s. unter realisiren.

Res nullius cedit primo occupanti — eine herrenlose Sache fällt dem ersten Besitznehmer zu. S. Besitznahme.

Resolution (von resolvere, auflösen) bedeutet eigentlich Auflösung und wird besonders in der Logik von der Auflösung eines Trugschlusses gebraucht (resolutio sophismatis, Gell. N. A. 18, 2. wofür ebendaselbst captionis sophisticae solutio steht) dann aber auch Entschließung oder Entschluß, weil durch einen festen Entschluß der Zweifel aufgelöst wird, in welchem man sich vorher befand, als man noch überlegte, was zu thun sei. Sich resolviren heißt daher soviel, als sich entschließen, und ein resoluter Mensch will eben soviel sagen, als ein entschlossener, d. h. der bald zu einem festen Entschlusse kommt. Die erste Art der Resolution ist Sache des Verstandes (s. d. W.) die zweite zugleich Sache des Willens (s. d. W.). Auch vergl. Sophistik. Wenn die einem Vertrage einverleibte Bedingung resolutiv oder resolutorisch genannt wird, so versteht man eine solche, durch deren Eintritt der Vertrag wieder aufgehoben wird; wie

wenn einem Kaufvertrage die Bedingung beigefügt ist: Woferne nicht der eine oder andre Theil in einer gewissen Zeit pönitirt. S. Reue.

Respect (von respicere, zurücksehen) bedeutet eigentlich jede Rücksicht, die man auf eine Sache oder Person nimmt; daher steht respectiv für rücksichtlich. Es bedeutet aber auch noch öfter die Achtung, die man gegen Personen hegt, so wie die Beachtung ihrer Rechte. Daher steht fremdes Recht respectiren für es unverletzt lassen. Dieser Respect ist also in der That ein schuldiger d. h. pflichtmäßiger, während man oft vom schuldigen Respecte gegen Personen spricht, die eigentlich gar keinen verdienen, ihn aber vielleicht um so mehr als Schuldigkeit fodern, je weniger Ansprüche sie darauf haben. Doch kann es auch der Fall sein, daß wenigstens die äußere Persönlichkeit (Amt und Würde) Respect gebietet, wenn auch die innere (Denkart und Gesinnung) ihn nicht verdient. Uebrigens vergl. Achtung.

Respondent (von respondere, antworten) der Antwortende heißt der Disputant, wiefern er dem Opponenten auf dessen Einwürfe antwortet. S. Disputation. Ein Responsum aber heißt nicht jede Antwort, sondern die, welche eine richterliche oder andre juridische Behörde (Facultät, Schöppenstuhl) auf vorgelegte Fragen ertheilt. Sie sind noch keine Urtel, haben aber doch oft eine entscheidende Kraft, indem sie das weitere Verfahren bestimmen.

Restauration (von restaurare, welches statt instaurare, erneuern, von neuem auf- und einrichten, gebraucht wird und wahrscheinlich mit σταυρος, der Pfahl, verwandt ist) bedeutet die Herstellung eines Gebäudes, besonders eines politischen d. h. eines Staates, welcher durch bürgerliche Unruhen zerrüttet worden. Daher folgen die Restaurationen oft auf Revolutionen, sind aber auch gewöhnlich mit Reactionen oder heftigen Gegenwirkungen verbunden und dann nichts weniger als wahrhafte (wenigstens nicht dauerhafte) Restaurationen. S. Gegenwirkung.

Restitution (von restituere, wiederherstellen) bedeutet die Herstellung der vorigen Lage oder die Einsetzung in den vorigen Stand (restitutio in integrum) überhaupt, und dann insonderheit die Herausgabe eines entzogenen Gutes an den vorigen Eigenthümer, weil dieser ebendadurch in Ansehung seines Eigenthums in den vorigen Stand wieder eingesetzt wird. Ist dieß nicht mehr möglich, so muß er entschädigt werden. S. Herstellungsrecht.

Restriction (von restringere, zusammenziehen, einschränken) ist die Einschränkung eines Begriffs oder Urtheils auf einen kleinern Umfang. Restrictiv heißt daher soviel als einschränkend, z. B. restrictive Bedingung, restrictiver Satz. S. Einschränkungssätze.

Retardation s. Acceleration.

Retorsion (von retorquere, zurückwenden) heißt bald soviel als Umkehrung eines reciproken Argumentes (s. reciprok) bald soviel als Rückgabe einer Anklage oder Beschuldigung (s. Recrimination) bald endlich auch soviel als Rückgabe derselben Beleidigung (s. Repressalien). Das Retorquiren kann also ebensowohl logisch, als juridisch und physisch sein.

Retractation (von retrahere, zurückziehn, oder zunächst von retractare, wieder behandeln) ist eigentlich die wiederholte Behandlung eines Gegenstandes, insonderheit eines wissenschaftlichen. Weil man aber dabei oft auf andre Ansichten oder Ergebnisse kommt, so nimmt man dann das früher Behauptete zurück, beschränkt oder verbessert es. Daher versteht man unter Retractationen auch solche Zurücknahmen, Beschränkungen oder Verbesserungen.

Retranssubstantiation s. Transsubstantiation.

Reuchlin (Johann — auch durch Gräcisirung jenes Namens Kapnio genannt, von καπνος, der Rauch) geb. zu Pforzheim 1455, zeichnete sich schon früh auf der Schule zu Schlettstätt durch Talent und Fleiß aus, ging 1473 als Begleiter des Markgrafen Friedrich von Baden, nachherigen Bischofs von Utrecht, nach Paris, studirte hier, außer römischer und griechischer Literatur, auch die aristotelische Philosophie, und erlernte zugleich (was damal eine große Seltenheit war) von Johann Wessel aus Gröningen die hebräische Sprache, in welcher ihm späterhin der kaiserliche Leibarzt Jakob Jehiel Loanz, ein gelehrter Jude, zu Linz weitern Unterricht gab. Von Paris ging er 1475 nach Basel, wo er nun selbst griechische und römische Literatur lehrte, auch ein lateinisches Wörterbuch und eine griechische Sprachlehre (die ersten Werke dieser Art in Deutschland) verfasste, wozu späterhin noch ein Wörterbuch und eine Grammatik der hebräischen Sprache kamen. Doch blieb er nicht in Basel, sondern führte überhaupt ein sehr unstetes Leben, indem er von Basel nach Orleans und Poitiers ging, um hier theils zu lehren theils noch die Rechte zu studiren, worauf er in Tübingen Doctor der Rechte wurde und sich nun dem juristischen Geschäftsleben widmete. Dieß führte ihn an verschiedne Höfe, auch nach Italien, wo er insonderheit zu Florenz mit Ficin und Pico von Mirandula in nähere Bekanntschaft kam und von denselben (vorzüglich von Letzterem) in das Studium der neuplatonischen und orientalischen Philosophie oder eigentlich der Kabbalistik eingeweiht wurde. Nachdem er in verschiednen wichtigen politischen Angelegenheiten Würtembergs, Badens und Deutschlands thätig gewesen, vom Kaiser Friedrich III. geadelt und zum Comes palatinus oder Pfalzgrafen und kaiserlichen Rath ernannt, auch durch einen getauften Juden, Johann Pfefferkorn, in einen

heftigen Streit mit den Theologen zu Cölln, Erfurt, Löwen, Mainz und anderwärts über die hebräische Sprache, das Judenthum und dessen Verhältniß zum Christenthume, als angeblicher Judenbeschützer, verwickelt worden war: lehrte R. noch einige Zeit zu Ingolstadt und Tübingen, und starb endlich zu Stuttgart im J. 1522. S. Reuchlin's Leben, beschrieben von Meiners im 1. B. von Dess. Lebensbeschreibungen berühmter Männer aus den Zeiten der Wiederherstellung der Wissenschaften (Zürich, 1796. 8.). Unter diesen Männern war nämlich R. einer der bedeutendsten, und eben deswegen verdiente er auch hier genannt zu werden. Zwar war R. mehr Philolog als Philosoph; allein er beförderte doch mittelbar das Studium der Philosophie gar sehr, indem er das Studium der classischen Literatur durch Beispiel und Lehre in Aufnahme brachte, der scholastischen Barbarei in der Philosophie und Theologie entgegenwirkte, und eine Menge trefflicher Schüler (unter diesen auch den mit ihm verwandten Melanchthon) bildete, welche für die Reformation thätig mitwirkten. Zu bedauern war es freilich, daß dieser sonst so helldenkende Kopf sich dem Studium der Kabbalistik mit solchem Eifer ergab, daß er dieses nichtige und schwärmerische Studium sowohl durch sein Ansehn und Beispiel als auch durch seine Schriften sehr beförderte. S. Dess. libb. III. de verbo mirifico. Basel (1494) Fol. und Libb. III de arte cabbalistica. Hagenau, 1517. auch 1530. Fol. Beide Schriften sollten eigentlich Vorläufer von größern Werken über denselben Gegenstand sein, an deren Ausarbeitung R. aber durch andre Geschäfte verhindert wurde. Man muß jedoch bedenken, daß zu jener Zeit der Ekel an der barbarischen Scholastik und an dem fortwährenden Kampfe des Realismus mit dem Nominalismus oft auch die bessern Köpfe verleitete, die Befriedigung ihrer Sehnsucht nach einer tiefern Erkenntniß in allerlei trüben Quellen zu suchen. Alchemie, Astrologie, Kabbalistik, Mystik ꝛc. waren daher zu jener Zeit Gegenstände, mit denen sich Mancher gern in der Hoffnung beschäftigte, etwas Neues und Besseres auszumitteln.

Reue (poenitentia) ist das schmerzhafte Gefühl, welches in uns entsteht, wenn wir nach vollbrachter That uns der Unstatthaftigkeit derselben bewusst werden. Ist diese Unstatthaftigkeit bloße Unzweckmäßigkeit, so haben wir uns eigentlich weiter keine Vorwürfe zu machen. Wir haben dann nur unklug gehandelt, unsern Zweck verfehlt; und das kann in manchen Fällen wohl sehr schmerzhaft sein. Wenn aber das Gewissen dabei ruhig bleibt, so ist der Schade, der daraus entspringt, wohl zu ertragen, weil zu ersetzen. In diesem Sinne nehmen die Juristen das W. Reue, wenn sie von einem Reuvertrage oder Reukaufe sprechen; denn da behalten die Contrahenten das Recht, ihren Vertrag oder Kauf

wieder aufzuheben, wenn sie innerhalb einer gewissen Zeit dessen Abschluß bereuen, weil er dem einen oder andern Theile, vielleicht auch beiden, später unvortheilhaft erscheint. Daher sprechen auch wohl die Juristen, etwas seltsam, von einem Rechte zu bereuen (jus poenitendi) wobei sie aber nicht an das Bereuen selbst, sondern an die Folge desselben, das Aufheben des Vertrags denken. Darum heißt auch der Reuvertrag, der als Nebenvertrag zu einem Hauptvertrage hinzukommt, nicht pactum poenitentiae, sondern pactum displicentiae, weil die Reue hier im Grunde nur ein späteres Misfallen an der Sache ist. — Ganz anders aber ist die Beziehung, in welcher die Moralisten das W. Reue nehmen. Sie denken nämlich an eine moralische Unstatthaftigkeit der Handlung, die man bereut, folglich an eine wirkliche Unsittlichkeit derselben, so daß uns das Gewissen Vorwürfe macht, weil wir entweder etwas Gutes unterlassen oder gar etwas Böses gethan haben. Hier kann die Reue stattfinden, wenn auch sonst nicht der geringste Schade für uns aus der Handlung entsprungen ist, ja selbst dann, wenn wir einen bedeutenden Vortheil dadurch erlangt haben. Es wird also in diesem Falle die Handlung an und für sich als etwas Unstatthaftes (was nicht hätte stattfinden sollen und, wenn man einen guten Willen gehabt hätte, auch nicht würde stattgefunden haben) ebendarum aber als etwas Verschuldetes und schlechthin Verwerfliches betrachtet. Diese Reue kann höchst peinlich oder quaalvoll sein. Der Mensch greift daher alsdann gern nach allerlei äußern Mitteln, um sich eines so schmerzhaften Gefühls zu entledigen: Zerstreuungen, Bußübungen, Kasteiungen, Gebete ꝛc. Das erste Mittel ist das gefährlichste, weil es den Menschen gewöhnlich noch tiefer ins sittliche Verderben stürzt. Die übrigen helfen aber auch nichts, wenn keine Besserung damit verknüpft ist. Doch kann man die Reue schon als Anfang oder Antrieb dazu betrachten. Denn wer nicht bereut, kann sich auch nicht bessern. S. Besserung und Buße.

Reuig heißt der Mensch, wiefern er seine Sünden d. h. seine unsittlichen Handlungen bereut. Das Wort wird daher stets im moralischen Sinne genommen. S. den vor. Art.

Reukauf s. Reue.

Reusch (Joh. Pet.) geb. 1691 zu Almersbach und gest. 1754 als Prof. der Philos. und Theol. zu Jena. Er gehört zu den bessern Wolfianern, indem er in manchen Puncten seiner eignen Ueberzeugung folgte. So verwarf er die prästabilirte Harmonie als eine grundlose Hypothese, durch welche auch das Dasein einer Körperwelt zweifelhaft gemacht werde. Seine philosophischen Schriften sind: Via ad perfectiones intellectus compendiaria. Eisenach, 1728. 8. — Systema logicum. Jena, 1734. 8. —

Systema metaphysicum antiquiorum atque recentiorum. Jena, 1735. 8. — Seine theologischen Schriften gehören nicht hieher.

Neuvertrag s. Reue.

Revelation (von **revelare**, einen Vorhang [**velum**] zurückziehn, enthüllen, offenbaren) bedeutet eigentlich die Enthüllung des Verborgnen, dann die Bekanntmachung des Unbekannten, endlich eben das, was wir Offenbarung nennen. S. d. W. **Religio revelata** heißt daher die positive Religion, wieferne sie als geoffenbart betrachtet wird. Vergl. auch Religion.

Revolution (von **revolvere**, zurück- oder umwälzen) bedeutet zuerst jede Umwälzung eines Körpers, z. B. des Mondes um die Erde, der Erde um die Sonne — wogegen man unter Rotation (von **rota**, das Rad) die Achsendrehung desselben versteht — nachher insonderheit die Umwälzung eines Staatskörpers, welche bestimmter eine politische Revolution heißt. Eine solche findet aber nicht statt, wenn ein Staat in Ansehung seiner Verfassung oder Verwaltung allmählich verbessert wird — dieß heißt vielmehr eine bloße Reform (s. Reformation) — sondern wenn ein Staat auf eine bald mehr bald minder gewaltsame Weise so verändert wird, daß eine plötzliche Umkehrung der bisher bestandnen bürgerlichen Ordnung stattfindet. Man nennt sie daher auch im Deutschen kurzweg eine Staatsumwälzung. Daß nun eine solche ebensowohl ungerecht als unklug sei, sie mag von oben herab (vom Regenten) oder von unten herauf (vom Volke) kommen, leidet keinen Zweifel. Denn es entspringt daraus immer eine bald größere bald geringere Verletzung von Rechten und eine bald längere bald kürzere Anarchie, auch wohl Bürgerkrieg. Es hilft aber leider nichts, wenn man diese Ungerechtigkeit und Unklugheit noch so lebhaft darstellt. Denn wenn die vorläufigen Bedingungen einer Revolution gegeben sind, so bricht sie eben so nothwendig hervor, als ein Erdbeben oder ein andres Ungewitter. Es existirt auch vielleicht kein Staat in der Welt, der nicht irgend einmal eine Revolution erfahren hätte. Manche haben sogar mehre erfahren. Die Aufgabe der Staatskunst besteht also darin, den Revolutionen vorzubeugen d. h. zu verhüten, daß nicht jene vorläufigen Bedingungen eintreten. Denn wenn diese einmal eingetreten sind, so ist alle Mühe und Arbeit umsonst. Das einzige (gleichsam souveräne oder universale) Mittel, den Revolutionen vorzubeugen, sind jene Reformen. Dadurch wird nämlich verhütet, daß entweder niemanden die Lust zum Revolutioniren anwandelt, oder, wenn es ja einen solchen Revolutionsfreund gäbe, dieser keine Unterstützung seiner Bestrebungen im Volke findet. Denn es bleibt ewig wahr, was ein ungenannter französischer Schriftsteller (eingedenk des alten Denkspruchs: **Id est firmissi-**

mum imperium, quo et obedientes gaudent) mit Rücksicht auf die neuern Revolutionen sagt: „Ce n'est point par l'envie „d'attaquer que le peuple se révolte, mais par l'impatience „de souffrir.“ Und eben so wahr ist, was Hr. von Pradt in seiner Schrift de la révolution actuelle en Espagne S. 42. sagt: „Quand une nation se trouve dans cette extrémité, „qu'elle est placée entre l'insurrection et la mort, le choix „ne peut jamais être douteux.“ Daher kann die Geschichte kein einziges Beispiel von einem Volke aufweisen, welches sich gegen eine weise und gute Regierung empört und dadurch eine Revolution herbeigeführt hätte. Die Regierungen waren immer selbst Schuld daran, obgleich nicht immer allein. Oft waren auch der Adel oder die Geistlichkeit oder beide zugleich daran Schuld, indem sie die Regierung an sich rissen oder doch dieselbe zu falschen und drückenden Maßregeln verleiteten. Daher sagt auch Locke ganz richtig: „Eine Regierung, die Gerechtigkeit übt und sich zu „mäßigen weiß, bleibt überall ruhig und unangefochten. Wo man „aber Menschen in den Staub treten will, da gährt es in ihnen, „und sie empören sich d. h. sie richten das Haupt empor, um „abzuwerfen das lästige Joch." (S. Locke's Brief an Limborch, ins Deut. übersetzt unter dem Titel: Ueber Glaubens- und Gewissensfreiheit. Braunschw. 1827. 8.). Hienach ist die Frage wegen des angeblichen Rechts zu revolutioniren ganz überflüssig. Will man indessen etwas darüber lesen, so vergl. man Heydenreich's Versuch über die Heiligkeit des Staats und die Moralität der Revolutionen. Lpz. 1794. 8. und Erhard's Schrift über das Recht des Volks zu einer Revolution. Jena u. Lpz. 1795. 8. Es könnte aber auch wohl noch eine Schrift über das Recht des Regenten zu einer Revolution geschrieben werden. Denn es ist dieses Recht nicht minder zweifelhaft als jenes. — Manche Moralisten unterscheiden auch in Ansehung der sittlichen Besserung die innere Revolution der Gesinnung (den Durchbruch oder die Herzensbesserung) von der äußern Reform der Sitten (der Lebensbesserung). Jenes wäre also eine moralische Revolution, gegen die nicht das Mindeste einzuwenden. S. Besserung und Durchbruch. — In der Philosophie hat es auch zuweilen Revolutionen gegeben — wie die durch Kant bewirkte — woraus dann oft auch andre wissenschaftliche Revolutionen entstehen, aber nie politische, weil diese einen ganz andern Grund haben. Denn daß eine bloße Lehre oder Doctrin einen Staat umwälzen könnte, ist eine so ungereimte Behauptung, daß sie keiner Widerlegung bedarf. Die Lehre kann äußerlich nur Reformen herbeiführen.

Revolutionar oder (nach franz. Sprechart) Revolutio-

när heißt derjenige, welcher einen großen Hang zu Staatsumwälzungen hat, also gleichsam revolutionssüchtig ist. Es mag wohl hin und wieder solche verdrehte Köpfe geben; sie sind aber nicht zu fürchten, wenn man auf die im vor. Art. angegebne Art den Revolutionen vorbeugt. Doch ist man mit jenem Namen, wie mit dem eines Ketzers, oft viel zu freigebig gewesen. Wer Vorschläge zu Verbesserungen im Staate macht, ist nicht revolutionar; denn er will ja eben dadurch jede Revolution verhüten.

Rex eris, si recte facies — König wirst du sein, wenn du recht thust — ist ein so alter Spruch, daß ihn sogar die römischen Gassenbuben bei ihren Spielen im Munde führten, wie man aus Horaz (ep. I, 1, 59) sieht. Die Stoiker stellten aber auch denselben als einen praktischen Grundsatz auf, indem sie sagten: Nur der Weise (der eben recht thut) ist ein König. Man hat diesen Satz fälschlich ein stoisches Paradoxon genannt. Denn er ist ganz richtig. Darum verlangte auch Plato (im 5. und 6. Buche seiner Republik, vergl. mit seinem 7. Briefe) daß entweder die Könige wahre Philosophen (Weise) oder diese, Könige sein sollten. In einer Sammlung altspanischer oder westgothischer Gesetze von den Jahren 687 bis 701 (auf Befehl des Königs Egiza von der 16. Kirchenversammlung zu Toledo durchgesehn und geordnet, und späterhin unter dem Titel Forum judicum gedruckt) wird jener Satz sogar auf folgende Weise umgekehrt: **Rex eris, si recta facis; si autem non facis, non eris.** (**For. judd. tit. I. de electione principum, §. 1.**). Für manche Ohren ist das allerdings eine harte Lehre; aber sie ist doch wahr.

Rex non moritur — der König stirbt nicht — ist das Princip der Erbmonarchie, nach welchem die königliche Würde als etwas Unsterbliches angesehen wird, indem nach dem Tode des Individuums, welches bisher mit dieser Würde bekleidet war, sogleich ein andres an dessen Stelle tritt, auf welches dieselbe Würde ununterbrochen oder stetig übergeht. Es gilt aber doch jenes Princip nur so lange, als noch ein successionsfähiges Glied der in einem Staate erblich regierenden Familie vorhanden ist. Stirbt also ein Erbregent, ohne einen legitimen Erben seiner Würde zu hinterlassen, so ist die regierende Familie erloschen und also auch der Regent mitsammt seiner Würde wirklich gestorben. Es muß dann ein neuer Regent gewählt werden, wobei es den Wählenden frei steht, ob sie wieder eine Familie zum erblichen Regierungsrechte berufen oder künftig immer wieder den neuen Regenten wählen wollen. Auf Wahlstaaten würde daher jener Grundsatz nur dann anwendbar sein, wenn der Nachfolger eines Wahlregenten allemal schon voraus gesetzlich bestimmt würde. So wird im nordamerikanischen Freistaate, wo der Präsident nur auf vier Jahre

gewählt wird, schon im dritten Jahre die Wahl des künftigen Präsidenten vollzogen und zugleich mit ihm ein Vicepräsident erwählt, der an dessen Stelle tritt, wenn er früher abgehn sollte. Hier heißt es also auch: **Rex non moritur.** Denn der Präsident ist eben der König (**rex = regens**) wenn er gleich nicht diesen Titel führt. S. Staatsoberhaupt.

Rhabanus Maurus geb. zu Mainz 776, erst Lehrer zu Fulda, dann Erzbischof zu Mainz, wo er auch 856 starb, hat sich bloß dadurch für die Geschichte der Philosophie bemerklich gemacht, daß er als Schüler Alcuin's die von demselben in die gelehrten Schulen seiner Zeit eingeführte Dialektik in Deutschland verbreitete und so die deutsche Scholastik mit begründen half. Vergl. Alcuin und die Abh. von Schwarz: **De Rhabano Mauro, primo Germaniae praeceptore.** Heidelb. 1811. 4.

Rhabdomantik (von *ῥαβδος*, Stab oder Ruthe, und *μαντικη*, Wahrsagerkunst) ist eine besondre Art der Divination (s. d. W.) nämlich mittels der sog. Wünschel- oder Jakobsruthe (**virgula divina s. mercurialis, baguette divinatoire, bâton fourché**). Es ist aber dabei nicht sowohl auf die Erforschung der Zukunft, als vielmehr auf Entdeckung des Wassers, der Metalle, verborgner oder entwendeter Schätze, sogar flüchtiger Verbrecher, verrückter Gränzen u. d. g. abgesehn. So lange jedoch der Zusammenhang dieser Dinge mit den Bewegungen jener Ruthe nicht naturgesetzlich nachgewiesen ist, muß man die Sache für Betrug oder Aberglauben erklären. Wer mehr davon wissen will, s. Einiges zur Geschichte der Wünschelruthe von Gilbert in Dess. Annalen der Physik (1807. St. 10. S. 158 ff.) entlehnt aus des Frhrn. v. Aretin Beiträgen zur Literargesch. der Wünschelruthe. München, 1807. 4. — Mit der Rhabbologie als einer Rechenkunst mit Stäben (indem *λογος* auch Rechnung bedeutet) ist die Rhabdomantik nicht zu verwechseln.

Rhapsodisch s. aphoristisch.

Rhazes oder Rhazis (**Razaeus** — auch Rasis, Razis, Rasi und Razi — vollständig: Muhammed Ben Zacharia Abubeker Alrasi, wozu Manche noch den Beinamen Elchatib, der Redner, setzen) ein arabischer Philosoph des 9. und 10. Jh. gebürtig aus der Stadt Rai oder Rei, welche sonst auch Rages oder Rogá genannt wurde und in Persien oder Medien liegt, so daß dieser Mann der Geburt nach vielmehr ein Perser oder Meder ist, ob er gleich gewöhnlich zu den arabischen Philosophen gezählt wird. Er besaß, außer der Philosophie, auch in der Mathematik, Medicin und (muhammedanischen) Jurisprudenz bedeutende Kenntnisse, soll aber in Bagdad verketzert und verfolgt, dann nach Mauretanien und Spanien gegangen, und nach mancherlei

abwechselnden Schicksalen als ein armer blinder Mann im J. 922 oder 932 gestorben sein. (Hamberger in s. Zuverläss. Nachrichten III. S. 714 ff. giebt auch Nachricht von ihm, lässt ihn aber erst 1010 sterben). Vermuthlich bestimmte ihn dieß zu einer so trübseligen Ansicht vom menschlichen Leben, daß er in einem theosophischen Werke behauptete, die Summe des Uebels in der Welt sei größer als die Summe des Guten, indem die Leiden, welche der Mensch in Zeiten des Unglücks zu ertragen habe, bei weitem die Annehmlichkeiten überwögen, die ihm in Zeiten des Glücks zu Theil würden. Als Arzt galt er schon in seinem 40. Lebensjahre für den geschicktesten Mann seines Zeitalters. Als Philosoph ward er aber beschuldigt, daß er ein Pyrrhonist oder Skeptiker geworden, weil er den Aristoteles nicht richtig verstanden habe. In Casiri biblioth. arabico-hisp. T. I. p. 262 ss. findet sich ein langes Verzeichniß von seinen philosophischen (logischen, metaphysischen, psychologischen, theologischen ꝛc.) mathematischen (auch astronomischen und astrologischen) medicinischen (auch chemischen und alchemistischen) und andern Schriften. Unter den ersteren befinden sich auch Commentare zu Schriften von Plato, Aristoteles (und zwar in Bezug auf diesen die meisten) Plutarch, Porphyr und Proclus, so daß dieser Schriftsteller zu den größten Polygraphen alter und neuer Zeit gehört. Seine Gegner warfen ihm aber vor, daß er weder ein guter Chemist gewesen, weil er arm geblieben, noch ein guter Arzt, weil er blind geworden, noch ein guter Astronom, weil er sein Unglück nicht vorhergesehen. So urtheilt der große Haufe über die, welche Kraft und Zeit dem Dienste der Menschheit weihten. — Eine gedruckte philosophische Schrift desselben ist mir nicht bekannt. In der königlichen Bibliothek zu Paris findet sich ein handschriftliches Werk (Nr. 890.) welches den Titel führt: Ekhtiarat alnadschumiah, und von Einigen dem Fachreddin, von Andern aber diesem Rhazes beigelegt wird. Der Inhalt ist mir aber auch nicht bekannt.

Rheontes (*οἱ ῥέοντες*, von *ῥέειν* oder *ῥεῖν*, fließen) die Fließenden — ein spöttischer Beinahme der Anhänger Heraklit's. S. d. Nam.

Rhetorik (von *ῥήτωρ*, der Redner oder Lehrer der Beredtsamkeit) ist nicht sowohl die Beredtsamkeit oder Redekunst selbst, als vielmehr die Theorie derselben oder die Anweisung dazu, wie Poetik die Theorie der Poesie. S. Beredtsamkeit und Redekunst. Das Adjectiv rhetorisch wird bald im guten Sinne für rednerisch überhaupt, bald im schlechtern für allzurednerisch oder überladen mit rednerischem Schmucke gebraucht. So auch die Ausdrücke rhetorisiren und Rhetorication. Eine rhetorische Philosophie, wenn die Philosophie nicht bloß popular, sondern

echt wissenschaftlich sein soll, ist eben so unstatthaft, als eine poetische Philosophie. Die Wissenschaft soll sich nicht herausputzen, als buhlte sie um den Beifall der Welt. Ihr Schmuck muß einfach und würdig sein (ornatus simplex et sanctus).

Rhythmik ist die Theorie des Rhythmus (ῥυθμος, ursprünglich eine drehende oder kreisförmige Bewegung) dieser aber das Zeitmaß in der Bewegung, um dieselbe regelmäßig und wohlgefällig zu machen. Denn eine regellose Bewegung kann nicht mit Wohlgefallen aufgefasst werden. Es muß also in derselben ein durch gewisse mehrmal wiederholbare Zeitabtheilungen abgemessener Fortschritt stattfinden, wenn sie gefallen soll; und eben dieses Verhältniß stetig auf einander folgender Zeitabtheilungen zu einander rücksichtlich ihrer Größe, vermöge dessen sie sich auch zählen und in ein Ganzes zusammenfassen lassen, heißt der Rhythmus, die so abgemessene Bewegung aber rhythmisch. Eine solche Bewegung kann entweder still sein, so daß sie bloß das Auge wahrnimmt, oder laut, so daß sie das Ohr wahrnimmt, oder Beides zugleich, so daß sie Aug' und Ohr gemeinschaftlich wahrnehmen. Der Rhythmus kommt daher sowohl in den mimischen als in den tonischen Künsten vor; und es beruht darauf alles, was man Accent, Tact, Metrum, Numerus und Prosodie nennt. — Das Wort Eurhythmie (von ευ, wohl, und ῥυθμος) wird vorzüglich zur Bezeichnung wohlgefälliger oder schöner Verhältnisse (selbst in Werken der Bildnerkunst, Baukunst ꝛc.) gebraucht. Das Gegentheil wäre Kakorhythmie (von κακος, schlecht, bös).

Ribbov s. Riebov.

Ricci (Paulus Riccius) ein kabbalistischer Philosoph des 15. Jh., Verfasser einer Isagoge in Cabbalistarum eruditionem und eines Werks de coelesti agricultura, welches gleichfalls kabbalistischen Inhalts ist. S. Kabbalistik. Er war ein geborner Jude, trat aber zum Christenthum über, lehrte eine Zeit lang zu Pavia und war auch Leibarzt des Kaisers Maximilian I. — Mit dem weit später lebenden Scipio de Ricci, Bischof von Pistoja und Prato, dessen sich der Kaiser Leopold II., als er noch Großherzog von Toscana war, zu seinen kirchlichen Reformen bediente, und dessen Leben und Memoiren Hr. v. Potter (a. d. Franz. ins Deut. übers. Stuttg. 1826. 4 Bde. 8.) herausgegeben hat, ist jener R. nicht zu verwechseln.

Richard von Middleton (Ricardus de media villa) ein brittischer Scholastiker des 13. Jh. (starb um 1300) Zeitgenosse des Thomas von Aquino, dem er an Ruhm beinahe gleichkam, wie schon die ihm von seinen Verehrern beigelegten Ehrennamen Doctor solidus, D. fundatissimus, D. copiosus, beweisen.

Er gehörte zum Orden der Minoriten, studirte zuerst in Oxford Philosophie, Theologie und Jurisprudenz, nachher in Paris, kehrte aber nach Oxford zurück und lehrte hier mit ungemeinem Beifalle. Sein Hauptwerk ist ein Commentar zu **Petri Lomb. magister sententiarum**, der auch 1509 zu Venedig gedruckt worden. In demselben suchte R. zu beweisen, daß Gott unter keinem Gattungsbegriffe der Dinge stehe, weil er die absolute Wirklichkeit, das absolut Einfache, folglich ein Ens sui generis sei; daß Schöpfung und Erhaltung in Bezug auf Gott wesentlich einerlei, in Bezug auf die Geschöpfe aber verschieden seien, weil bei diesen Hervorbringung des Daseins und Fortdauer des schon hervorgebrachten Daseins aus einander falle; daß die Welt nicht ewig sei, weil die Welt als ein Geschöpf Gottes nicht einerlei Dasein (nämlich ein ewiges) mit ihrem Schöpfer haben könne u. s. w. S. Deff. Commentar zum Mag. sentt. I. dist. 8. quaest. 4. n. 2. — II. dist. 1. quaest. 2. n. 1. quaest. 3. n. 4. — Auch vergl. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. 4. S. 552 ff.

Richard von St. Victor (Ricardus de St. Victore) ein berühmter Mystiker des 12. Jh. (starb 1173) von Geburt ein Schotte, aber größtentheils zu Paris lebend, erst als Chorherr, dann als Prior des Klosters St. Victor, von welchem er seinen Zunamen erhielt. Hier empfing er auch seine Bildung durch Hugo von St. Victor. S. d. Nam. Er nahm 6 Stufen an, 4 natürliche und 2 übernatürliche, wodurch der Mensch zur Erkenntniß und endlich zur unmittelbaren Anschauung Gottes gelange. Auf der 1. Stufe werden Sinn und Einbildungskraft durch die Größe, Mannigfaltigkeit und Schönheit der Dinge so gerührt, daß wir in Staunen und Bewunderung gerathen und schon die Macht, Weisheit und Güte des Schöpfers ahnen oder empfinden, ohne irgend einen Schluß in dieser Hinsicht zu machen. Auf der 2. Stufe vereinigt sich mit der Thätigkeit der Einbildungskraft die Reflexion der Vernunft (des Verstandes), indem wir über die Zweckmäßigkeit der Dinge nachdenken. Auf der 3. Stufe erhebt sich die Vernunft mit Hülfe der Einbildungskraft zum Uebersinnlichen, so daß sie den Stoff dazu noch vom Sinnlichen entlehnt. Auf der 4. Stufe ist die Vernunft allein thätig, so daß sie von allen sinnlichen Dingen und Bildern der Phantasie abstrahirt, und durch eigne Kraft das Unsichtbare und Himmlische (die Geisterwelt) zu erforschen sucht. Weiter kann es aber die Philosophie mit ihrer Speculation nicht bringen. Auf der 5. Stufe beginnt daher die Offenbarung, indem diese uns Dinge lehrt, welche die Vernunft allein nicht erkennen kann, ob sie gleich ihr nicht entgegen sind, z. B. die göttlichen Eigenschaften. Auf der 6. Stufe

endlich wird der menschliche Geist so vom göttlichen Lichte überstrahlt, daß er das göttliche Wesen gleichsam durchschaut, indem ihm sogar Dinge offenbart werden, die gegen die Vernunft sind, wie das Geheimniß der heiligen Dreieinigkeit, vermöge dessen drei Personen sich durch gewisse eigenthümliche Eigenschaften und Werke von einander unterscheiden und doch wesentlich Eins sein sollen. Man muß dieß aber dennoch mit gläubiger Ehrfurcht annehmen. — Es ist übrigens zu bemerken, daß R. in der Bildung dieser (freilich nur willkürlich oder precario angenommenen) Stufenleiter nicht Original war, sondern an einem weit minder berühmten Mystiker, Honorius von Autun, der eine Scala coeli schrieb und bereits im Anfange des 12. Jh. starb, einen Vorgänger hatte. S. Honorii Augustodunensis scala coeli in Pezii thes. anecdot. noviss. T. II. P. I. col. 157 sq. und Richardi de St. V. Opera (Paris, 1518. früher Venet. 1506. 8.) T. I. fol. 57. — Auch vergl. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. 4. S. 315 ff. und Hamberger's Nachrichten von den vornehmsten Schriftstellern. B. 4. S. 243.

Richten (von recht = gerade, wie das lat. rectum, also stammverwandt mit regere) heißt ursprünglich gerade machen; wie man von dem, welcher eine Menge von Menschen oder andern Dingen in gerader Linie aufstellt, sagt, er richte sie oder gebe ihnen Richtung. Daher nennt man auch die drei Dimensionen des Raums, Länge, Breite und Höhe oder Tiefe, Richtungen desselben, weil der Raum nach ihnen in gerader Linie ausgemessen wird. Das W. richten hat aber noch eine andre Bedeutung, in welcher Richter und Gericht von ihm abgeleitet sind. Da bedeutet es nämlich Recht sprechen oder über das Recht urtheilen, weil dadurch das Unrecht abgewendet, mithin gleichsam etwas Ungerades gerade gemacht wird. Darum verlangt man eben, daß der Richter oder das Gericht unparteiisch sein oder keine Person ansehn solle, weil sonst das Recht in Unrecht verkehrt würde. Auch das Nachrichten hat davon seinen Namen; denn der Nachrichter ist gleichsam der zweite oder nachfolgende Richter, indem er das Urtheil des ersten als seines Vorrichters vollzieht. Daß man das Nachrichten auch ein Hinrichten nennt, kommt wohl daher, daß dadurch der Urheber des Unrechts aus der Mitte der Lebendigen hinweggeschafft wird. Vergl. Gericht und Hinrichtung.

Richter = ein Richtender. S. den vor. Art.

Richter (Geo. Frdr.) s. Ribiger.

Richter (Heinr. Ferd.) geb. 1800 zu Weißagk bei Luckau in der Niederlausitz, habilitirte sich 1822 als Mag. legens bei der Univers. zu Leipzig, ward in dems. Jahre Lehrer an der Thomasschule daselbst und 1825 außerord. Prof. der Philosophie. Er

philosophirt im Geiste Jacobi's und hat folgende Schriften herausgegeben: Diss. de facultate sentiendi. Lpz. 1822. 8. — De ideis Platonis. Lpz. 1827. 8. — Anrede bei Eröffnung von Vorlesungen über Metaphysik gehalten, nebst einer einleitenden Abh. über den Zweck und die Quellen der Metaphysik. Lpz. 1823. 8. — Ueber das Gefühlsvermögen, eine Prüfung der Schrift des Prof. Krug über denselben Gegenstand; nebst eignen Abhandlungen aus dem Gebiete der Fundamentalphilos. Lpz. 1824. 8. (Vergl. Gefühl). — Ueber den Gegenstand und Umfang der Logik. Lpz. 1826. 8. — Ueber das Verhältniß der Philosophie zum Christenthume. Eine Vorlesung ꝛc. als Votum über Rationalismus und Supranaturalismus. Lpz. 1827. 8. — Vorläufige Replik an Vigilantius Rationalis ꝛc. Lpz. 1827. 8. Bezieht sich auf die Schrift: Rationalismus und Supernaturalismus in ihrer Beziehung zum Christenthume und zur protestantischen Kirche, von Vigilantius Rationalis. (Lpz. 1827. 8.) worin die vorhergehende Schrift über das Verh. der Philos. zum Christ. kritisirt war. Es ist aber damit zu vergleichen die Duplik von Vig. Rat. oder (wie er sich nun mit seinem wirklichen Namen genannt hat) Karl Frdr. Wilh. Clemen unter dem Titel: Philosophische Duplik gegen R.'s vorläufige Replik ꝛc. Lpz. 1828. 8. — Auch hat derselbe C. F. Werner's Schrift über die Productionskraft der Erde (Ausg. 3.) vermehrt und berichtigt herausgegeben. Lpz. 1826. 8.

Richter (Johann Paul Friedrich — gewöhnlich Jean Paul genannt) geb. 1763 zu Wunsiedel, studirte, nachdem er auf dem Gymnasium zu Hof eine Zeit lang verweilt hatte, seit 1780 Philosophie und Theologie zu Leipzig, gab aber diese ernsteren Studien bald wieder auf, um seinem Genius zu leben, privatisirte nach und nach an verschiednen Orten (zu Schwarzenbach, Hof, Leipzig, Weimar, Berlin, Meinungen, Coburg ꝛc.) und ließ sich endlich zu Baireuth nieder, mit dem Titel eines hildburghausischen Legationsraths (1817 auch mit dem eines Doctors der Philosophie) und mit einer jährlichen Pension anfangs vom Fürsten Primas und Großherzoge von Frankfurt (Dalberg) nachher vom Könige von Baiern (Maximilian) ausgestattet. Ebendaselbst starb er auch im J. 1825. Was dieser ausgezeichnete Geist als humoristischer und romantischer Schriftsteller geleistet, gehört nicht hieher. Da er aber zuweilen auch Streifereien ins Gebiet der Philosophie (besonders Religionsphilosophie, Aesthetik und Pädagogik) machte, so sind hier bloß diejenigen Schriften von ihm anzuzeigen, welche ein philosophisches Gepräge haben, wenn auch die Wissenschaft dadurch nicht sehr gefördert worden, indem bei diesem Genius Witz und Einbildungskraft immer die vorwaltenden Agen-

tien waren. Dahin gehören: Das Kampanerthal, oder über die Unsterblichkeit der Seele. Erfurt, 1797. 8. womit zu vergleichen der früher von ihm unter dem Namen Hasus herausgegebne Aufsatz: Was der Tod ist; im deut. Mus. 1788. Dec. und ein andrer Aufsatz: Die Vernichtung, eine Vision; in Becker's Erholungen. B. 2. 1796. — Der Traum und die Wahrheit. Baireuth, 1797. 8. — Palingenesien. Lpz. u. Gera, 1798. 2 Bdchen. 8. — Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana (Anhang zum ersten komischen Anhang des Titan). Erfurt, 1800. 8. — Ueber die Wüste und das gelobte Land des Menschengeschlechts. Kreuznach, 1800. 8. — Vorschule der Aesthetik; nebst einigen Vorlesungen in Leipzig über die Parteien der Zeit. In 3 Abtheill. Hamb. 1804. 8. A. 2. Tübingen, 1813. 8. — Freiheitsbüchlein rc. und Abh. über Pressfreiheit. Tübingen, 1805. 8. — Levana oder Erziehungslehre. Braunschw. 1807. 2 Bdchen. 8. A. 2. Stuttg. u. Tüb. 1813. 3 Bdchen. 8. — Ergänzungsblatt zur Levana. Braunschw. 1807. 8. A. 2. Stuttg. u. Tüb. 1817. 8. — Seine letzte, aber nicht vollendete und erst nach seinem Tode herausgekommene Schrift ist: Selina oder über die Unsterblichkeit. Stuttg. 1827. 8. — Seine kleinen Schriften (Jena, 1804. 8. N. A. Lpz. 1808. 2 Bde. 8.) enthalten auch manches Philosophische; desgleichen die von einem Andern herausgegebne Schrift: J. P.'s Geist oder Chrestomathie der vorzüglichsten, kräftigsten und glänzendsten Stellen aus seinen sämmtlichen Schriften (von welchen jetzt eine vollständige Sammlung besorgt wird). Weim. u. Lpz. 1801. 8. Bis zum J. 1818 erschienen davon mehre Fortsetzungen und neue Auflagen, so daß das Ganze jetzt aus 4 Bänden besteht. — Sein Leben hat er selbst beschrieben in der nach seinem Tode herausgekommenen Schrift: Wahrheit aus J. P.'s Leben. Erstes Bändchen, womit als Ergänzung zu verbinden: J. P. F. R. in seinen letzten Tagen und im Tode, von Rich. Otto Spazier. Beide zu Bresl. 1826. 8. — Auch vergl. J. P. F. R.'s Leben nebst Charakteristik seiner Werke, von Heinr. Döring. Gotha, 1826. 12.

Richtig und Richtigkeit s. correct.

Richtmaß und Richtschnur s. Norm und Regel.

Richtung s. richten.

Ridiger oder Rüdiger (Andreas) geb. 1673 zu Rochlitz, empfing wegen seiner Armuth erst mit dem 14. Jahre von einem Verwandten Unterricht in den gelehrten Sprachen, setzte diese Studien auf dem Gymnasium zu Gera fort, und studirte dann zu Halle Philosophie und Theologie. Hier fand er besonders an Thomasius, dessen Kinder er unterrichtete, einen Gönner. Nachdem er Krankheit wegen Halle verlassen und sich wieder einige Zeit

in Gera aufgehalten hatte, ging er nach Jena, um sein theologisches Studium fortzusetzen. Da ihm aber der Privatunterricht, durch welchen er seinen Unterhalt zu gewinnen suchte, kein hinlängliches Auskommen gewährte, so begab er sich 1697 nach Leipzig. Hier nahmen seine Studien eine andre Richtung. Die Theologie gab er gänzlich auf, weil die in Halle gebildeten Theologen zu jener Zeit so verdächtig in Sachsen waren, daß R. auf keine Anstellung hoffen durfte. Er wandte sich also zur Jurisprudenz, und da ihm diese nicht behagte, zur Medicin, in welcher er auch 1703 zu Halle die Doctorwürde erwarb. Dabei setzte er jedoch das Studium der Philosophie immer fort. Auch waren seine ersten Schriften philosophischen Inhalts, z. B. **de usu et abusu terminorum — de virtutibus intellectualibus integritati suae restitutis — de eo, quod omnes ideae oriantur a sensione — de novis ratiocinandi adminiculis etc.** Wiewohl nun diese Schriften sowohl als seine philosophischen Vorlesungen vielen Beifall fanden, so fehlte es ihm doch auch nicht an Neidern und Gegnern. Ueberdieß verlor er durch Diebstahl den größten Theil des kleinen Vermögens, das er sich gesammelt hatte, fiel in eine anhaltende Krankheit, und sahe sich auch durch den Einfall der Schweden in Sachsen genöthigt, wieder auf einige Zeit von Leipzig nach Halle zu gehn. Doch kehrte er, nachdem sich die Lage der Sachen etwas günstiger gestaltet hatte, wieder nach Leipzig zurück, und fand nun hier, indem er theils philosophische Vorlesungen hielt, theils als Arzt prakticirte, ein besseres Geschick. Der Churfürst von Sachsen ernannte ihn zum Rath und Leibarzt, und zwei seiner dankbaren Schüler, deren Namen mir aber nicht bekannt sind, beschenkten ihn jeder mit 2000 Thalern — ein in seiner Art vielleicht einziges Beispiel. Zunehmende Kränklichkeit nöthigte ihn jedoch, zuerst seine Praxis, dann auch seine Vorlesungen aufzugeben und sich auf Schriftstellerei zu beschränken, bis er endlich im J. 1731 das Zeitliche segnete. Seine Hauptschriften sind: **De sensu veri et falsi libb. IV.** Halle, 1709. 8. A. 2. Lpz. 1722. 4. — **Philosophia synthetica.** Halle, 1707. A. 2. unter dem Titel: **Institutiones eruditionis. 1711.** 8. A. 3. 1717. — **Physica divina, recta via eademque inter superstitionem et atheismum media, ad utramque hominis felicitatem, naturalem atque moralem, tendens.** Frkft. a. M. 1716. 4. — Anweisung zur Zufriedenheit des Gemüths. Lpz. 1721. 8. — **Philosophia pragmatica, methodo apodictica et quoad ejus licuit mathematica conscripta.** Lpz. 1723. 8. — Wiewohl sich nun R. in allen diesen Schriften als einen eben so scharfsinnigen als gelehrten Denker zeigte, so wechselte er doch oft in seinen philosophischen Ansichten, und bracht' es daher nie zu

einer festen Ueberzeugung und einem wohlgeordneten Systeme. Die meisten Verdienste hat er sich um die Logik, besonders um die bis dahin sehr vernachlässigte Lehre von der Wahrscheinlichkeit, durch sein berühmtes, fast allein auf die Nachwelt gekommenes, Werk **de sensu veri et falsi** erworben. Doch findet sich auch darin manches Dunkle und Schwankende, indem er häufig aus der Logik in das Gebiet der Metaphysik hinüberschweift. Empfindung und Wirklichkeit (**sensio et realitas**) sind ihm die letzten Fundamente der Philosophie. Er war also eigentlich dem Empirismus und Sensualismus ergeben, und neigte sich ebendeswegen auch zum Materialismus. Die Seelen erklärt' er nämlich für ausgedehnte Wesen, wie alle erschaffenen und materialen Dinge; die Körper aber unterschied er sowohl von den Seelen als von der Materie überhaupt durch ihre Elasticität. — Mathematik und Philosophie unterscheiden sich nach ihm dadurch, daß jene sinnlich oder anschaulich, diese bloß intellectual ihre Beweise führt. — In der Physik oder Naturphilosophie wollt' er mit den mechanischen Principien die lebendigen oder beseelten vereinigen. Daher setzt' er Leben oder Seele, Aether oder Licht, Luft und Erde als die vier Hauptprincipien der Natur, wiewohl er späterhin die Erde als Princip wieder aufgab und sich mit den drei ersten begnügte. — Diese und andre Lehren verwickelten ihn in viele Streitigkeiten mit andern Gelehrten. Der Mathematiker Georg Friedrich Richter in Leipzig z. B. erklärte R.'s System für einen eben so sinnreichen Traum als das von Cartes. S. **Scriptum apologeticum adversus injurias thomasianas et rudigerianas eruditis confodiendas traditas.** Frkf. 1717. — R. vertheidigte sich aber nicht bloß selbst im Anhange zu einer neuen Ausgabe seiner Physik gegen jenen Mathematiker, sondern es nahm auch der Jesuit Joseph Maria Barbier (**Barbierius**) zu Löwen für R. Theil an diesem Streite durch die Schrift: **Veritas philosophiae cartesianae evicta inventis philosophi germani** (Ridiger's) **quem a censura calumniosa professoris mathematici** (Richter's) **vindicat**; wogegen dieser wieder herausgab: **Vindiciae objectionum et responsionum ad notas rudigerianas.** Lpz. 1718. 4. — So kam auch R. mit Wolff über das Wesen der Seele und besonders über die prästabilirte Harmonie in Streit, indem jener diese Lehre für gefährlich erklärte, weil sie die Freiheit des menschlichen Willens aufhebe. S. Wolff's Meinung von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt, und Ridiger's Gegenmeinung. Lpz. 1727. 8. (Die Schrift ist nicht von Wolff, der sich überhaupt nicht unmittelbar in diesen Streit einließ). — Hieronymus Alethophilus, Erinnerungen auf die Gegenmeinung R.'s. Lpz. 1728. 8. — Auch vergl. Hoffmann a. E.

Riebov oder Ribbov (Geo. Heinr.) geb. 1703 zu Lüchow, ward bald nach Errichtung der Universität Göttingen Prof. der Theol. daselbst, und starb 1774 als Prediger zu Hannover und Generalsuperint. der Grafschaft Hoya. Er hat sich in philosophischer Hinsicht bloß dadurch ausgezeichnet, daß er die wolffische Philosophie gegen Lange's Angriffe vertheidigte und ihr viel Freunde gewann, indem er zeigte, daß die meisten Einwürfe gegen dieselbe auf Misverständnissen und Verdrehungen beruheten, und daß auch das Christenthum, wie es von den besten Theologen jener Zeit gelehrt wurde, wohl damit vereinbar wäre. S. Dess. fernere Erläuterung der vernünftigen Gedanken des Hrn. Wolff von Gott rc. Frkf. u. Lpz. 1726. 8. und Diss. de anima brutorum bei seiner Ausgabe des Rorarius. Helmst. 1729. 8.

Rigorismus (von rigor, Härte oder Starrheit, wie sie besonders durch strenge Kälte bewirkt wird) heißt in der praktischen Philosophie ein allzustrenger und übertriebner Moralismus. Wer diesem ergeben, heißt ebendarum ein Rigorist. Nun soll zwar die Moral von der Strenge ihrer wohlbegründeten Foderungen nichts nachlassen, um den menschlichen Neigungen zu schmeicheln; sie soll aber auch diese Foderungen nicht überspannen, weil sie sonst den Menschen leicht dahin bringt, ihr den Gehorsam ganz zu verweigern. Wenn z. B. die Mönchsmoral fodert, daß man sich selbst peinige und quäle, um alle Begierden, auch die, welche im Wesen des Menschen ihren natürlichen und nothwendigen Grund haben, auszurotten: so fällt diese Moral in den Fehler des Rigorismus und wird ebendeswegen von den Mönchen selbst nicht befolgt. Vielmehr werden diese leicht dadurch zu einem geheimen Libertinismus verleitet, um sich angeblich für den Zwang und die Entbehrungen zu entschädigen, welche ihnen das Mönchsleben auflegt. Unter den alten Moralisten waren die Cyniker und Stoiker auch Rigoristen. Diogenes der Cyniker sagte zwar in dieser Beziehung, der Moralist müsse etwas mehr fodern, weil die Menschen doch immer etwas weniger thäten, wie der Tonangeber beim Gesange den Ton etwas zu hoch angeben müsse, weil die Sänger den Ton etwas zu tief herunterzuziehen pflegten. Allein das Eine ist so unrichtig als das Andre. Man soll dort eben das Rechte fodern, wie man hier eben den rechten Ton angeben soll. Omne nimium nocet, heißt es daher auch in Ansehung der sittlichen Vorschriften. — Dasselbe gilt vom pädagogischen, politischen und ästhetischen Rigorismus. Das Sprüchwort: Gestrenge Herren regieren nicht lange, ist zunächst gegen den politischen Rigorismus gerichtet. — Vergl. auch Latitudinarier, die man gewöhnlich den Rigoristen entgegensetzt.

Ritter (Heinr.) Doct. und außerord. Prof. der Philos. an

der Universität zu Berlin, hat sich bis jetzt vorzüglich mit Geschichte der Philosophie beschäftigt und auch kürzlich ein größeres Werk darüber angekündigt. Als Vorarbeiten dazu sind folgende Schriften desselben anzusehn: Ueber die Bildung der Philos. durch die Gesch. der Philos., als Zugabe zu seiner Schrift über den Einfluß des Cartes auf die Ausbildung des Spinozismus. Lpz. 1816. 8. — Ueber die philosophische Lehre des Empedokles; in Wolf's literarischen Analekten. St. 4. — Geschichte der ionischen Philosophie. Berl. 1821. 8. — Gesch. der pythagorischen Philos. Hamb. 1826. 8. zu vergl. mit Ernst Reinhold's Beitrag zur Erläuterung der pythag. Metaph. nebst einer Beurtheilung der Hauptpuncte in Ritter's Gesch. der pythag. Philos. Jena, 1827. 8. — Die Halbkantianer und der Pantheismus. Eine Streitschrift veranlasst durch Meinungen der Zeit und bei Gelegenheit von Jäsche's Schrift über den Pantheismus. Berlin, 1827. 8. — Auch hat er eine philosophische Logik herausgegeben.

Rivalität (vom franz. rival, der Nebenbuhler) bedeutet theils Eifersucht theils auch bloße Nacheiferung. S. beides. Daher rivalisiren = nacheifern.

Rixner (Thaddä Anselm) Doct. und Prof. der Philos. am Lyceum zu Amberg, war früher ein eifriger Schellingianer, scheint sich aber jetzt mehr den Hegelianern anzuschließen, wie folgende Schriften desselben beweisen: Aphorismen aus der Philosophie als Leitfaden. Landshut, 1809. 8. Umgearbeitet unter dem Titel: Aphorismen der gesammten Philos. zum Gebrauche seiner Vorlesungen. Sulzbach, 1818. 2 Bdchn. 8. — Handbuch der Geschichte der Philosophie. Sulzb. 1822—3. 3 Bde. 8. — Auch hat er in Verbindung mit Thadd. Siber herauszugeben angefangen: Leben und Meinungen berühmter Physiker am Ende des 16. und zu Anfange des 17. Jh. Sulzb. 1819 ff. 8.

Robert von Melun (Robertus Melodunensis) ein Scholastiker des 12. Jh. (starb um 1173) von Geburt ein Britte, aber zu Paris, wo ihn auch Johann von Salisbury hörte, mit solchem Beifalle Philosophie lehrend, daß seine Anhänger nach ihm Robertiner genannt wurden und eine eigne Partei der Realisten bildeten. Sein Ruhm bestand jedoch eigentlich nur darin, daß er ein sehr spitzfindiger Dialektiker und kunstfertiger Disputator war. Schriften von ihm sind nicht bekannt, wenigstens nicht gedruckt. Manche nennen ihn auch Robert Folioth, warum? weiß ich nicht, wenn es nicht eine Verwechselung mit einer andern Person ist. — Der Robert von Paris, der von Einigen als ein berühmter Scholastiker jener Zeit erwähnt wird, ist wohl kein andrer, als eben dieser Robert, weil er lange Zeit in Paris lebte und lehrte. — Wegen Robert Capito (Grossetesie) Robert

Holcot und Robert Pulleyn s. Capito, Holcot und Pulleyn.

Robinet (Jean Baptiste R.) ein französischer Naturphilosoph, der um die Mitte des vorigen Jahrhunderts ein System der Natur aufstellte, welches zu seiner Zeit viel Aufmerksamkeit erregte. Durch dasselbe wollt' er zuerst eine Art von Theodicée aufstellen, nach welcher er das physische und moralische Uebel in der Welt nicht aus einer bloßen Zulassung Gottes erklärte, sondern behauptete, das Uebel sei mit dem Guten kraft einer metaphysischen Nothwendigkeit in einer endlichen Welt verbunden; es finde daher ungefähr eine gleiche Summe von beiden statt, so daß Eines dem Andern das Gleichgewicht halte und daraus eben die Harmonie des Ganzen entspringe. Sodann wollt' er zeigen, daß alles in der Natur vom kleinsten bis zum größten Körper nach denselben Principien der Erzeugung oder Fortpflanzung entstehe, so daß immer Eines das Andre hervorbringe und ebendadurch jedes in seiner Art oder Gattung erhalten werde. Ferner wollt' er, gleich manchen brittischen Moralphilosophen, die Sittlichkeit aus einem gewissen Instincte ableiten, den er auch den sechsten Sinn nannte, der aber nicht, wie die übrigen fünf Sinne, bloß zum Gebrauche des einzelen Menschen dienen sollte, sondern für die ganze Menschengattung zur Richtschnur bestimmt wäre, so daß auch die Existenz der bürgerlichen Gesellschaft und der sie regelnden Gesetzgebung davon abhinge. Endlich wollt' er sogar eine Physik der Geister aufstellen, in welcher die Theorie von den geistigen Thätigkeiten analogisch nach den Regeln der Optik und Akustik als unveränderlichen Principien construirt werden sollte; wobei er es dahingestellt sein ließ, welches eigentlich das Wesen und der Ursprung der denkenden Substanzen sei, welche man Geister nenne, indem sich darüber nur mehr oder weniger wahrscheinliche Vermuthungen aufstellen ließen. Sein angeblich neues Natursystem war also ein seltsames Gemisch von Physik und Metaphysik, Sensualismus und Intellectualismus. S. Dess. Werk: **De la nature.** Amsterd. 1761—8. 5 Bde. 8. und **Vue philosophique de la gradation naturelle des formes d'être, ou les essais de la nature qui apprend à faire un homme.** Amsterd. 1767. 2 Bde. 8.

Rochefoucauld (François Duc de la R.) geb. 1612, gest. 1680, gehört zu den französischen Moralphilosophen, welche die sog. Moral des Interesses oder vielmehr statt der Moral eine feine Lebensklugheit, wie sie vornehmern Weltleuten eigen ist, dargestellt und empfohlen haben. Man lernt also wohl aus seinen Schriften die Welt oder die Menschen kennen, wie sie eben sind, besonders in den höhern Kreisen der Gesellschaft; man erfährt aber freilich nicht, wie sie eigentlich sein sollten. Jene Schriften haben

daher mehr Werth für die empirische Menschenkunde, als für die Moral, obgleich der Moralist sie auch für den angewandten oder anthropologischen Theil seiner Wissenschaft sehr gut benutzen kann. S. Deff. Réflexions ou sentences et maximes morales. Par. 1690. 12. Amst. 1705. 12. Mit Anmerkk. von Amelot de la Houssaye. Par. 1714 u. öft. — Maximes et oeuvres complètes. Par. 1797. 2 Bde. 8. — Des Herz. de la R. Sätze aus der höhern Welt- und Menschenkunde. Franz. und deutsch von Frdr. Schulz. Berl. 1790 und 1793. 8. — Außer jenen moralischen Sentenzen hat R. auch Mémoires de la régence d'Anne d'Autriche (Leiden, 1662. Amsterd. [Trevoux] 1713. 2 Bde. 12.) herausgegeben, worin die Unruhen der zu seiner Zeit thätigen und eben nach bloßen Klugheitsmaximen handelnden Fronde sehr lehrreich dargestellt werden, so daß man diese Schrift als einen praktischen Commentar zu jener betrachten kann. Vergl. Frondör.

Rockenphilosophie heißt scherzhaft diejenige Art von Philosophie, welche in den Spinnstuben (wo der Flachs vom Rocken unter allerlei Gesprächen und Erzählungen allmählich abgegriffen wird) gäng und gäbe ist. Man versteht also eigentlich nichts anders darunter, als eine ganz gemeine Lebensweisheit, der man viel zu viel Ehre anthut, wenn man sie auch nur im Scherze Philosophie nennt. Da in den Spinnstuben das Frauenzimmer die Hauptrolle spielt, so verstehen Manche unter der Rockenphilosophie auch die sog. Weiberphilosophie. Diese ist aber, wenn man nicht an solche Frauen denkt, welche nach einer höhern wissenschaftlichen Bildung strebten und sich daher auch mit eigentlich philosophischen Studien beschäftigten — s. Frau, Nr. 5. — ebenfalls nichts anders, als eine gemeine Lebensweisheit, die sich besonders im Leben beim Umgange der Geschlechter mit einander zeigt. Die Grundmaxime dieser Weiberphilosophie ist der Satz: Die Männer sind zwar die natürlichen Herren der Schöpfung, jedoch mit Ausnahme der Weiber, denen jene wieder als gehorsame Diener mitsammt der übrigen Schöpfung zu Füßen liegen sollen. Da dieß nun von Seiten der Männer gewöhnlich im kräftigsten Mannesalter geschieht, weil der schalkhafte Liebesgott sein Wohlgefallen daran findet, so bleibt auch jene Weiberphilosophie stets im Schwange, man mag soviel dagegen disputiren, als man wolle. Denn man predigt immer nur tauben Ohren. — Statt Rocken- und Weiberphilosophie sagt man auch wohl Kunkelphilosophie, weil Kunkel sowohl den Spinnrocken als (bildlich) das daran sitzende Weib bezeichnet; wie auch die Juristen Kunkellehn für Weiberlehn sagen.

Roëll (Herm. Alex.) gebürtig aus der Grafschaft Mark, erst Prediger zu Deventer, dann Prof. der Theologie zu Franeker und zuletzt zu Utrecht, wo er 1718 starb. Er war ein Freund der car-

tesischen Philosophie und beförderte das Studium derselben besonders durch die Anwendung, die er davon auf die Vernunftreligion und die natürliche Theologie machte. S. Roëllii diss. de religione rationali. Franek. 1686. Fol. — Ejusd. disputationes philosophicae, de theologia naturali duae, de ideis innatis una, Ger. de Vries diatribae oppositae. Franek. 1700. 8. u. öft. z. B. Utrecht, 1713. — Vergl. Vries.

Rogatian (Rogatianus) ein eifriger Anhänger der neuplatonischen Philosophie in derjenigen Gestalt, wie er sie von seinem Lehrer Plotin empfangen hatte. Sein Eifer für diese Philosophie war aber so schwärmerisch, daß er, um es zu einer recht hohen Stufe sittlicher Vollkommenheit zu bringen und endlich, gleich seinem Lehrer, zur unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens zu gelangen, sein Amt (als Prätor in Rom) niederlegte, sein Hauswesen aufgab, sein Vermögen verschenkte und unter freiem Himmel lebte. S. Plotin und die dort angeführte Lebensbeschreibung Pl.'s von Porphyr.

Roh (rudis) heißt das, was noch so beschaffen ist, wie es ursprünglich aus der Hand der Natur hervorging. Darum nennt der Bergmann das Gestein, welches er aus dem Schooße der Erde hervorbringt und noch nicht weiter bearbeitet hat, um das Metall oder andre Mineralien, die es enthält, von ihm zu scheiden, rohes Erz oder Roherz. Dann wird das Wort auch auf den Menschen übergetragen, wiefern er noch nicht oder doch nur wenig durch Erziehung und Umgang gebildet ist. Diese menschliche Roheit, die aber verursachen kann, daß der Mensch nur als Halbmensch, wo nicht gar als Unmensch erscheint, kann sich ebensowohl auf das Intellectuale, als auf das Aesthetische und das Moralische erstrecken und daher auch in drei solche Arten zerfällt werden. Gewöhnlich aber sind alle drei Arten beisammen. Der Roheit steht also die Bildung oder Cultur entgegen. S. Bildung.

Rohault (Jaques R.) ein eifriger Cartesianer des 17. Jh. (st. 1675) Schüler und Schwiegersohn von Clerselier und Lehrer von Regis. Doch ist er als Philosoph minder ausgezeichnet, als jene Beiden, da er seinen Fleiß meist auf die cartesische Physik beschränkte und diese mit Hülfe der Erfahrung zu bestätigen suchte. Auch machte sich R. durch Pedanterei lächerlich, weshalb ihn dessen Zeitgenosse, der berühmte Komiker Moliere, zur Zielscheibe seiner Laune und Spötterei machte. Von Schriften desselben ist mir nichts bekannt.

Roman (von der lingua romana rustica benannt [einer Abart der römischen Sprache, durch Vermischung mit barbarischen Wörtern und Wortformen entstanden] weil die ersten Verfasser von Werken dieser Art im Mittelalter sich jener Mundart zur Dar-

stellung bedienten) ist ein dichterisches Werk epischer oder erzählender Art, dessen Wesen die Poetik näher zu bestimmen hat. Hier kann vom Romane bloß insoferne die Rede sein, als es auch philosophische Romane giebt, und zwar in doppelter Bedeutung, einer guten und einer schlechten. In jener versteht man darunter ein erzählendes Dichterwerk, welches eine philosophische Lehre anschaulich machen soll, folglich zur didaktischen Poesie gehört. Das älteste Werk dieser Art ist wohl das Buch Hiob, indem es eine Art von Theodicée ist, welche der Dichter in eine Erzählung eingekleidet hat, die aber zugleich ein dramatisches Gepräge hat. Xenophon's Cyropädie und Fenelon's Telemach sind auch solche philosophische Romane, indem der Stoff zwar zum Theil historisch ist, aber doch die Hauptabsicht der Verfasser war, Lehren der Weisheit, besonders in Bezug auf Erziehung und Staatsverwaltung, vorzutragen. Auch das bekannte Mährchen Amor und Psyche (s. d. A.) und Abubekr's Naturmensch können hieher gerechnet werden. S. Abubekr. In neuern Zeiten haben Bouterwek, Clodius, Jacobi, Nicolai u. A. auch dergleichen Romane geschrieben. Daß es nun dem Genius erlaubt sei, auf solche Art Lehren der Weisheit in das dichterische Gewand einer anmuthigen Erzählung einzukleiden, leidet keinen Zweifel, wenn man nicht mit einigen allzustrengen Kunstrichtern alle didaktische Poesie verdammen will. In der schlechtern Bedeutung aber versteht man unter philosophischen Romanen solche Systeme der Philosophie, welche bloße Phantasieproducte sind und daher auch Hirngespinnste oder Luftgebäude genannt werden. Ein solches war z. B. die epikurische Atomistik. S. Epikur. Solche Systeme sind also wohl romanhaft, aber nicht romantisch. Das Romantische selbst, als eine Verschmelzung des Ritterthums und des Christenthums oder der Tapferkeit und der Frömmigkeit, wobei die Liebe die Rolle der Vermittlerin spielt, gehört übrigens nicht hieher, sondern theils in die Sittengeschichte, theils aber, wie der Roman selbst, von dem es eben seinen Namen hat, in die Poetik.

Romanismus bedeutet nicht sowohl das ältere, als vielmehr das neuere Römerthum, wie es sich unter der Herrschaft der Päpste ausgebildet hat. Man pflegt daher auch das Papstthum oder die Grundsätze der römischen Curie, auf welchen dasselbe ruhet, so zu nennen. Dieß wäre demnach ein kirchlicher Romanismus. S. Papstthum und Kirchenrecht. Der juridische Romanismus (Studium des römischen Rechts mit einer gewissen Abneigung gegen das deutsche — wo man also die Romanisten und die Germanisten als zwei Parteien der Juristen einander entgegensetzt) geht uns hier nichts an. Wegen des philosophischen Romanismus aber, welcher sich auf das Stu-

dium der römischen Philosophie, nämlich der altrömischen, bezieht, vergl. den folg. Art.

Römische Philosophie ist eine Tochter der griechischen. S. d. A. Die Römer waren von Anfang an so sehr mit Staats- und Kriegssachen beschäftigt, daß sie kaum zur Besinnung kommen konnten. Ungeachtet daher schon frühzeitig im untern Italien zwei Philosophenschulen entstanden waren, die pythagorische und die eleatische, so scheinen doch die Römer von diesen Schulen und deren Lehren gar keine Kenntniß genommen zu haben. Denn daß ihr König Numa ein Schüler des Pythagoras gewesen, mithin seine Gesetzgebung als ein Sprößling der pythagorischen Weisheit anzusehen sei, ist eine Hypothese, der selbst die Chronologie widerspricht, da jener König um 100 J. früher lebte, als dieser Philosoph. Die Römer sträubten sich vielmehr anfangs gegen die Aufnahme griechischer Wissenschaft und Kunst, mithin auch griechischer Philosophie, sei es aus Stolz der Unwissenheit oder aus Anhänglichkeit am Vaterländischen. Es erhellet dieß unter andern aus einem Senatsbeschlusse, der im J. 162 vor Chr. unter dem Consulate des C. Fannius Strabo und des M. Valerius Messala abgefasst wurde und verordnete, der Prätor Marcus Pomponius möge dafür sorgen, daß gewisse Philosophen und Rhetoren (unstreitig griechische, da es zu jener Zeit noch an einheimischen Lehrern der Philosophie und Beredtsamkeit in Rom fehlte) aus der Stadt entfernt würden — vermuthlich weil man dergleichen Menschen für staatsgefährlich hielt. (**Gell. N. A. XV, 11.** Da der hier wörtlich angeführte Senatsschluß bloß **de philosophis et de rhetoribus** spricht, so ist der in den vorhergehenden Worten des Gellius befindliche Zusatz latinis entweder ein Versehen des Schriftstellers oder ein eingeschobnes Glossem, wie schon Andre bemerkt haben). Allein bald darauf erschienen ganz andre und berühmtere Lehrer der Philosophie und Beredtsamkeit in Rom, Männer, die sogar mit einem öffentlichen Charakter bekleidet waren. Es schickten nämlich die Athenienser um die Mitte des 2. Jh. vor Chr. die drei berühmtesten Philosophen jener Zeit, den Akademiker Karneades, den Peripatetiker Kritolaus und den Stoiker Diogenes Babylonius als Gesandte nach Rom, um mit dem Senate wegen einer Staatsangelegenheit zu unterhandeln. Diese Männer unterhandelten aber nicht bloß, sondern sie lehrten auch, und wie es scheint, mit großem Beifalle. Wenigstens kann Plutarch in der Lebensbeschreibung des ältern Cato nicht Worte genug finden, den gewaltigen Eindruck zu beschreiben, den diese neue Erscheinung auf die römische Jugend machte. Nach seinem Berichte strömten alle Jünglinge von Geburt und Erziehung hin zu den philosophirenden Gesandten,

hörten deren Vorträge mit der größten Bewundrung, vergaßen sogar ihre gewöhnlichen Vergnügungen und wurden gleichsam von einer Wuth zu philosophiren ergriffen. Besonders wurden sie durch die Vorträge des Karneades entzückt, der mit philosophischem Scharfsinne die Gabe der Beredtsamkeit in hohem Grade verband. Allein der alte Cato, der zu seiner Zeit das Censor = Amt mit großer Strenge verwaltete, nahm daran Anstoß. Sei es, daß er, wie Einige berichten, persönlich von Karneades beleidigt worden, oder daß ihn, wie Andre sagen, die skeptische Manier dieses Philosophen, über denselben Gegenstand in Gegensätzen (für und wider) zu reden, befremdete, oder daß er, was ebenso möglich, das Philosophiren überhaupt für eine unnütze oder gar gefährliche Sache hielt — genug, er stellte dem Senate vor, es sei nicht wohlgethan, daß man diese philosophirenden Gesandten so lange in der Stadt dulde, wo sie den jungen Leuten durch allerhand Grübeleien die Köpfe verrückten und sie vom Studium der römischen Gesetze sowohl als von den Waffenübungen abzögen. Man möge doch die Gesandten sobald als möglich abfertigen und nach Athen zurückschicken. Dort könnten sie griechische Knaben in der Philosophie und Beredtsamkeit unterrichten; für Römer tauge so etwas nicht. Diese Vorstellung wirkte. Die philosophirenden Gesandten erhielten bald darauf ihren Bescheid und wurden auf eine wegen ihres öffentlichen Charakters zwar ehrenvolle, hinsichtlich des Beweggrundes aber doch schimpfliche Weise entlassen. Denn man betrachtete sie wirklich als staatsgefährliche Leute. Dieselbe Ansicht sprach sich noch in einem spätern Censorenbeschlusse aus. Denn in diesem erklärten die Censoren Domitius Aenobarbus und Licinius Crassus, es sei ihnen hinterbracht worden, daß es Menschen gäbe, welche eine neue Art des Unterrichts einführten und sich lateinische Rhetoren nennten. Zu diesen begäbe sich die römische Jugend und brächte ganze Tage daselbst zu, um sich auf jene neue Art bilden zu lassen. Die Vorfahren hätten aber schon weislich bestimmt, was ihre Kinder lernen und in welche Schulen sie gehen sollten. Jene Neuerung taugte nichts, weil sie den Sitten und Gewohnheiten der alten Römer widerstritte. Sie hielten es daher für ihre Pflicht, sowohl denen, die solche neue Schulen hielten, als denen, welche sie besuchten, ihr obrigkeitliches Misfallen zu erkennen zu geben. (Gell. l. l. Hier findet sich der Beisatz latinos im Beschlusse selbst, aber mit der Formel, eos sibi nomen imposuisse latinos rhetores; es waren also wahrscheinlich größtentheils griechische Lehrer, die sich nur lateinische genannt hatten, um unter diesem für römische Ohren gefälligern Namen weniger Anstoß zu erregen. Dabei ist merkwürdig, daß dieser um 70 Jahre jüngere Beschluß weit milder ist, als der ältere. Dort hieß es von den neuen Lehrern ganz barsch

ohne Anführung von Gründen, uti Romae ne essent; hier aber nur mit ziemlich breiter Angabe von Gründen, nobis non placere). Indessen ward durch dieses obrigkeitliche Verfahren die Philosophie keineswegs aus der Römerwelt verdrängt. Es war nun einmal in die Gemüther der jungen Römer ein höherer Funke gefallen, der immer fortglimmte und immer weiter um sich griff. Auch wurde die politische Verbindung der Römer mit den Griechen immer inniger. So geschah' es, daß nicht nur griechische Philosophen (wie Philo, Antiochus, Panätius, Posidonius u. A.) häufig nach Rom kamen und mit den angesehensten Römern umgingen, sondern daß es auch sogar Ton oder Mode wurde, die vornehmere römische Jugend durch Griechen bilden zu lassen und selbst nach Griechenland, besonders nach Athen, zu schicken, um dort an der Quelle griechische Philosophie zu studiren. Auch wurden viel griechische Schriften nach Rom gebracht, so daß man in den Bibliotheken der vornehmern und wohlhabendern Römer die Werke von Plato, Aristoteles, Epikur, Zeno und andern berühmten Philosophen fand. Endlich fingen einige Römer, wie Amafanius, Rabirius, Catius, Lucretius, Cicero u. A. selbst an, die griechische Philosophie in lateinischen Schriften vorzutragen. Die Römer erhielten also immer mehr Hülfsmittel zum Studium der Philosophie und traten nun in die Reihe der Völker von philosophischer Bildung. Doch war die Philosophie bei ihnen noch immer einer exotischen Pflanze gleich, die auf dem römischen Boden nicht recht gedeihen wollte. Nur wenige Römer gaben sich der philosophischen Speculation so mit ganzer Seele hin, daß sie in das innerste Heiligthum der Wissenschaft einzudringen suchten. Sie nahmen meist nur an, was ihnen von den Griechen geboten wurde, und richteten es für ihre praktischen Zwecke zu. Daraus erklärt sich die auffallende Erscheinung, daß kein Römer als Originaldenker auf dem Gebiete der Philosophie auftrat, um ein neues System zu erfinden oder eine neue Schule zu stiften. Die römischen Philosophen schlugen sich lieber zu einer schon bestehenden Schule oder übernahmen die Rolle combinirender Eklektiker. Daher findet man unter den Römern Anhänger fast aller griechischen Philosophenschulen, besonders der epikurischen und stoischen, die wegen ihrer theils popularen theils praktischen Tendenz den meisten Beifall erhielten; wiewohl es auch der akademischen und peripatetischen, ja selbst der pythagorischen und pyrrhonischen, nicht an Verehrern fehlte. Die römischen Juristen aber hielten sich vorzüglich an die stoische Philosophie. S. Jurisprudenz und die Namen der im gegenw. Art. angeführten Männer. Selbst unter den römischen Kaisern fand die Philosophie einzele Kenner und Freunde; in welcher Hinsicht Antonin der Philosoph sich vor allen auszeich-

nete. S. d. Nam. Dabei darf nicht vergessen werden, daß die griechische Philosophie hauptsächlich durch die Römer als Vermittler zu uns und andern europäischen Völkern gekommen ist. Hätten die Römer nicht ihre Waffen und ihre Sprache über Europa ausgebreitet, hätten nicht einige römische Schriftsteller, vornehmlich Cicero, die griechische Philosophie im römischen Gewande dargestellt und aufmerksam auf die Werke der griechischen Philosophen gemacht: so ist die Frage, ob wir jetzt viel von diesen Werken und den darin verborgnen Schätzen der Weisheit wissen würden. Uebrigens vergl. Levezow de Carneade, Diogene et Critolao, et de causis neglecti studii philosophiae apud antiquiores Romanos. Stettin, 1795. 8. — Boëthii (Dan.) diss. de philosophiae nomine apud veteres Romanos inviso. Upsal, 1790. 4. — Paganinus Gaudentius de philosophiae apud Romanos ortu et progressu. Pisa, 1643. 4. auch in Nova varr. scriptt. collect. (Halle, 1717.) Fasc. II. p. 81 ss. et fasc. III. p. 1 ss. — Blessig de origine philosophiae apud Romanos. Straßb. 1770. 4. — Renner de impedimentis, quae apud veteres Romanos philosophiae negaverint successum. Halle, 1825. 8. — Auch finden sich in der Schrift von Hegewisch: Ueber den Zustand der Wissenschaften, insbesondre über die Entstehung des Gelehrtenstandes bei den Römern (in Dess. kleinen Schriften S. 1—106.) und in Kindervater's Anmerkk. und Abhandll. über Cicero's Bücher von der Natur der Götter (B. 1. S. 59 ff.) gute Bemerkungen über diesen Gegenstand. — Wegen der römischen Philos. im Mittelalter und in der neuern Zeit s. italische Philos.

Ropographie oder Ryparographie (von ῥωπος, klein Geräth, kurze Waare, ῥυπαρος, schlecht, schmuzig, und γραφειν, malen) ist eine Art von Malerei, die allerhand kleine und gemeine Dinge in einem Bilde vereinigt, wie man es häufig in sog. Quodlibets findet. S. d. W. Daß der Werth dieser Art von Malerei nicht hoch anzuschlagen, indem es dabei meist nur auf treue Kopie, höchstens auf witzige Zusammenstellung ankommt, versteht sich von selbst.

Roscelin oder Rousselin, auch Ruzelin (Johannes Roscellinus) ein Scholastiker des 11. Jh., Canonicus zu Compiegne, der gewöhnlich für den Urheber des Nominalismus (s. d. W.) gehalten wird. Sein Leben und seine Lehre liegen aber sehr im Dunkeln, da keine Schriften von ihm vorhanden sind. Der ungenannte Verfasser einer Geschichte Frankreichs von Robert bis auf Philipp I. behauptet gar, Johannes und Roscelin seien zwei Personen, indem jener der eigentliche Urheber des Nominalismus, dieser aber (so wie Arnulph und Robert von Paris) nur

Schüler von jenem gewesen sei. S. Johann. Indessen ist doch aus den Erklärungen andrer Schriftsteller jener Zeit abzunehmen, daß R. es hauptsächlich war, welcher den Kampf zwischen Nominalismus und Realismus anregte, indem er die allgemeinen oder Geschlechtsbegriffe, die man auch schlechtweg Universalien (entia universalia) nannte, bloß aus der Sprache ableitete. Er meinte nämlich, das Bedürfniß, mehre Dinge, welchen gleiche oder ähnliche Merkmale zukommen, mit einem gemeinsamen Worte (Thier, Mensch, Haus, Baum rc.) zu bezeichnen, habe eben diese Gattungsnamen erzeugt. Die Universalien wären also nicht wirkliche Begriffe im Verstande und noch viel weniger Dinge außer demselben oder von objectiver Realität, sondern bloße Bezeichnungen der Dinge, wodurch viele auf einmal benannt würden (nomina rerum s. flatus vocis). S. Joh. Sarisb. polycr. VII, 12. et metal. II, 16. 17. — Abaelardi ep. XXI. Opp. p. 334. — Anselm. de fide trinitatis s. de incarnatione verbi c. 2. — Da R. auch in der Theologie, besonders in der Dreieinigkeitslehre, Behauptungen aufstellte, welche den herrschenden Begriffen entgegen waren und daher für ketzerisch gehalten wurden: so musst' er auf der Synode zu Soissons 1092 förmlich widerrufen, indem man sich einbildete, ihn auf diese Art am besten widerlegt zu haben. S. Chladenii diss. (resp. Kunneth) de vita et haeresi Roscellini. Erlang. 1756. 4. auch in Waldau's thes. bio- et bibliograph. Chemnitz, 1792. 8.

Röschlaub (Andreas) geb. 1768 zu Lichtenfels, studirte zu Bamberg und Würzburg, ward hier 1796 außerord. 1798 ord. Prof. der Med., ging 1802 als solcher nach Landshut und wurde späterhin mit dem Titel eines baierischen Hofraths von da nach München versetzt, wo er noch lebt. Nachdem er anfangs ein eifriger Vertheidiger und Beförderer der von dem brittischen Arzte John Brown aufgestellten, von ihm selbst aber sehr modificirten, Erregungstheorie gewesen war, wandt' er sich zur schellingschen Naturphilosophie und neigte sich auch in seinem Philosophiren etwas zum Mysticismus. Neuerlich hat er eine Sammlung seiner philosophischen Werke (Sulzb. 1827. 8. B. 1.) herauszugeben angefangen. Die weit zahlreichern medicinischen Schriften desselben gehören nicht hieher. Vergl. Matthäi's Schrift über A. R.'s Werth als Schriftsteller, Arzt und Mensch rc. Frkf. a. M. 1802. 8.

Rosenkreuzer s. Paracels.

Rousseau (Jean Jacques R.) geb. 1712 zu Genf, beschäftigte sich in seinen frühesten Jahren mit Musik und Gravirkunst, las nebenbei eine Menge von Romanen und Geschichtbüchern, unter andern auch Plutarch's Werke, die er sehr lieb gewann, ent-

lief aber bald seinem harten Lehrherrn, irrte nun eine Zeit lang in Savoyen herum, und trat hier aus Unkunde und Noth von der reformirten zur katholischen Kirche über. Aus dem Kloster, in welches man ihn jetzt brachte, um ihn weiter zu unterrichten, vielleicht auch selbst zum Mönche zu bilden, entsprang er bald wieder, weil sein Geist keine Fessel ertragen konnte. Nach einem Aufenthalte an verschiednen Orten in Savoyen und Frankreich, wo er auch von seinen musikalischen Kenntnissen und Fertigkeiten Gebrauch machte, ward er 1742 als Secretar beim französischen Gesandten in Venedig angestellt, gab jedoch schon nach 18 Monaten diese Stelle wieder auf und ging nach Paris, wo er eine Zeit lang sich vom Notenschreiben nährte, dabei aber auch wissenschaftlichen Studien sich ergab, und endlich im J. 1750 durch sein erstes philosophisches Werk eine große Celebrität erlangte. Die Akademie zu Dijon hatte nämlich die Preisfrage aufgegeben, ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste zur Verbesserung der Sitten beigetragen habe. R. verneinte diese Frage, indem er die paradoxe Behauptung zu beweisen suchte, daß Wissenschaften und Künste überhaupt dem Menschen verderblich seien. Die Akademie belohnte seine Paradoxie durch Zuerkennung des Preises. Bald aber traten eine Menge von Gegnern auf, welche sich die unnöthige Mühe gaben, jene Paradoxie ernstlich und weitläufig zu widerlegen. In Spanien mischte sich sogar der Hof und die Inquisition in die Sache. Jetzt wäre R.'s Glück gemacht gewesen — denn was für ein größeres Glück kann einem Schriftsteller begegnen, als viele und große Gegner zu finden? — wenn nicht ein kränklicher Körper und ein übertriebner Hang zur Sonderbarkeit und Ungebundenheit, nebst einer tüchtigen Gabe von Eitelkeit (an welcher zum Theile die Frauen Schuld waren, die, durch seine Heloise entzückt, eine Zeit lang sogar sein Bild an ihrem Herzen und auf ihren Armbändern trugen) ihm das Leben verbittert und endlich aus einem der gutmüthigsten und liebevollsten Menschen einen eigensinnigen und menschenscheuen Murrkopf, ja zuletzt einen wirklichen Menschenfeind gemacht hätten. Ohne hier seiner anderweiten Leistungen im Fache der Dichtkunst, der Musik, der Botanik ꝛc. und der dadurch erregten Streitigkeiten, so wie seines unglücklichen Zwiespalts mit Hume (s. d. Nam.) zu erwähnen, bemerken wir nur noch, daß er, nachdem er in Genf wieder zur reformirten Kirche zurückgetreten und in sein altes Bürgerrecht eingesetzt war, aber auch hier keine bleibende Stätte gefunden hatte, endlich nach vielen Wanderungen, Verfolgungen und Leiden 1778 zu Ermenonville bei Paris starb, wo sein Körper auf der Pappelinsel in der Mitte eines kleinen Sees beerdigt wurde. Seine Philosophie war mehr ein Erzeugniß des Gefühls und der Einbildungskraft, als der philosophirenden Vernunft. Ebendaher waren seine philosophischen Schriften

ein seltsames Gemisch von originalen, aus der Natur selbst geschöpften, aber nicht genug verarbeiteten, und darum oft unreifen, oder nur halb wahren, jedoch mit einer glänzenden Beredtsamkeit vorgetragnen Gedanken. Außer der bereits erwähnten Preisschrift gehören dahin folgende: Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes. Amsterd. 1755. 8. Deutsch von Mendelssohn. Berl. 1756. 8. Diese Schrift machte noch mehr Aufsehn, als jene Preisschrift. R. behauptete darin, daß Bildung und Gesittung, wie sie in der großen Gesellschaft entsteht, ein widernatürlicher Zustand und daher die Quelle alles menschlichen Elends sei. Wolle demnach der Mensch wahrhaft glückselig werden, so müsse er in die Wälder zurückkehren, um daselbst in seinem wahren Naturstande, dem Stande der ursprünglichen Einfalt und Unschuld, folglich auch des ungestörten Wohlseins zu leben. Voltaire, mit welchem R. anfangs in freundschaftlichen, nachher wegen der unendlichen Verschiedenheit ihrer Naturen feindseligen, Verhältnissen lebte, schrieb ihm spöttisch darüber: „Ich habe wohl „durch Ihr Buch Lust bekommen, auf allen Vieren zu gehen, bin „aber schon zu alt dazu und muß daher diese Natürlichkeit Andern „überlassen, welche deren würdiger sind, als ich und Sie selbst.“ Dieses bittersüße Compliment war aber freilich nicht geeignet, R.'s Freundschaft zu gewinnen. — Du contrat social ou principes du droit politique. Amsterd. 1762. 12. Deutsch von Geiger. Marb. 1763. 8. (Ein vollständiger Abdruck dieser Schrift findet sich auch in folgender Gegenschrift: Honoré Torombert, principes du droit politique, mis en opposition avec le contr. soc. de J. J. Rousseau; avec la réfutation du chap. intitulé: De la région civile, par Mr. Lanjuinais. Par. 1825. 8.). Diese Schrift, in welcher R. das Staatsrecht aus der (an sich nicht unrichtigen, aber doch oft misverstandnen) Idee eines gesellschaftlichen Vertrags (s. Gesellschaft und Staat) ableitete, nebst der vorhergehenden, hat dem armen R. auch den Vorwurf zugezogen, daß Er vorzüglich an der französischen Revolution Schuld gewesen. R. hätte aber noch zehn solche Bücher schreiben können, und die Revolution wäre doch nicht ausgebrochen, wenn nicht Frankreich so schlecht regiert worden und die höhern Gesellschaftskreise (Hof, Adel und Geistlichkeit) so verdorben gewesen wären, daß ein großes Ungewitter über diese Gesellschaft kommen musste; wie auch Friedrich der Große längst vorausgesagt hatte. Indessen benutzten allerdings die Männer der Revolution, nachdem dieselbe einmal ausgebrochen, R.'s Schriften zu ihren Zwecken, und versetzten daher auch, um R.'s Andenken zu ehren, 1794 seine Gebeine feierlich ins Pantheon zu Paris. — Emile ou sur l'éducation. Amsterd. 1762. 4 Bde. 8. Deutsch: Berl. 1763. 4 Bde. 8.

Durch diese Schrift wollte R., wie er selbst im J. 1767 an seine Gönnerin, die Marschallin von Luxemburg, schrieb, ein Verbrechen wieder gut machen, welches er an der Natur begangen, indem er die mit seiner Haushälterin, nachherigen Gattin, Therese le Vasseur, erzeugten fünf Kinder ins Findelhaus geschickt und sich so wenig um deren Erhaltung und Erziehung bekümmert hatte, daß er sie nie wieder sahe, noch ein Wort von ihnen hörte. Man war aber mit dieser Gutmachung nicht zufrieden. Nicht bloß die naturgemäße Erziehung, welche R. hier empfahl, sondern noch weit mehr die religiosen Grundsätze, die er in der Form eines Glaubensbekenntnisses einem savoyischen Geistlichen oder Vicar in den Mund legte, misfielen der Geistlichkeit und dem von ihr geleiteten großen Haufen, weil R. zu wenig Werth auf das Positive in der Religion legte und deshalb behauptete, die Menschen würden einst mehr nach ihren Thaten als nach ihrem Glauben gerichtet werden. Dieß klang zu rational und galt daher für eine arge Ketzerei. Das Parlement ging in seinem Glaubenseifer so weit, daß es den armen Emil gleich nach seiner Geburt ergreifen und öffentlich durch Henkers Hand zerreißen und verbrennen ließ, auch den Vater desselben zum Gefängnisse verurtheilte. Der Erzbischof von Paris aber verfolgte ihn mit einem liebevollen Hirtenbriefe, worin er R. einen Gottlosen (athée) nannte. R. war dagegen so keck, zu antworten: „Nicht ich, sondern ihr, die ihr Gottes Gericht euch an„maßt, seid die Gottlosen." In seiner Vaterstadt einen Zufluchtsort suchend, ward er auch hier verstoßen, indem man seinen Emil auf gleiche Weise verbrennen ließ. Nur ein kleines Dorf in der unter Friedrich's II. schützendem Scepter blühenden Grafschaft Neuschatel gewährte ihm eine Zeit lang eine Freistätte. Die Geistlichen in Genf hörten aber nicht auf, ihn von den Kanzeln herab zu schmähen. — Deshalb schrieb er ferner seine **Lettres écrites de la montagne.** Amsterd. 1764. 2 Thle. 8. Er wollte sich darin rechtfertigen und die Ungerechtigkeit des Verfahrens seiner Gegner nachweisen. Dadurch macht' er aber seine Sache noch schlimmer. Die Briefe vom Berge (nebst seinem Schreiben an den Erzbischof von Paris und seinem **Dictionnaire physique portatif,** in welchem man auch allerhand Ketzereien witterte) wurden wieder in Paris öffentlich zerrissen und verbrannt, um den Philosophen von Genf (wie man R. auch genannt hat) recht kräftig zu widerlegen. — Später schämte man sich in Genf der Unbill, die man an einem so berühmten Mitbürger begangen hatte. Seine **Oeuvres complètes** erschienen daselbst 1782 in 17 Quartbänden, und sind nachher sehr oft (selbst in Paris und anderwärts) wieder herausgegeben worden. Darunter befinden sich auch seine **Confessions,** die, obgleich mit Eitelkeit, doch auch mit großer Aufrichtigkeit geschrie-

ben, sein Leben und seinen Charakter meistens treu darstellen und daher auch in psychologischer und anthropologischer Hinsicht sehr lesenswerth sind. Vergl. Wachler's Aufsatz über J. J. R. in der Philomathie. B. 3. auch besonders (o. O. u. J.) abgedruckt. Vollständiger ist das Werk von Musset-Pathay: **Histoire de la vie et des ouvrages de J. J. R.** Par. 1821. 2 Bde. 8. — Wegen des berühmten oder, wie Manche lieber sagen, berüchtigten Glaubensbekenntnisses vergl. auch die im Art. Heusinger angeführte Schrift. — Eine nach dem Französ. gearbeitete Lobrede auf R. (nebst Bemerkungen über dessen weltbürgerlichen Einfluß und den Charakter seiner Schriften) hat Schelle (Lpz. 1797. 8.) herausgegeben. Die franz. Schrift führt den Titel: **Réflexions sur les confessions de J. J. R., sur le caractère et le génie de cet écrivain, sur les causes et l'étendue de son influence sur l'opinion publique, enfin sur quelques principes de ses opinions. Par** Mr. Servan. Par. 1783. 8.

Rousselin s. Roscelin.

Royer-Collard (Pierre Paul) geb. 176* war vor der Revolution Advocat beim Parlemente zu Paris. Während der Revolution war er eine Zeit lang Mitglied des Gemeinderaths und des Raths der Fünfhundert. Da er aber den Grundsätzen der Freiheit mit großer Mäßigung anhing und das gewaltsame Schreckenssystem verabscheute, so erlitt er manche Verfolgung und zog sich daher in die Einsamkeit zurück, um sich mit philosophischen Studien zu beschäftigen. Im J. 1811 ward er Decan der belletristischen Facultät und Professor der Philosophie bei der Normalschule zu Paris. Als solcher hielt er philosophische Vorlesungen mit großem Beifalle. Aus seiner Schule ging auch Cousin hervor, der sein Stellvertreter bei jener Lehranstalt wurde, als R. C. bald nachher wieder ins Geschäftsleben (als Staatsrath und Director des Buchhandels, dann als Präsident der Commission des öffentlichen Unterrichts) überging. Da jedoch seine liberalen Grundsätze dem Hofe und der Regierung misfielen, so verlor er jene Aemter wieder, nahm aber dennoch als Abgeordneter des Volks in der zweiten Kammer an allen öffentlichen Verhandlungen Theil. Jetzt ist er Präsident dieser Kammer geworden, nachdem ihn bei der letzten Wahl sieben Wahlcollegien zu ihrem Abgeordneten erwählt hatten. — Philosophische Schriften von Bedeutung sind mir nicht von ihm bekannt. Aber seine meisten Reden in der Deputirtenkammer sind von philosophischem Geiste durchdrungen, und werden, wenn sie einst gesammelt sind, jedem Freunde der praktischen Philosophie ein willkommenes Geschenk sein. Eine der gründlichsten und beredtesten, welche selbst der Gegenpartei Beifall abnöthigte, ist diejenige, worin er das vom vormaligen Justizminister Peyronnet in die Kam-

mer gebrachte Pressgesetz — spöttisch la loi de la justice et de l'amour genannt — so siegreich durch Aufstellung des Grundsatzes: Es giebt kein Recht gegen das Recht, bekämpfte, daß es nach vielfältig angebrachten Abänderungen endlich zurückgenommen oder bei Seite gelegt werden musste.

Rozgony (Joh.) ein siebenbürgischer Philosoph unsrer Zeit, welcher Aphorismi psychologiae empiricae et rationalis perpetua philosophiae criticae ratione habita (St. Patak, 1819. 8.) herausgegeben hat.

Ruard s. Andala.

Rückert (Joseph) geb. 1771 zu Beckstein in Franken, Prof. der Gesch. der Philos. zu Würzburg (gest. 1813 oder 1823?) schrieb zuerst unter dem Namen Karl Joseph ein sog. Weltgericht der Philosophen von Thales bis zu Fichte (Lpz. 1801. 8.) worin er die Systeme seiner Vorgänger kritisirte, und wollte nachher ein eignes System durch die Schrift begründen: Der Realismus oder Grundsätze zu einer durchaus praktischen Philosophie. Lpz. 1801. 8. Wiewohl nun dieses System auch zugleich von Chr. Weiß in den Winken über eine durchaus prakt. Philos. (Lpz. 1801. 8.) empfohlen wurde, so hat es doch keinen Beifall gefunden, und die Urheber selbst scheinen es wieder aufgegeben zu haben. Späterhin erschien noch von jenem: Ueber den Charakter aller wahren Philosophie; ein Programm zur Ankündigung seiner Vorlesungen. Bamb. u. Würz. 1805. 8. — — Von einem andern Rückert (L... J...) Diakonus zu Großhennersdorf bei Herrnhut, erschien: Christliche Philosophie, oder Philosophie, Geschichte und Bibel nach ihren wahren Beziehungen zu einander. Lpz. 1825. 2 Bde. 8.

Rückfall s. Recidiv.

Rückgang s. Regreß und analytisch.

Rückwirkung s. Reaction und Gegenwirkung.

Rüdiger s. Ridiger.

Rufus s. Musonius.

Ruge oder Rüge bedeutete ursprünglich wohl nichts anders als Erwähnung oder Anzeige, wie die damit stammverwandten Ausdrücke Ruhm, Geruch und Gerücht beweisen. Jetzt aber versteht man darunter eine laute Misbilligung oder einen öffentlichen Tadel. Und in diesem Sinne wird auch das Zeitwort rügen jetzt gebraucht. Wenn sich nun die Rüge auf das Recht oder vielmehr auf ein angebliches Unrecht bezieht, so bedeutet jenes Wort auch eine gerichtliche Anklage und selbst eine gerichtliche Strafe. Daher spricht man von Rügegerichten und Rügesachen, versteht aber unter diesen nur kleine Vergehen, die jemand rügt d. h. klagend anzeigt und die schon vor den gewöhnlichen (nicht criminalen) Gerichten abgeurtheilt werden können; z. B. Injuriensachen. Ein Gericht,

welches darüber urtheilt, ist also dann ein Rügengericht. Vergl. Gericht und Gerücht, auch Ruhm.

Ruggeri oder Ruggieri (Cosmus) ein Florentiner, der im 16. Jh. lebte und am französischen Hofe unter der berüchtigten Katharine von Medicis sein Glück als Astrolog machte, indem er allen Hofleuten das Horoskop stellte und sich besonders bei den Hofdamen durch Begünstigung ihrer Liebeshändel mittels magischer Künste einzuschmeicheln wusste. Dafür ward ihm auch die Abtei St. Mahé in Nieder-Bretagne verliehen. Gleichwohl hatt' er nicht vorausgesehn, daß er durch seine angebliche Magie in den Verdacht einer Verschwörung gegen das Leben Karl's IX. fallen und deshalb zu den Galeeren verurtheilt werden würde; von welcher Strafe ihn jedoch seine hohe Gönnerin Katharine befreite. Hier wird er bloß erwähnt, weil er in manchen Schriften über den Atheismus unter den Philosophen aufgeführt wird, welche durch die Philosophie zum Atheismus verleitet worden; wodurch dann die Wissenschaft selbst verdächtig gemacht werden soll. Allein man thut diesem Manne viel zu viel Ehre an, wenn man ihn einen Philosophen nennt; er war nichts weiter als ein schlauer Betrüger, der, wenn er sich je um Philosophie bekümmert hat, doch nur zu einer höchst oberflächlichen Kenntniß derselben gelangte und daher ein bloßer Philosophaster oder Afterphilosoph war, an welchem sich Baco's bekanntes Wort bestätigte: **Philosophia primis labris degustata a deo abducit, penitus hausta ad deum reducit.** Ein Atheist aber mag R. wohl genannt werden, wenn es wahr ist, was der **Mercure François** (T. IV. p. 46.) von ihm erzählt, daß er nämlich auf dem Sterbebette zu dem ihn besuchenden Geistlichen gesagt habe: **„Allez, fol que vous êtes! Il n'y a point „d'autres diables que les ennemis, qui nous tourmentent en „ce monde, ni d'autre dieu que les rois et princes, qui seuls „nous peuvent avancer et faire du bien. J'ai vécu en cette „créance, et en cette créance je veux mourir."**

Ruhe ist das Gegentheil der Bewegung (s. d. W.) kann aber doch nicht bloß als Mangel oder Abwesenheit der Bewegung, wie gewöhnlich, erklärt werden. Denn diese bloß negative Erklärung ist zu weit, weil sie auch auf das Uebersinnliche anwendbar wird, das doch weder in Ruhe noch in Bewegung ist, weil diese Prädicate nur den sinnlichen Dingen zukommen. S. Kategorem, auch Raum und Zeit. Wird von Gott gesagt, daß er in Bewegung oder Ruhe sei oder wohl gar von der Bewegung ausruhe, so ist das nichts weiter als Anthropomorphismus. S. d. W. Ruhe muß daher gedacht werden als die (längere oder kürzere) Beharrlichkeit eines Körpers an demselben Orte d. h. in denselben äußern Verhältnissen, so daß er nicht bald hier bald

dort erscheint, auch nicht einmal seine Lage verändert. Denn wenn er sich auch nur um seine Achse drehete, so wäre er doch nicht in Ruhe, weil seine Theile sich bewegten und er daher andern Dingen bald diese bald jene Seite zukehrte. Es ist übrigens leicht einzusehn, daß alle Ruhe nur relativ ist oder daß es keine absolute Ruhe in der Natur giebt. Ein Ding kann wohl auf der Erde ruhen; aber es bewegt sich doch mit der Erde um deren Achse und um die Sonne. Die Sonne kann wohl in ihrem Planeten- und Kometensysteme ruhen; aber sie bewegt sich doch um ihre Achse und hat wahrscheinlich auch noch eine andre Bewegung im Weltraume. Da nun dieß von allen Weltkörpern gilt, so ist überhaupt nichts in Ruhe, sondern alles in Bewegung. — Wegen der Ruhe in geistiger (also bildlicher) Bedeutung s. Gemüthsruhe.

Ruhm ist häufige und ehrenvolle Erwähnung. Wer daher so erwähnt wird, heißt berühmt oder hat einen berühmten Namen. Von berühmt unterscheidet man zwar jetzo berüchtigt, jenes in gutem, dieses in schlechtem Sinne nehmend. Allein ursprünglich war wohl beides einerlei, wie es denn auch stammverwandt ist. S. Ruge oder Rüge. Manchmal ist es wirklich unentschieden, ob man jemanden berühmt oder berüchtigt nennen soll, da Zeit und Umstände viel Einfluß auf das Urtheil der Menschen über Andre haben. So sind kleine Räuber nur berüchtigt; jemehr sie aber ihr Handwerk ins Große treiben, desto berühmter werden sie nach und nach. — Ob es erlaubt sei, nach Ruhm zu streben, ist eine wunderliche Frage, da der Ruhm doch an sich nichts Böses ist, wiewohl er auch, wie alle äußere Güter, selbst den Reichthum nicht ausgenommen, seine Unbequemlichkeiten hat und selbst zum Bösen führen kann. Aber freilich muß der Ruhm, wenn er rechter Art sein soll, eigentlich von selbst d. h. ungesucht kommen. Sonst könnt' es wohl geschehen, daß ihn jemand so wie Herostrat suchte und dann statt berühmt nur berüchtigt würde. Ebendieß gilt also auch vom Nachruhme, der vor dem Ruhme bei Lebzeiten noch den Vorzug hat, daß er weniger zweideutig und nicht im Mindesten lästig ist. Die Verachtung des Ruhms und also auch des Nachruhms ist wohl selten ernstlich gemeint. Es heißt auch in dieser Beziehung oft: Die Trauben sind sauer, weil — zu hoch. Hieraus erhellet also von selbst, daß die Ruhmbegierde so wenig als die Ehrbegierde, deren Tochter sie ist, tadelnswerth sei, so lange sie nur nicht in Ruhmsucht ausartet, die eben so verwerflich ist, als die Ehrsucht. — Wenn die theologischen Moralisten sagen, daß man nicht nach Ruhm vor der Welt, wohl aber nach Ruhm vor Gott streben solle, so bedenken sie nicht, daß man vor Gott gar keinen Ruhm erlangen kann. Denn da heißt es immer: „Wenn ihr alles gethan habt, was

„euch befohlen ist" — und wer hat wohl alles das gethan? — „so sprechet: Wir sind unnütze Knechte; wir haben nur gethan, „was wir zu thun schuldig waren." Daher ist vor Gott aller Ruhm eitel. — Daß man sich nicht selbst rühmen solle, ist auch eine Regel, die sich von selbst versteht. Wer dieß gleichwohl thut, heißt ruhmredig und verräth sich ebendadurch als einen Ruhmsüchtler.

Rührend ist eigentlich Ruhe störend oder in Unruhe versetzend, also mit einer gewissen Heftigkeit bewegend. Es wird aber mehr in geistiger als in körperlicher Hinsicht gebraucht. Besonders nehmen es die Aesthetiker in jener Bedeutung und nennen daher Gedichte, Reden, Scenen oder ganze Dramen rührend, wenn sie unser Gemüth in eine unruhige, zwischen Wohl- und Wehesein schwankende, zuletzt aber doch überwiegend angenehme Stimmung versetzen. Vornehmlich ist dieß der Fall, wenn die sympathetischen Gefühle der Mitfreude und des Mitleids stark erregt werden, wo dann die Rührung leicht sich in Thränen ergießt. An und für sich betrachtet ist das Schöne nicht rührend; es kann aber doch so modificirt erscheinen, daß es uns durch Erregung des Mitgefühls rührt und ebendadurch rührend wird; wie wenn wir ein schönes Weib in Trauer sehn. Es zeigt sich jedoch in dieser Beziehung eine große Verschiedenheit menschlicher Naturen. Was den Einen bis zu Thränen rührt, lässt vielleicht den Andern ganz kalt; wie manche Schauspiele, welche darauf ausgehn, die Thränenschleusen der Zuschauer aufzuziehn, und welche man daher Rührspiele nennt. Ja es ist sogar möglich, daß man darüber lacht, wenn die Absicht zu rühren gar zu stark hervortritt. Man wehrt sich dann gleichsam durch das Lachen gegen die Rührung, die uns aufgedrungen werden soll. Es gehört daher schon ein lebhafteres Empfindungsvermögen und eine gewisse Unbefangenheit des Gemüths dazu, wenn man gerührt werden soll; sonst streift der Eindruck des Rührenden an der Oberfläche hin und dringt nicht in die Tiefe des Gemüths, um es stark zu bewegen. Das Rührende heißt wegen jener Beziehung auf das Empfindungsvermögen auch sentimental. S. d. W. Da sich Manche der Rührung schämen, so unterdrücken sie auch wohl dieselbe oder lassen es sich wenigstens nicht merken, daß sie gerührt sind. Es ist aber gar kein vernünftiger Grund vorhanden, warum man sich der Rührung schämen und sie ebendeshalb gewaltsam unterdrücken sollte. Das wäre ja doch nur eine affectirte Apathie. — Kinder und Weiber werden in der Regel leichter gerührt, als Erwachsene und Männer, weil jene ein lebhafteres Empfindungsvermögen haben, unbefangener und weniger abgehärtet sind, als diese. — Daß die Kunst gar nicht auf Rührung ausgehen solle, ist eine übertriebne Foderung; sie soll nur

nicht einzig und allein auf Rührung ausgehn (wie es manche geistliche Redner machen) und darüber die höhern Anfoderungen der Kunst vernachlässigen. — Die Alten befassten das Rührende mit unter dem Titel des Pathetischen. S. d. W. Es kommt daher in ihren Werken auch vor, nur nicht so häufig, als in den Werken der Neuern, besonders in manchen Romanen, wo alles vor Rührung gleichsam zerfließt. — Die Rührung, vornehmlich die stärkere oder tiefere, macht den Menschen leicht stumm, oder gestattet höchstens nur einzele Ausrufungen, weil alsdann das Gefühl den Verstand überwältigt, so daß man es nicht in Begriffe und also auch nicht in Worte fassen kann. Wer daher viel Worte macht oder viel von seiner Rührung spricht, der ist gewiß nicht gerührt. Es giebt demnach ebensowohl ein affectirtes Gerührtsein, als ein affectirtes Nichtgerührtsein.

Rührspiel und Rührung s. den vor. Art.

Ruinen (von ruere, stürzen, ein- oder zusammensinken) nennt man vorzugsweise die Ueberreste von alten Gebäuden. Das Interesse, welches mit der Wahrnehmung solcher Ruinen verknüpft ist, kann theils historisch sein, wenn sie als Denkmäler früherer Personen und Begebenheiten betrachtet werden, theils ästhetisch, wenn sie noch Spuren von architektonischer Schönheit zeigen, theils religios, wenn sie uns an die Hinfälligkeit alles Irdischen, wie schön und herrlich es auch war, erinnern und dadurch unser Gemüth zum Himmlischen oder Ewigen erheben. Die Erhaltung der Ruinen, wenn sie nicht irgend einem höhern Zwecke im Wege stehn, kann daher wohl als eine Art von Pflicht gegen die Menschheit angesehn werden; wenigstens verräth derjenige, welcher Ruinen, die der Erhaltung werth sind, abbrechen lässt, um Materialien zu andern Gebäuden zu gewinnen, allemal eine gemeine, ja barbarische Denkart. Auch können Ruinen den ästhetischen Charakter einer Landschaft gar sehr erhöhen. Daher pflegt man sie auch wohl künstlich in solchen Gärten aufzuführen, welche dem lustwandelnden Beschauer eine schöne Gegend darbieten sollen. Man muß sich aber dann wohl hüten, diese künstlichen Ruinen nicht am unrechten Orte anzubringen. Es müssen daher auch die Umgebungen so eingerichtet werden, daß es niemanden auffällt, wenn er hier auf Trümmer alter Gebäude stößt.

Russische Philosophie ist erst im Werden begriffen, indem das russische Volk selbst nur vor kurzem (seit Peter dem Großen) aus dem Zustande der Barbarei in den der Civilisation übergegangen ist und hierin auch noch keine bedeutenden Fortschritte gemacht hat, weil die Fesseln der Leibeigenschaft den bei weitem größten Theil des Volks zu Boden drücken und in ihm noch keinen wohlhabenden und einflussreichen Mittelstand haben entstehen

lassen. Die Bildung beschränkt sich daher bloß auf die obern Kreise der Gesellschaft und ist auch hier nur eine ausländische, theils aus Frankreich, theils aus Deutschland gekommene, Pflanze. Ebendeswegen philosophirt man dort meist in französischer oder deutscher Sprache, und diejenigen Männer des höhern Gesellschaftskreises, welche sich mit dem Studium der Philosophie beschäftigen, scheinen sich sogar dieses Studiums zu schämen. Wenigstens wagen sie es nicht, die Früchte desselben unter ihrem eignen Namen bekannt zu machen, sondern bedienen sich dazu einer fremden Firma, wie folgende zwei Schriften beweisen: **Essais philosophiques sur l'homme, ses principaux rapports et sa destinée etc. publiés par L. H. de Jacob.** Petersb. 1822. 8. (Ein vornehmer Russe soll Verf. dieser nicht uninteressanten Versuche sein). — Worte aus dem Buche der Bücher, oder über Welt- und Menschenleben; niedergeschrieben vom [russischen] Fürsten N.... und herausgeg. von A. W. Tappe. Dresd. 1824. 8. (Enthält manche originale, zum Theil auch pantheistische, Ansichten). — Indessen ist zu erwarten, daß Russland, da es schon nationale Dichter und Geschichtschreiber hat, auch der Geschichte der Philosophie bald Stoff geben wird, mehr von ihm zu berichten.

Rust (Isaac) geb. 1797 zu Musbach im baierischen Rheinkreise, studirte zu Heidelberg (wo er erst im 18. Lebensjahre lateinisch, griechisch und hebräisch lernte) ward zuerst Vicarius und Gymnasiallehrer in Speier, dann (seit 1820) Pfarrer zu Ungstein, und zuletzt (seit 1827) Pfarrer bei der französisch-reformirten Gemeine zu Erlangen. Hier ward er auch 1828 Doctor der Theologie, nachdem er früher bereits in Heidelberg die philosophische Doctorwürde erlangt hatte. Neuerlich hat er sich vornehmlich durch folgendes die Religionsphilosophie betreffende Werk bekannt gemacht: Philosophie und Christenthum, oder Glauben und Wissen. Mannheim, 1825. 8. Der Verf. nimmt hier drei Entwickelungsstufen an, welche der Geist sowohl in intellectualer als in religioser Hinsicht durchlaufe, nämlich 1. die Stufe der Unmittelbarkeit, auf welcher der intellectuale Geist noch ganz bei sich oder Gefühl sei und der religiose Geist sich positiv als Heidenthum gestalte; 2. die Stufe des Unterschiedes, wo der Geist sich erschließe, gleichsam außer sich komme, und in intellectualer Hinsicht als Verstand, in positiv-religioser Hinsicht als Judenthum sich äußere; 3. die Stufe der vermittelnden Identität des Geistes mit sich selbst, wo der Geist gleichsam wieder zu sich selbst komme, und sich intellectual als Vernunft, positiv-religios als Christenthum offenbare. Sonach wäre der Rationalismus recht eigentlich im Christenthume heimisch, indem dieses nichts anders als die positiv gestaltete Vernunftreligion wäre; der Christ müsste jedoch,

um diese geistige Entwickelungsstufe zu erklimmen, erst durch die Gefühlsreligion des Heidenthums und die Verstandesreligion des Judenthums hindurchgehn. Daß diesen Ansichten die naturphilosophische Idee der ursprünglichen Einheit, der zeitlichen Entzweiung und der endlichen Wiedervereinigung des Entzweiten zum Grunde liege, ist von selbst einleuchtend. Es hat übrigens diese Ansicht von der stufenartigen Entwickelung des religiosen Bewusstseins einige Aehnlichkeit mit derjenigen, welche schon im 12. Jh. der mystische Scholastiker Richard von St. Victor (s. d. Nam.) aufstellte, nur daß derselbe gerade doppelt so viel Stufen annahm. Sollte diese Aehnlichkeit bloß zufällig sein?

Rusticus (Junius R.) einer von den spätern stoischen Philosophen (des 1. oder 2. Jh. nach Chr.) der sich aber nicht weiter ausgezeichnet hat und von dem auch keine Schriften übrig sind.

Ruzelin s. Roscelin.

Ryparographie s. Ropographie.

S.

S bedeutet das Subject eines Urtheils, und da der Unterbegriff eines kategorischen Schlusses bei der regelmäßigen Stellung aller drei Hauptbegriffe immer als Subject erscheint, so bedeutet S auch diesen Unterbegriff. S. Schlussarten. Nr. 1. Desgleichen bedeutet es in der Lehre von der Umkehrung der kategorischen Urtheile in Ansehung ihres Subjectes und Prädicates eine einfache Umkehrung (simplex conversio) d. h. eine solche, wo die Quantität und Qualität des Urtheils unverändert bleibt. S. Conversion. Nr. 1. In der Formel aber: $C = \frac{S}{T}$ bedeutet es den Raum (spatium). S. den Buchstaben C.

Saame (stammverwandt mit dem lateinischen semen, wie säen mit serere) ist jeder Stoff, aus welchem sich etwas unter günstigen Bedingungen entwickeln kann. Daher giebt es nicht bloß in der Thier- und Pflanzenwelt Saamen sehr verschiedner Art, sondern auch in der Geisterwelt. Ein einziger Gedanke, ja ein einziges Wort, wiefern es einen gewissen Gedanken bezeichnet, kann hier der Saame eines ganzen Systems werden, das sich allmählich aus ihm entwickelt. Es kann aber auch daraus eine That hervorgehn, so wie diese wieder ein Saame vieler andern Thaten werden kann, indem sich immer eine aus der andern entwickelt. Man

könnte daher den geistigen Saamen wieder in den theoretischen und den praktischen eintheilen, obgleich der theoretische auch zugleich ein praktischer sein kann, da in der Geisterwelt alles genau zusammenhangt. S. Praxis und Theorie.

Sabäismus oder Zabäismus (vom hebr. צבא, zaba, das Heer, nämlich der Gestirne, oder nach Andern von den Sabäern, einem arabischen Volksstamme, der ursprünglich die Gestirne verehrte) ist eine Art des Polytheismus (s. d. W.), die man auch Astrolatrie oder Sterndienst nennt. Der Glanz jener Weltkörper, ihre regelmäßige Bewegung, ihr theils wirklicher theils eingebildeter Einfluß auf die Erde und die Schicksale der Menschheit erregten sehr natürlich den Gedanken, daß sie Wesen von höherer Natur seien, und dieser Gedanke eben so natürlich den Wunsch, sich die Gunst dieser Wesen zu erwerben. Daher findet man diese Anschauungs- und Verehrungsweise des Göttlichen fast in allen alten Religionsformen; und selbst die Griechen und Römer, nachdem sie ihren Göttern menschliche Gestalt geliehen hatten, verehrten doch immer noch einen Sonnengott und eine Mondgöttin, so wie auch die übrigen Planeten Götternamen trugen und fortwährend behalten haben. Der Sabäismus ist also gewiß eine der ältesten Cultusarten. S. des Frhrn. v. Bock essai sur l'histoire du sabéisme; in Büsching's Magaz. B. 21. S. 385 ff. auch besonders gedruckt: Halle, 1787. 4. — Auch findet sich in Creuzer's Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen (A. 2. Lpz. und Darmst. 1819—21. 5 Bde. 8.) viel hierauf Bezügliches. Denn es leidet wohl keinen Zweifel, daß jene Symbolik und Mythologie ihren Ursprung großentheils dem Sabäismus verdankt.

Sabeyde s. Raymund von Sabunde.

Sabinianer sind keine philosophische, sondern eine juristische Secte. S. Jurisprudenz.

Sabonde oder Sabunde s. Raymund von Sabunde.

Sache (res) ist, logisch oder ontologisch genommen, soviel als Ding (ens). Juridisch aber versteht man darunter das Unpersönliche und Unfreie, und setzt daher der Sache die Person entgegen. S. d. W. Eine herrenlose Sache (res nullius) heißt daher ein unpersönliches Ding, welches kein Eigenthum irgend einer Person ist oder Niemanden gehört. Im Gegenfalle heißt sie hörig oder gehörig (res propria). S. Besitznahme und Eigenthum. Wird das Eigenthum daran schlechthin wieder aufgegeben, dergestalt daß es in keiner andern Person fortdauert, so heißt die Sache verlassen (res derelicta). S. Verlassung.

Sacheintheilungen und Sacherklärungen stehen

in der Logik den Wortеintheilungen und Worterklärungen entgegen. S. Eintheilung und Erklärung.

Sachkritik steht ebenfalls der Wortkritik entgegen. S. Kriticismus.

Sachliches Recht s. Sache und dingliches Recht.

Sacrament (von sacer, heilig) ist eigentlich jede heilige (d. h. auf das Verhältniß des Menschen zu Gott, mithin auf die Verehrung des höchsten Wesens bezügliche) Handlung. Man hat aber den Begriff willkürlich bald verengert bald erweitert, besonders in der christlichen Kirche, woraus dann die Streitfrage entstand, wie viel Sacramente es gebe. Betrachtet man nun diese Frage bloß aus dem philosophischen Gesichtspuncte — denn der theologisch-kirchliche geht uns hier nichts an — so ist die natürliche Antwort diese: Es giebt der Sacramente so viele, als es jedem anzunehmen beliebt. Denn niemand ist berechtigt, hierüber eine allgemein verbindliche Vorschrift zu machen. Wollte z. B. jemand das Gebet oder den Eid für ein Sacrament erklären, so ist nicht einzusehen, wie man beweisen wollte, daß dieß eine durchaus unstatthafte Benennung sei. S. Eid und Gebet. Rathsam ist es aber auf keinen Fall, die Sacramente zu sehr zu vervielfältigen und sogar solche Handlungen, die ganz gleichgültig sind oder wohl gar auf bloßem Aberglauben beruhen, wie die letzte Oelung, zu Sacramenten zu stempeln. Denn das widerstreitet dem Begriffe der Heiligkeit. Eben so ist es widersinnig, etwas für ein Sacrament, also für etwas Heiliges, zu erklären und es doch hinterher wieder gewissen Personen zu verbieten, gleich als wär' es etwas Unheiliges, wodurch sie sich verunreinigten; wie es die katholische Kirche in Ansehung der Ehe gemacht hat, indem sie diese wegen ihres sacramentlichen Charakters für unauflöslich erklärte und doch die Geistlichkeit zum Cölibate verpflichtete. S. Cölibat, Ehe und Ehescheidung. Darum hat man sich auch genöthigt gesehn, die sieben Sacramente in fünf allgemeine (generalia — für alle Menschen — Taufe, Firmung, Abendmahl, Buße und letzte Oelung) und zwei besondre (specialia s. particularia — für Einige nach ihren Lebensverhältnissen — Ehe und Priesterweihe) einzutheilen. Daß diese willkürliche Lehre sehr spät aufgekommen, ist gewiß, wenn auch nicht gerade Otto, Bischof von Bamberg, der bekannte Bekehrer der heidnischen Pommern zum Christenthume im 12. Jh. (Apostolus Pomeranorum) welcher gewöhnlich für den Urheber derselben gilt, sie zuerst aufgestellt hätte. — Lächerlich aber ist der angebliche Beweis, daß es eben so 7 Sacramente auf der Erde geben müsse, wie es 7 Planeten am Himmel gebe. Denn was es mit dieser Siebenzahl für eine Bewandniß habe, weiß jeder Astronom.

Sacrilegium (von demselben oder zunächst von sacrilegus, ein Kirchenräuber) im engern Sinne ist das Verbrechen des Kirchenraubes, dann im weitern Sinne jede grobe Verletzung oder Mishandlung heiliger oder doch heilig geachteter Gegenstände. Strafbar ist das allerdings, nur nicht mit dem Tode. Und wenn man gar den Begriff dieses Verbrechens so weit ausdehnt, wie neuerlich in Frankreich, und dann doch sehr harte Strafen darauf setzt: so könnte man dieß auch eine Verletzung des heiligen Rechts, mithin ein juridisches Sacrilegium nennen.

Sadducäer s. hebräische Philosophie.

Sadolet (Jak. — Jac. Sadoletus) ein aus Modena gebürtiger italienischer Gelehrter des 16. Jh. (starb 1547) welcher an der Bekämpfung der scholastischen Philosophie lebhaften Antheil nahm, wie folgende Schrift desselben beweist: Phaedrus s. de laudibus philosophiae libb. II. Man findet sie in Dess. Opp. Mainz, 1607. 8. auch Padua, 1737.

Sage ist alles, was gesagt oder erzählt wird, insonderheit aber, was so erzählt wird, daß man keinen bestimmten Zeugen als Gewährsmann dafür anführen kann, was also auf einem bloßen man sagt beruht. Verbreitet sich eine solche Sage unter den Menschen, so heißt sie auch ein Gerücht. Wiefern eine ganze Geschichte aus dergleichen Sagen zusammengesetzt ist, heißt sie selbst eine Sagengeschichte. Die früheste Geschichte des Menschengeschlechts, so wie der meisten Völker und Staaten, ist bloße Sagengeschichte, weil man erst spät daran dachte, nach der Beglaubigung dessen, was erzählt wurde, durch bestimmte Zeugnisse zu fragen. Die Sagengeschichte ist aber darum nicht ganz verwerflich, weil sie doch immer etwas Wahres enthält, dessen Absonderung vom Falschen freilich oft sehr schwer, zuweilen ganz unmöglich ist. Vergl. Mythologie.

Saint-Martin s. Martin.

Saint-Pierre s. Pierre.

Salat (Jakob) geb. 1766 zu Abbtsgmünd im Elwangischen, seit 1801 Prof. der Moral und Pastoraltheol. am Lyceum zu München, seit 1807 ordentl. Prof. der Moralphilos. an der Univers. zu Landshut, nachdem er früher verschiedne Pfarrämter verwaltet hatte. Auch führt er den Titel eines geistlichen Raths. Als Philosoph hat er sich vorzüglich um die Moral- und Religions-Philosophie verdient gemacht und dabei einen eigenthümlichen Mittelweg zwischen Kant und Jacobi versucht; wobei es ihm aber nicht gelungen, seine Ansichten in weiteren Kreisen geltend zu machen, indem seine Darstellungsweise nicht klar und ansprechend genug ist. Viele seiner Schriften haben auch eine polemische Tendenz theils gegen den Obscurantismus in der katholischen Kirche,

deren Glied er ist, theils gegen die Philosophie der schellingschen Schule; wodurch er sich viele Feinde gemacht zu haben scheint, so daß er ebendeswegen bei Versetzung der Universität von Landshut nach München unbilliger Weise zurückgesetzt worden. Seine vornehmsten Schriften sind folgende: Geht die Moral aus der Religion oder diese aus jener hervor? Einige Winke zur neuern Gesch. und Kritik der Religion. In Fichte's und Niethammer's philos. Journ. 1797. H. 3. S. 197 ff. — Noch ein Beitrag über die moral. Begründung der Religion. Ebend. 1798. H. 3. S. 101 ff. — Auch ein paar Worte über die Frage: Führt die Aufklärung zur Revolution? Mit besondrer Rücksicht auf den Plan der Verfinsterung. München, 1802. 8. Ist zu vergleichen mit der Schrift: Auch die Aufklärung hat ihre Gefahren; ein Versuch zum Behufe der höhern Cultur. A. 2. Münch. 1804. 8. (früher im philos. Journ. 1797. H. 8. S. 299 ff.) desgl. mit der Schrift: Die Aufklärung in Baiern, im Contraste mit der Verfinsterung im ehemal. Hochstift Augsburg. (Ulm) 1803. 8. und: Fortschritte des Lichts in Baiern. (Ulm) 1805. 8. (Eigne und fremde Aufsätze aus mehren Zeitschriften gesammelt). — Winke über das Verhältniß der intellectualen und der verfeinernden Cultur zur sittlichen. Münch. 1803. 8. — Ueber den Geist der Philosophie, mit kritischen Blicken auf einige der neuern und merkwürdigern Erscheinungen im Gebiete der philos. Literatur. Münch. 1803. 8. — Der Geist der allerneuesten Philos. der Herren Schelling, Hegel und Compagnie. Münch. 1803—5. 1. u. 2. Hälfte. 8. (Gab er zugleich mit Bened. Schneider und Cajet. v. Weiller heraus). — Die Philos. mit Obscuranten und Sophisten im Kampfe. Ulm, 1803. 8. — Ueber den Geist der Verbesserung im Gegensatze mit dem Geiste der Zerstörung; in 2 Abtheill. Münch. 1805. 8. — Die rein menschliche Ansicht der Ehe, mit Erläuterungen über das Höchste der Menschheit. Münch. 1807. 8. — Vernunft und Verstand. Th. 1. Tübing. 1808. 8. — Die Moralphilosophie. Landsh. 1809. 8. A. 2. 1813—14. 2 Bde. A. 3. 1821. in 1 B. Auch im Auszuge unter dem Titel: Grundlinien der Moralphilos. nach der 3. Aufl. seiner Darstellung derselben. Münch. 1827. 8. — Von den Ursachen eines neuern Kaltsinns gegen die Philos. auf deutschem Boden. Landsh. 1810. 8. — Von einer schönen Hoffnung, welche der Philos. aus dem neuern Wechsel und Sturze der Systeme aufblüht. Landsh. 1810. 8. — Die Religionsphilosophie. Landsh. 1811. 8. A. 2. Münch. 1821. Als Auszug und als Vorarbeit zu dieser 2. A. erschien: Grundlinien der Religionsphilos. Sulzb. 1819. 8. — Erläuterungen einiger Hauptpuncte der Philosophie. Mit Zugabe über den neuesten Widerstreit zwischen

Jacobi, Schelling und Fr. Schlegel. Landsh. 1812. 8. — Zum Besten der deutschen Kritik und Philosophie. Landsh. 1815. 8. — Ueber das Verhältniß der Gesch. zur Philos. in der Rechtswissenschaft, oder das kathol. und das protest. Princip in der Jurisprudenz. Sulzb. 1817. 8. — Erklärungen über das Heilige, und: Lehren von der Tugend. Beide gab er mit C. v. Weiller heraus: Ulm, 1817. 8. — Grundzüge der allgemeinen Philos. Münch. 1820. 8. A. 2. vermehrt und größtentheils neu bearbeitet unter dem Titel: Darstellung der allg. Philos. Ebend. 1826. 8. worauf wieder als Auszug folgte: Grundlinien der allg. Philos. nach der 2. A. seiner Darst. derselben. Ebend. 1827. 8. — Sokrates, oder über den neuesten Gegensatz zwischen Christenth. und Philos. Sulzb. 1820. 8. — Lehrbuch der höhern Seelenkunde, oder die psychische Anthropol. Münch. 1820. 8. Nach der 2. A. dieses Lehrbuchs (1826) erschienen wieder als Auszug: Grundlinien der psychischen Anthropol. Münch. 1827. 8. — Denkwürdigkeiten, betreffend den Gang der Wissenschaften und der Aufklärung im südlichen Deutschland. Landsh. 1823. 8. — Versuch über Naturalismus und Mysticismus. Sulzb. 1823. 8.

Sallust aus Syrien (Sallustius Syrus) ein späterer Cyniker, welcher theils in Athen theils in Alexandrien gelebt und gelehrt, auch ein Werk von den Göttern und der Welt (περι θεων και κοσμου) hinterlassen haben soll, in welchem die epikurische Philosophie bestritten und die Ewigkeit der Seele und der Welt darzuthun versucht wird. Andre schreiben aber dieses eben nicht bedeutende Werk einem Neuplatoniker dieses Namens zu, welcher unter Kais. Julian im J. 363 zur Würde eines Consuls erhoben wurde, sonst aber auch nicht näher bekannt ist. S. Sallustii Philosophi (so heißt er zum Unterschiede von dem bekannten Geschichtschreiber S.) de diis et mundo liber. Gr. et lat. ed. Gabr. Naudaeus. Rom, 1638. 12. Leid. 1639. 12. Joh. Conr. Orellius. Zürch, 1821. 8. Auch in Th. Galei opuscc. mytholl. physs. et ethicc. p. 237 ss. Griech. u. franz. von Formey. Berl. 1748. 8. Deutsch von Schultheß. Zürch, 1729. 8. Engl. von Taylor. Lond. 1793. 8. — Vergl. Phot. bibl. cod. 242. et Suid. s. v. Sallust.

Salomonische Weisheit, benannt von Salomo oder Salomon, König der Hebräer um 1000 vor Chr., den Manche auch zu den althebräischen Philosophen gezählt haben. Ja man hat sogar dessen Weisheit als den Gipfel aller menschlichen Weisheit betrachtet. Indessen war seine Weisheit doch nicht mehr als politische Klugheit; wenigstens nach dem Berichte des A. T., welches nicht undeutlich zu verstehen giebt, daß dieser Fürst, der dem Jehovah zuerst einen prächtigen Tempel erbaute — weshalb der

salomonische Tempel noch jetzt von den Maurern als Symbol einer geheimern Kunst und Wissenschaft betrachtet wird — auch der Herrschsucht, Ueppigkeit, Wollust und selbst der Abgötterei (wenigstens in seinem zahlreichen, auch heidnische Frauen enthaltenden Harem) ergeben war. Was die ihm beigelegten (auch in jenem hebräischen Religionsbuche enthaltenen) Schriften anlangt, so ist es nicht einmal wahrscheinlich, daß sie von ihm selbst abgefasst seien. Wenn aber dieß auch der Fall wäre, so enthalten sie doch keine eigentlichen Philosopheme, sondern bloß einige moralische Sentenzen oder praktische Maximen, Betrachtungen über das menschliche Leben und dessen Hinfälligkeit aus dem untergeordneten Standpuncte des sinnlich reflectirenden Verstandes, und starke erotische Gemälde, denen man vergeblich durch eine allegorisch-mystische Auslegungsweise eine höhere Bedeutung unterzulegen gesucht hat. S. Salomo's Schriften, von J. F. Kleuker. Riga, 1778—86. 3 Thle. 8. (Der 3. Th. auch unter dem besondern Titel: Kleuker's salomonische Denkwürdigkeiten. Als Anhang das [apokryphische] Buch der Weisheit, welches Einige auch dem S. beilegen). — S.'s Denk- und Sittensprüche, übers. von J. G. Dahler. Nebst einem Schreiben J. L. Blessig's über die Philos. in Gnomen und Denksprüchen überhaupt, und die der Hebräer und S.'s insonderheit. Strasb. 1810. 8. — Dom. Pacchi, la vera filosophia morale dell' uomo o sia il libro dell' ecclesiastico. Modena, 1792. 2 Bde. 8. — Koheleth's, des weisen Königs, Seelenkampf oder philoss. Betrachtungen über das höchste Gut. A. d. Hebr. übers. und als ein Ganzes dargestellt v. F. W. K. Umbreit. Gotha, 1818. 8. zu verbinden mit Dess. Commentat. philosophico-critica: Coheleth Scepticus de summo bono. Gött. 1819. 8. — J. F. Winzer de philosophia morali in libro sapientiae, quae vocatur Salomonis, exposita. Wittenb. 1811. 4. — Auch vergl. Lavater's Salomo oder Lehren der Weisheit. Winterth. 1785. 8.

Saltus (statt salitus, von salire, springen) bedeutet einen Sprung, und wird sowohl in der Logik von einem gewissen Fehler im Schließen oder Beweisen, als in der Metaphysik (besonders in der Kosmologie) von gewissen Erscheinungen in der Welt und deren Verhältnissen zu einander gebraucht. **Salto mortale** ist ein italienischer Ausdruck, der eigentlich einen lebensgefährlichen Sprung bedeutet, wie man ihn oft bei Seiltänzern und Kunstreitern sieht. Es wird aber jener Ausdruck auch zuweilen in der Philosophie von solchen Sprungschlüssen gebraucht, bei welchen man in Gefahr geräth, den Verstand zu verlieren oder etwas Unsinniges zu sagen. S. Sprung.

Salus publica suprema lex esto — das öffentliche

Wohl sei das höchste Gesetz, nämlich des Staats — ist ein richtiger Grundsatz, wenn man hinzudenkt, daß Recht und Gerechtigkeit die eigentliche Grundlage des öffentlichen Wohls ist, und daß daher der Staat vor allen Dingen das Recht zu handhaben oder Gerechtigkeit zu üben hat, bevor er sonst etwas thut, um das öffentliche Wohl zu befördern. Gewöhnlich wird aber jener Grundsatz von solchen Staatsmännern angerufen, welche sich kein Gewissen daraus machen, selbst die ungerechtesten Handlungen zu begehen. Man will nämlich diese Handlungen durch den Vorwand beschönigen, daß man um des öffentlichen Wohls willen so habe handeln müssen. Dieß nennt man dann wohl gar **raison d'état**. Es ist aber nicht **raison**, sondern **déraison**. Denn durch das Unrecht kann das öffentliche Wohl nie befördert werden. Es wird vielmehr dadurch in seiner tiefsten Lebenswurzel angegriffen. Vergl. auch Oeffentlichkeit und Staat.

Salvo meliori (judicio) — mit Vorbehalt eines bessern (Urtheils) — ist eine Bescheidenheitsformel, durch welche man andeutet, daß man sich wohl irren könne, und daß man daher bereit sei, das jetzige Urtheil aufzugeben, wenn man selbst oder ein Andrer ein besseres d. h. ein richtigeres Urtheil zu fällen im Stande sei.

Samanen oder Schamanen s. indische Philosophie.

Sammlung des Gemüths steht der Zerstreuung desselben entgegen. Das Gemüth heißt nämlich gesammelt, wenn es seine ganze Kraft, folglich auch seine Aufmerksamkeit, auf einen Gegenstand gerichtet hat, um sich mit ihm vorzugsweise zu beschäftigen; zerstreut hingegen, wenn es zwischen verschiednen Gegenständen umherschweift und daher bei keinem mit Beharrlichkeit verweilt. Im letzten Falle zeigt sich daher auch eine bald größere bald geringere Gedankenlosigkeit und Vergeßlichkeit, aus welcher die seltsamsten, auch lächerlichsten, Misverständnisse und Misgriffe entstehen können. Wenn das Philosophiren, so wie das wissenschaftliche Forschen überhaupt, gelingen soll, versteht es sich von selbst, daß man sein Gemüth sammeln müsse. — Wegen der schriftlichen Sammlungen, die sich auf wissenschaftliche, auch philosophische, Gegenstände beziehn, s. Collectaneen.

Sanchez (Franz — **Franciscus Sanctius**) geb. 1562 zu Bracara in Portugal, angeblich von jüdischen Eltern, kam schon als Knabe nach Bordeaux und empfing hier den ersten gelehrten Unterricht. Nachher studirte er auf mehren Universitäten Italiens, besonders zu Rom, Philosophie, Mathematik und Medicin. Letztere übte er auch aus, wie sein Vater. Als er nach Frankreich zurückgekehrt war, erhielt er in Montpellier die Doctorwürde und in Toulouse das öffentliche Lehramt der Philosophie und Medicin,

welches er auch 25 Jahre lang mit ungemeinem Beifalle verwaltete. Er starb 1632. — Zum Vortrage der aristotelischen Philosophie verpflichtet (die zu jener Zeit in Frankreich, wie in Spanien und anderwärts, noch viel enthusiastische Anhänger hatte und sogar bei Gelegenheit der Angriffe, welche Ramus auf sie machte, durch königliche Edicte in Schutz genommen ward) und dennoch dieser Philosophie sehr abgeneigt, sucht' er sie auf indirecte Weise dadurch zu erschüttern, daß er den Dogmatismus überhaupt bekämpfte und also dem Skepticismus huldigte. Hierin ging er so weit, daß er, gleich manchen alten Skeptikern, selbst den Satz des Nichtwissens (nihil sciri potest) nur skeptisch annahm, mithin auch dieß für ungewiß erklärte. Zwar waren die Zweifelsgründe, mit welchen S. den Dogmatismus bekämpfte, keineswegs neu, sondern es waren die alten pyrrhonischen. S. skeptische Argumente. Er wusste sie aber mit soviel Witz, Laune, Scharfsinn und Gewandtheit geltend zu machen, daß er zu den berühmtesten Skeptikern gerechnet wird. S. Dess. tractatus de multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur. Lyon, 1581. 4. Frkf. 1618. 8. Mit widerlegenden Anmerkk. von Dan. Hartnack unter dem Titel: Sanchez aliquid sciens. Additae sunt textui notae refutatoriae et praemissa est historia breviuscula scepticismi veteris et recentioris. Stettin, 1665. 12. Auch schrieb dagegen Joh. Ulr. Wild (diss. quod aliquid sciatur. Lpz. 1664. 4.) und Matthias Simonius (de literis pereuntibus, angehängt der Schrift des S. in der nachher anzuführenden Ausg. seiner Werke) ohne jedoch den Skepticismus selbst zu widerlegen. Ob es übrigens dem S. mit seinem Skepticismus Ernst gewesen, könnte man bezweifeln, da er erklärte, er habe die Absicht, eine nicht aus Einbildungen bestehende, sondern möglichst feste und einfache Wissenschaft zu begründen (firmam et facilem, quantum possim, scientiam fundare) und wolle daher in einer andern Schrift untersuchen, ob und wie man etwas wissen könne (an aliquid sciatur et quomodo) um die Methode der wahren Wissenschaft nachzuweisen. Da aber diese Schrift nicht erschienen, ungeachtet S. noch mehr geschrieben hat, so war dieß wohl nur ein verstelltes Vorgeben, um sich gegen Anfechtungen zu sichern. Seine sämmtlichen Schriften erschienen unter dem Titel: Tractatus philosophici: Quod nihil scitur; de divinatione per somnum ad Aristotelem; in libr. Aristotelis physiognomicon commentarius; de longitudine et brevitate vitae. Roterd. 1649. 8. Vor dieser Ausgabe findet sich auch eine Lebensbeschreibung des Verfassers.

Sanchoniatho oder Sanchuniathon von Beryt (Sanchoniatho Berytius) ein angeblicher Philosoph der Phönicier, der

1250 vor Chr. geblüht haben soll, dessen Existenz aber sehr zweifelhaft ist. Sie beruht nämlich bloß auf dem Zeugnisse des Grammatikers Philo von Byblus (Philo Byblius) der zu Vespasian's oder Hadrian's Zeiten lebte und jenes Phöniciers Werke über die phönicische Geschichte und Kosmogonie aus dem Phönicischen ins Griechische übersetzte; von welcher Uebersetzung aber nur noch Bruchstücke beim Eusebius (de praep. evang. I, 6 ss.) vorkommen. Es ist daher ungewiß, ob dieser Grammatiker ein wirkliches Originalwerk vor sich hatte, das schwerlich bei den ausgebreiteten Handelsverbindungen der Phönicier, auch mit den Griechen, so lange hätte verborgen bleiben können, oder ob er sein eignes Machwerk einem alten Namen unterschob. Manche vermuthen auch, daß das Werk, obgleich phönicisch, doch spätern Ursprungs und sowohl mit hebräischen Traditionen als mit griechischen Mythen vermischt sei. Auf keinen Fall aber enthält es wirkliche Philosopheme. S. Sanchoniatho's phoenician history translated from the first book of Eusebius de praep. evang. with a continuation of Sanchoniatho's history by Eratosthenes Cyrenaeus's canon. With historical and chronological remarks by Rich. Cumberland. Lond. 1720. 8. Deutsch (von J. Ph. Cassel) Magdeb. 1755. 8. — Sanchoniathonis Berytii, quae feruntur, fragmenta de cosmogonia et theologia Phoenicum. Gr. versa a Philone Bybl., servata ab Eusebio Caesar. Gr. et Lat. recogn. emend., notis selectis Scaligeri, Bocharti, Vossii, Cumberlandi et aliorum permultis suisque animadverss. illustr. J. C. Orellius. Lpz. 1826. 8. — Auch haben Dodwell (appendix concerning Sanchoniathon's phoenician history. Lond. 1691. 8.) Ursin (de Zoroastre Bactr., Hermete Trismeg. et Sanchoniathone Phoen. exercitationes. Nürnb. 1661. 8.) Court de Gebelin (allégories orientales ou le fragment de Sanchoniathon, qui contient l'histoire de Saturne etc. Par. 1773. 4. Deutsch von Weishaupt. Regensb. 1789. 2 Thle. 8.) Erläuterungen darüber gegeben. Uebrigens vergl. phönicische Philosophie.

Sanchya=Sastra s. indische Philosophie.

Sanctification (von sanctus, heilig, und facere, machen) ist eigentlich Heiligmachung, dann aber auch Heiligsprechung. Weder das Eine noch das Andre ist unter Menschen möglich. S. heilig und Heilige.

Sanction (von sancire, stiften, bestätigen) ist die Bestätigung eines Beschlusses, Vertrages oder Gesetzes, wodurch dieselben für unabänderlich oder unverletzlich, gleichsam heilig, erklärt werden. Zuweilen heißt aber auch ein Beschluß, Vertrag oder

Gesetz selbst so, z. B. die pragmatische Sanction, durch welche der deutsche Kaiser, Karl VI., seiner Tochter, Maria Theresia, die Nachfolge in seinen Erbstaaten zusichern wollte, da er keine männlichen Erben hatte. Diese Sanction half aber doch nicht viel, ungeachtet sie fast alle europäische Fürsten anerkannt hatten.

Sandes von Lampsakos (Sandes Lampsacenus) ein Philosoph der epikurischen Schule, der von Epikur selbst gebildet war, sich aber nicht weiter ausgezeichnet hat. Diog. Laert. X, 22.

Sanftmuth bedeutet nicht einen sanften Muth — denn der Muth als solcher kann nicht sanft in seinen Aeußerungen sein — sondern ein sanftes Gemüth, welches aber wohl auch mit dem Muthe zugleich in einem und demselben Individuum stattfinden kann. Denn die Sanftmuth äußert sich vornehmlich durch ein nachgiebiges und mildes Benehmen gegen Andre, und gehört daher zu den geselligen Tugenden. In der Regel ist sie dem weiblichen Geschlechte mehr eigen, als dem männlichen. Die Abwesenheit derselben wird daher auch mit Recht bei Weibern mehr getadelt, als bei Männern, die oft nicht einmal sanftmüthig sein können, wenn sie ihrer Pflicht genügen wollen.

Sarkasmus (von σαρξ, κος, das Fleisch — daher σαρκαζειν, am Fleische zerren oder reißen, dann verhöhnen) ist ein bitterer, mit Hohn verbundner und dadurch den Andern gleichsam zerfleischender oder zerreißender, Spott. Ein solcher Spott ist eigentlich unerlaubt. Doch nimmt man es mit jenem Worte nicht immer so genau. Man nennt daher auch wohl jede mit einer etwas schärfern Spitze versehene und daher tiefer eindringende Stachelrede sarkastisch oder einen Sarkasmus. Wenn z. B. Friedrich der Große an einen seiner Freunde, der sich zur katholischen Kirche bekannte, aber freilich kein eifriger Katholik war, schrieb, die Heiden hätten zwar ihre Götter auch verkörpert, aber sie doch nicht gegessen: so war dieß allerdings sarkastisch, ohne jedoch bös gemeint zu sein, weil dadurch nur eine gewisse Verirrung des religiosen Cultus im Allgemeinen bezeichnet, aber kein Individuum besonders verwundet werden sollte. Dagegen war es ein weit stärkerer Sarkasmus, als ebenderselbe König einen seiner Officiere, der nicht rasch genug ins Feuer ging, fragte, ob er denn ewig leben wolle. Denn durch diese Frage ward nicht nur das Individuum unmittelbar getroffen, sondern auch ein dem Menschen sehr natürliches Gefühl verhöhnt. Nur die Hitze des Gefechts, wo der König als Feldherr freilich nicht Zeit hatte, an solche Gefühle zu denken, mag ihn entschuldigen, besonders da er selbst sein eignes Leben nicht schonte.

Sarmanen s. indische Philosophie.

Sarpedon (Sarpedo) ein Skeptiker, welchen Diogenes Laert. (IX, 116.) als einen Schüler von Ptolemäus erwähnt, der aber sonst nicht näher bekannt ist.

Satan, ein hebräisches Wort, שָׂטָן, ursprünglich einen Widersacher bedeutend, dann aber auch dasselbe Wesen, welches wir gewöhnlich Teufel nennen. Daher satanisch = teufelisch. S. Teufel.

Satire s. Satyre.

Saturnin der Skeptiker (Saturninus Scepticus) führte auch den Beinamen Cythenas (ὁ Κυθηνας) unter welchem bereits oben von ihm gehandelt worden. — Außerdem gab es auch einen Gnostiker dieses Namens, der sich aber in philosophischer Hinsicht so wenig als jener Skeptiker ausgezeichnet. S. Gnostiker.

Satyre oder Satire (denn die Schreibung ist eben so verschieden, als die Ableitung, indem Einige das Wort von den Satyrn oder Satyrspielen der Alten ableiten, in welchen die unter jenem Namen bekannten Waldgötter auftraten, Andre aber, Wort und Sache für römischen Ursprungs haltend, von satur, gesättigt, oder satura scil. lanx, eine mit Früchten aller Art gefüllte Schale, so daß das Wort eigentlich Satüre geschrieben werden müsste und ursprünglich ein poetisches Allerlei bedeutete) ist ein Gedicht, welches die Fehler und Thorheiten der Menschen züchtigt, um die Menschen davon zu heilen. Der Satyriker, als Urheber eines solchen Gedichts, will demnach zugleich belehren und bessern; er hat einen ethisch-didaktischen Zweck. Sein Werk fällt also unter den Begriff der didaktischen Poesie. S. didaktisch. Es kann aber jener Zweck auf doppelte Weise erreicht werden, indem die Züchtigung menschlicher Thorheiten und Fehler sowohl im ernsten oder strafenden, als im scherzhaften oder lachenden Tone geschehen kann. Darum unterscheidet man auch zwei Arten der Satyre, die strafende und die lachende. Welche von beiden besser sei, lässt sich im Allgemeinen nicht entscheiden. Es kommt hier alles auf den Dichtergenius an. Mehr Wirkung thut jedoch die lachende Satyre allerdings, weil sie den Menschen mit seinen Thorheiten und Fehlern von der lächerlichen Seite auffasst und darstellt, niemand aber gern als lächerlich erscheinen will, wenn man auch sonst gegen den strengsten Tadel des Moralisten gleichgültig wäre. Ueberdieß hat die strafende Satyre, wenn sie länger fortgesetzt wird, etwas Ermüdendes und Langweiliges an sich, während die lachende weit unterhaltender ist, da ihr alle Mittel des Witzes und der Laune zu Gebote stehn, und da sie die Geißel bald sanfter bald stärker schwingen, bald ironisch lächeln bald sarkastisch spotten, mithin im Tone mannigfaltig abwechseln kann. — Ob die Satyre erlaubt sei, ist eine moralische Frage, die man wohl am besten mit der

Gegenfrage beantworten könnte, warum die Satyre nicht erlaubt sein solle. Auch haben sich selbst die gewissenhaftesten Satyriker nicht an jenen moralischen Rigorismus gekehrt, der das ridendo dicere verum nicht gestatten will. Nur Eins hat der Satyriker zu vermeiden, die persönliche oder individuale Satyre. Denn wenn dieselbe nicht etwan als Vertheidigung gegen ungerechten Angriff gebraucht wird: so ist es nicht nur unbillig, sondern selbst widerrechtlich, folglich beleidigend, einen Menschen auf diese Art gleichsam an den Pranger zu stellen, damit sich das Publicum an den Thorheiten oder Fehlern desselben ergötze. Wenn aber die Satyre nur sonst treffend ist, so wird sie, trotz ihrer scheinbaren Allgemeinheit, doch besonder werden, indem jeder, der sich getroffen fühlt, sich schon von selbst aneignet, was ihm zugehört, und sich dann wohl auch bessert, wenn er — will. Denn freilich kann diesen Willen der Satyriker eben so wenig als der strengste Moralist hervorbringen. Wenn man daher sagt, daß Satyren nicht bessern, so sagt man erstlich etwas gar nicht Erweisliches — denn wer kennt die Wirkungen einer Satyre auf alle Gemüther, die sie vernehmen? — und zweitens etwas auf alle Moralisationen Anwendbares — denn wer kann darthun, daß irgend eine wirklich jemanden gebessert habe? — Uebrigens hat die Poetik über die Satyre weitere Auskunft zu geben. Hier ist nur noch zu bemerken, daß man die Ausdrücke Satyre, satyrisch und satyrisiren zuweilen auch im weitern Sinne von allen Reden braucht, die etwas Spöttisches enthalten, wenn sie auch gar nicht dichterisch sind. Solche unpoetische Satyren kommen freilich im gemeinen Leben häufig genug vor, und sind ebenfalls bald ernsthafter bald scherzhafter, bald beißender bald bloß neckender Art. Man nimmt es aber damit nicht so genau und muß es überhaupt der Discretion eines Jeden überlassen, wie weit er darin seiner Laune folgen oder seinem Witze Spielraum geben will. — Wenn das Satyrische in komischen Darstellungen vorkommt, so nennt man es satyrisch-komisch. Indessen ist das Komische in den meisten Fällen schon von Natur satyrisch. S. komisch.

Satz (propositio s. enunciatio) ist etwas anders als Setzung (positio) obgleich der Satz vom Setzen benannt ist. Das Setzen logisch genommen, bedeutet nichts anders als ein Denken mit der Bestimmung, daß das Gedachte so sei, wie man es denkt, daß z. B. der Kreis rund, mithin nicht eckig sei. Daher kann man auch ein doppeltes Setzen unterscheiden, ein bejahendes und ein verneinendes. Eigentlich ist aber nur jenes ein wirkliches Setzen, dieses hingegen ein Aufheben. Hierauf bezieht sich auch der Grundsatz des Widerspruchs und der Einstimmung, den man über-

haupt das **Princip der These** (von θέσις, positio) nennen könnte. S. **Einstimmigkeit und Widerspruch**. Der **Satz** hingegen ist ein wörtlich ausgedrücktes Urtheil (judicium verbis enunciatum) weil es ebendadurch dargestellt oder gleichsam vor uns hingestellt wird (proponitur). Daher ist's in dieser Hinsicht gleichgültig, ob das Urtheil, welches auf solche Art vor das Bewusstsein tritt oder objectiv gemacht wird, ein bejahendes (wirklich setzendes) oder verneinendes (aufhebendes) sei, ob es ferner etwas bloß als möglich (problematisch) oder als wirklich (assertorisch) aussage; wiewohl manche Logiker (auch **Kant**) das Gegentheil behaupten, und daher negative und problematische Urtheile, wörtlich dargestellt, nicht als Sätze wollen gelten lassen. Diese Logiker verwechseln aber Position und Proposition, und bedenken nicht, daß affirmativ und negativ, problematisch und assertorisch bloß Qualitäts- und Modalitäts-Unterschiede der Urtheile sind, die sich in den Sätzen finden. S. **Urtheilsarten**. Dagegen werden die Sätze mit Recht in **einfache**, welche nur ein einziges Urtheil, und **zusammengesetzte**, welche eine Mehrheit von Urtheilen enthalten, eingetheilt. Bei den letztern kann die Zusammensetzung sowohl offenbar als versteckt sein, so daß sie nicht gleich in die Augen fällt und daher der Satz einer Entwickelung seines Inhalts bedarf, damit man deutlich einsehe, welche Urtheile in ihm zur Einheit verbunden seien. So sind die copulativen und comparativen Sätze offenbar, die exceptiven und reduplicativen aber versteckt zusammengesetzt. Vergl. **Exposition und postjacens**. Die Verbindung einer Menge von Sätzen in oder zu einem logisch-grammatischen Ganzen kann übrigens sehr weit gehen, wie die rednerische Kunst des Periodenbaues beweist. S. **Periode**. Daher kann man auch **Hauptsätze** und **Nebensätze**, **Vordersätze** und **Nachsätze** und überhaupt eine Menge von **Satzformen** unterscheiden, welche Grammatik und Rhetorik anzugeben haben.

Scaliger (Jul. Cäs. — della Scala) geb. 1484 und gest. 1558 oder 1559, nach seiner Angabe ein Abkömmling des berühmten Hauses der **Scaliger Fürsten von Verona**, nach Andern aber der Sohn eines armen Illuminirers in Padua oder Venedig, ist zwar mehr wegen seiner Eitelkeit und wegen seiner spät erworbnen Gelehrsamkeit in den Fächern der Naturkunde und der Sprachkunde berühmt, als wegen seiner Verdienste um die Philosophie. Doch hat er auch in dieser Beziehung sich bemerklich gemacht, indem er in seiner Schrift de subtilitate ad Cardanum (Par. 1557. 4. Hannov. 1634. 8.) als Gegner dieses schwärmerischen Philosophen auftrat. S. **Cardan**. Auch hat er einige Schriften von **Hippokrates**, **Aristoteles** und **Theophrast** commentirt. Seine Schrift de causis linguae latinae (Lyon, 1540. 4. Genf, 1580.

8.) enthält gleichfalls manche gute philosophische, in das Gebiet der allgemeinen Grammatik einschlagende, Bemerkung. Seine Poetik aber (de arte poetica libb. VIII.) ist mehr gelehrt, als ästhetisch-philosophisch. — Der Sohn desselben (Jos. Justus Sc.) ist bloß als Philolog und Chronolog, so wie durch seinen (zu jener Zeit viel Aufsehn machenden) Uebertritt von der katholischen zur protestantischen Kirche, berühmt geworden.

Scalptur s. Sculptur.

Scandinavische Philosophie, wieferne man darunter die altnordische versteht, s. Edda. Die neuere (dänische, schwedische, normännische ꝛc.) ist deutschen Ursprungs und Gehalts. Wenigstens haben sich bis jetzt in diesen nördlichen Gegenden Europa's noch keine Originalphilosophen hervorgethan. So ist z. B. Steffens zwar ein geborner Normann; aber seine Philosophie ist deutsch. Eben so die Philosophie des Dänen J. E. v. Berger und des Schweden Th. Thorild. S. diese Namen.

Scene (von *σκηνη*, Zelt, Hütte, Bühne — daher auch das lat. scena) ist theils die Bühne selbst, auf welcher eine Handlung dargestellt wird, theils ein Theil dieser Handlung, den man in der Bühnensprache auch einen Auftritt nennt, weil dabei gewöhnlich eine oder auch mehre Personen als Theilnehmer in der Handlung auftreten. Sagt man aber die Scene verändern, so denkt man eigentlich an die Umgebung der Bühne, wodurch der Ort der Handlung angedeutet wird, z. B. ein Zimmer, ein Wald ꝛc. Dergleichen Umgebungen werden auch Decorationen genannt. S. d. W. Daher mag es wohl kommen, daß man unter Scenographie (von *γραφειν*, zeichnen, malen) die Decorations- oder besser die Bühnenmalerei versteht. Wenn man aber von Scenen des menschlichen Lebens im Allgemeinen spricht, so versteht man darunter Begebenheiten der Menschenwelt, wie sie die Geschichte oder eine bloß erdichtete Erzählung darstellt. Darum sagte auch ein alter Stoiker, der Weise sei einem guten Schauspieler ähnlich, nämlich in Bezug auf jene Lebensscenen. S. Aristo von Chios.

Scepticismus s. Skepticismus.

Schaam, wieferne sie sich auf die Unbedecktheit unsers Körpers und besonders gewisser Theile desselben (die daher auch selbst Schaamtheile, pudenda, oder schlechtweg die Schaam, *αιδως*, *αιδοιον*, genannt wird) bezieht, s. Nacktheit. Es giebt aber noch ein höheres Gefühl der Schaam, welches aus der Vorstellung unsrer Unvollkommenheit, besonders in sittlicher Hinsicht, entspringt. Diese sittliche Schaam ist der gute Engel, der dem Menschen beigegeben ist, um ihn theils zu warnen, wenn er im Begriff ist zu sündigen, theils zu erinnern, wenn er schon gesündigt hat, damit

er im ersten Falle die böse That unterlasse, im zweiten aber sie bereue und nicht wiederhole. Daher ist diese Schaam im zweiten Falle stets mit Reue (s. d. W.) verbunden; und wer diese beiden Gefühle noch hat, ist noch nicht verloren. — Schaamhaftigkeit ist die fortdauernde Lebhaftigkeit jenes Gefühls, Unverschämtheit aber die Abwesenheit desselben, woraus leicht eine übermäßige Dreistigkeit, die man auch Frechheit nennt, hervorgeht.

Schad (Joh. Bapt. — auch Roman — jenes ist sein Taufname, dieses sein Klostername) geb. 1758 zu Mürsbach im Itzgrunde (zwischen Coburg und Bamberg) ward als Sohn armer, eifrig katholischer, Eltern zum geistlichen Stande bestimmt und daher schon früh zur Lesung von Heiligen-Geschichten und andern ascetischen Schriften angehalten, zugleich aber auch mit solchem Hasse gegen Ungläubige d. h. Andersgläubige erfüllt, daß ihm, wie er späterhin selbst bekannte, Lutheraner, Ketzer und Teufel gleichgeltende Namen wurden, und er sogar wünschte, alle Ungläubigen möchten nur einen Kopf haben, damit er als Gottes auserwähltes Rüstzeug sie alle mit einem Schlage tödten könnte. Vom 9. Jahre an im Benedictiner-Kloster Banz als Chorknabe erzogen, besucht' er im 14. J. das Gymnasium und dann die Universität zu Bamberg, wo Jesuiten und Schüler von Jesuiten seine vornehmsten Lehrer waren. Im J. 1778 trat er wieder als Noviz in das Kloster Banz, ward aber nach und nach mit solchem Abscheu gegen die Unsittlichkeit und Barbarei des Mönchslebens erfüllt, daß er im J. 1798 aus dem Kloster entsprang, indem man ihn wegen der freiern Ansichten, die er allmählich gewonnen und auch in einer Volksschrift ausgesprochen hatte, so hart behandelte, daß selbst seine Gesundheit darunter litt. Nachdem er sich einige Zeit zu Ebersdorf und Gotha aufgehalten, ging er endlich nach Jena, habilitirte sich hier als Mag. legens und las nicht ohne Beifall. Im J. 1802 ward er außerord. Prof. daselbst, 1804 aber ord. Prof. der Philos. zu Charkow mit dem Titel eines russisch-kaiserl. Hofraths. Im J. 1807 erhielt er auch noch die Professur der deutschen und 1813 die der lateinischen Literatur, desgleichen 1810 den Titel eines Collegienraths, ward aber späterhin, angeblich wegen einiger Stellen in seinen Schriften, aus Russland plötzlich verbannt. Hierauf lebte und lehrte er einige Zeit zu Berlin, jetzt wieder in Jena. Vergl. Dess. (sehr lehrreiche) Lebens- und Klostergeschichte. Erfurt, 1803 — 4. 2 Bde. 8. (Der 2. B. auch unter dem besondern Titel: Die Mönche am Ende des 18. Jh. oder Gefahren des Staats und der Religion von Seiten des Mönchthums. So eben ist vom Ganzen eine neue umgearbeitete Ausgabe erschienen unter dem Titel: Sch.'s Lebensgeschichte, von ihm selbst beschrieben. Altenburg, 1828 [1827]

2 Bde. 8.). — Als Philosoph hat er anfangs Fichte's, nachher Schelling's System sich angeeignet, indem es scheint, als wenn sein Geist, durch den frühern Autoritätsglauben gefesselt, auch nachdem er demselben entsagt hatte, doch nicht zu einem ganz freien und selbständigen Philosophiren gelangen konnte. (Vergl. Reinhold). Seine ersten Schriften waren theologisch = ascetisch, meist im Sinne der Kirche geschrieben, der er zu jener Zeit noch angehörte. Hier können nur seine spätern philosophischen Schriften angeführt werden. Dahin gehören: Diss. exhibens nexum intimum inter philosophiam theoret. et pract. Jena, 1800. 4. — Gemeinfassliche Darstellung des fichtischen Systems und der daraus hervorgehenden Religionstheorie. Erfurt, 1800—1. 3 Bde. 8. — Geist der Philosophie unsrer Zeit. Jena, 1800. 8. — Grundriß der Wissenschaftslehre. Jena, 1800. 8. — Neuer Grundriß der transcendentalen Logik und der Metaphysik nach den Principien der Wissenschaftslehre. Jena, 1801. 8. (Th. 1. Logik). — Absolute Harmonie des fichtischen Systems mit der Religion. Erfurt, 1802. 8. — System der Natur = und Transcendentalphilosophie. Landsh. 1803—4. 2 Bde. 8. — Institutiones philosophiae universae. Charkow, 1812. 8. (T. I.). — Institutiones juris naturae. Ebend. 1814. 8. (T. I.). — Außerdem hat er mehre lateinische Reden und Abhandlungen zu Charkow herausgegeben, z. B. De fine hominis supremo. 1807. — De existentia supremi numinis. 1812. — De immortalitate animorum. 1814. — De studio philosophiae ejusque genuina natura. 1815. — De libertate mentis humanae. 1815. etc.

Schade (nicht Schaden — wenigstens müsste man dann nicht der, sondern das Schaden sagen) ist jedes Uebel, das uns zugefügt wird, sei es von der Natur oder von den Menschen. Ist dieß auf widerrechtliche Weise geschehen, so dürfen wir Entschädigung fodern, soweit sie nur möglich ist. S. Entschädigung. Es kann aber der Schade selbst bald positiv, bald aber auch bloß negativ sein. Im ersten Falle trifft uns ein wirklicher Nachtheil (damnum datum s. emergens) im zweiten wird uns nur ein Vortheil entzogen (lucrum cessans). Gleichwohl kann der Schade im zweiten Falle noch größer sein, als im ersten. Wer z. B. das Versprechen eines bedeutenden Darlehns, dessen er dringend bedarf, erhalten hat, kann durch Nichterfüllung des Versprechens weit mehr beschädigt werden, als wenn ihm eine Kleinigkeit geraubt oder eine leichte Wunde beigebracht würde. — Schädlich heißt demnach alles, was irgend einen Schaden bewirken, oder irgend ein Uebel nach sich ziehen kann. Je größer oder kleiner also dieses Uebel, desto größer oder kleiner auch die Schädlichkeit.

Schadenfreude ist eine Lust, welche man am Schaden

Andrer hat. S. den vor. Art. Diese Lust kann zwar auch dann stattfinden, wenn man nicht selbst Ursache des Schadens ist. Sie kann aber auch leicht zur Beschädigung Andrer verleiten, um sich eben diese Lust zu verschaffen. Die Schadenfreude ist daher eine sehr bösartige Lust, und setzt, wenn sie herrschender Charakterzug geworden, immer ein sittlich verdorbnes Gemüth voraus. Ja man könnte wohl sagen, der Schadenfrohe sei wenigstens ein halber Teufel. Denn wenn er auch Andre nicht zum Bösen zu verführen sucht, so ergötzt er sich doch am Uebelbefinden Andrer. Und das ist allemal ein Zug von Teufelei. Indessen kann zuweilen auch ein besseres Gemüth von so unziemlicher Freude beschlichen werden, vornehmlich dann, wenn den Feind ein Uebel trifft, das man nicht selbst verursacht hat, und das man dann wohl gar als eine Strafe zu betrachten geneigt ist, welche der Andre verdient habe. Man muß aber doch sogleich ein solches Gefühl unterdrücken, weil es immer aus einer unreinen Quelle fließt.

Schädellehre und Schädelschau s. Gall.

Schädlich s. Schade.

Schaffen heißt soviel als etwas hervorbringen. Statt Schaffer und Schaffung sagt man aber lieber Erschaffer und Erschaffung, und noch lieber Schöpfer und Schöpfung, indem schöpfen in der Bedeutung creare wahrscheinlich das Verstärkungswort von schaffen ist. S. Schöpfung.

Schaller (Karl. Aug.) Prediger an der Ulrichskirche zu Magdeburg (seit 1807) und Doct. der Philos. (seit 1812) gest. 1819, hat folgende, meist in die angewandte Moral und in die Geschichte und Literatur der Philosophie einschlagende, Schriften hinterlassen: Versuch einer einfachen Bestimmung der Principien, nach welchen in der Moral Collisionsfälle entschieden werden müssen; im hallischen Journ. für Prediger 1808. B. 54. St. 1. Nr. 2. S. 36 ff. — Ueber die Moralität des gewöhnlichen Spiels ꝛc. Magdeb. 1810. 8. — Handbuch der Geschichte philosophischer Wahrheiten, durch Darstellung der Meinungen der ersten Denker älterer und neuerer Zeit über dieselben, mit Winken zu ihrer Prüfung. Halle, 1810. 8. — Handbuch der neuern deutschen classischen Literatur von Lessing bis auf gegenwärtige Zeit. Halle, 1811 — 16. 2 Bde. 8. (Der 1. B. enthält die poetische, der 2. die philosophische Lit., ist aber nicht vollendet, indem bloß die 1. Abth. erschienen ist, welche die speculative philos. Lit. enthält). — Auch hat er eine Encyklop. und Methodol. der Wissenschaften überhaupt (Magdeb. 1812. 8.) herausgegeben.

Schamai, ein jüdischer Moralist, welcher im 1. Jh. vor Chr. lebte und unter den Juden so berühmt war, daß viele moralische Aussprüche desselben in den Talmud aufgenommen worden;

weshalb er auch noch heute bei den Talmudisten in großem Ansehn steht. Ein besondres Werk von ihm ist mir aber nicht bekannt.

Schamanen s. indische Philosophie.

Schande (wahrscheinlich von Schade verstärkend abgeleitet, vielleicht auch mit σκανδαλον verwandt) ist ein Abbruch an unsrer Ehre im Urtheile Andrer. Wie man daher sagt, daß uns etwas Ehre mache oder ehre, so sagt man auch, daß uns etwas Schande mache oder schände. Ebendeswegen bedeutet Schändung überhaupt soviel als Entehrung, ob es gleich noch in einer engern Bedeutung gebraucht wird, wo es die Entehrung eines Weibes durch gewaltsamen Geschlechtsgenuß bezeichnet. S. Nothzucht. Alles, was den Menschen entehrt, heißt demnach schändlich, wie z. B. ein Vertrag, der auf schlechte Zwecke (Mord, Raub, Unzucht rc.) gerichtet ist; weshalb auch die Vernunft einen solchen Vertrag nicht sanctioniren d. h. für rechtsgültig erklären kann. S. Vertrag. Daß die Schande mehr noch als der Tod zu fürchten sei, weil sie noch ein größeres Uebel als dieser ist, sagt nicht bloß ein bekannter Dichterspruch, sondern auch die Vernunft. Dennoch kann es die Vernunft nicht billigen, wenn jemand, um seine Schande nicht zu überleben, sich selbst tödtet, da der Mensch nicht Herr über sein Leben ist. Vielmehr soll der Mensch die Schande durch ein desto würdigeres Leben wieder auszutilgen suchen; was er nun nicht mehr vermag, wenn er Hand an sich selbst legt. Vielmehr fügt er dann noch ein neues Unrecht zu dem alten hinzu. Wer daher auf diese Art seine Schande nicht überleben will, den überlebt die Schande; was ja doch viel schlimmer ist. Vergl. Selbmord.

Schändlich und Schändung s. den vor. Art.

Scharf und Schärfe braucht man in der Logik von den Begriffen, wenn sie recht genau bestimmt oder abgemessen sind. In derselben Beziehung sagt man auch präcis und Präcision. Vergl. den folg. Art.

Scharfsinn ist etwas andres als scharfer Sinn. Dieser nimmt die Gegenstände mit Bestimmtheit wahr und unterscheidet sie daher auch genau von einander. In dieser Beziehung nennt man selbst die sinnlichen Organe, z. B. Auge und Ohr, scharf. Der Scharfsinn aber ist eine Modification des Verstandes oder der Urtheilskraft, wodurch Begriffe, die einander ähnlich sind, genau von einander unterschieden werden. Wer daher richtig erklären und eintheilen will, muß scharfsinnig sein; sonst wird er manches Merkmal übersehen, durch welches die Begriffe sich unterscheiden, und dann in den Fehler des verworrenen Denkens fallen; woraus eine Menge von falschen Urtheilen hervorgehen kann. Man könnte folglich den Scharfsinn auch als das logische Unterscheidungsvermö-

gen erklären. Ist dieses Vermögen in einem Menschen schon von Natur sehr thätig, so heißt es der natürliche Scharfsinn. Durch Uebung aber kann dasselbe so gesteigert werden, daß man auch die feinsten Unterschiede der Begriffe zu bemerken im Stande ist. Ohne einen höhern Grad des Scharfsinns ist daher keine wissenschaftliche Erkenntniß möglich, obgleich der Scharfsinn allein auch keine Wissenschaft zu Stande bringen kann. Vergl. Wissenschaft.

Scharrock (Robert) ein brittischer Philosoph des 17. Jh., der sich bloß als Gegner von Hobbes durch eine Schrift de officiis secundum jus naturale (Orf. 1660. 8.) bekannt gemacht hat.

Schattenreich heißt die Unterwelt oder das Todtenreich, wieferne man sich die Todten als bloße Schatten von wirklichen Körpern, als luft= oder dunstartige Wesen dachte. Daher mag wohl auch der Gespensterglaube entstanden sein, indem man sich einbildete, daß diese Schatten entweder gleich anfangs noch eine Weile auf der Oberwelt (besonders in ihren alten Wohnungen oder in der Nähe ihrer Gräber) umherirrten, oder späterhin von Zeit zu Zeit aus der Unterwelt auf die Oberwelt heraufkämen, um den Lebenden zu erscheinen, sei es, um sie zu erschrecken oder sie an etwas zu erinnern, ihnen wichtige Dinge zu offenbaren, oder sie wohl gar von der Oberwelt selbst abzuholen. Die Phantasie stellt sich ebendeswegen immer die Gespenster als Schatten, als Luft= oder Dunstgestalten vor. — Vergl. Schiller's Aufsatz: Das Reich der Schatten; in den Horen. Jahrg. 1. St. 9.

Schätzung (von Schatz, welches, wie das stammverwandte und ursprünglich persische Wort gaza, einen Vorrath von Geld oder andern nützlichen Dingen bedeutet) zeigt ursprünglich eine gewisse Bestimmung des Werthes an, welchen ein Ding hat. Daher sagt man auch Werthschätzung und im höhern Grade Hochschätzung, im Gegenfalle aber Geringschätzung. Eine solche Schätzung kann sich daher sowohl auf Personen als auf Sachen (wo man auch Güterschätzung sagt) beziehen. Sodann bedeutet jenes Wort soviel als Messung, besonders wenn von der Größenschätzung die Rede ist. Doch nimmt man es dann gewöhnlich mit der Messung nicht so genau, sondern schätzt die Größe bloß ungefähr nach dem sog. Augenmaße. Diese Art der Größenschätzung findet vornehmlich in ästhetischer Hinsicht statt, beim Erhabnen und überhaupt bei allem, was wegen seiner extensiven oder intensiven Größe gefällt. Denn da kann etwas als sehr groß geschätzt werden, während es nach einem andern Maßstabe genauer gemessen vielleicht als sehr klein erscheint. — Was der Schätzung fähig ist, heißt schätzbar. Doch versteht man zuweilen unter der

Schätzbarkeit, besonders von Personen gebraucht, nicht die bloße Fähigkeit, sondern auch die Würdigkeit, geschätzt d. h. in einem gewissen Grade geachtet zu werden. Schätzung und Schätzbarkeit zeigen also dann einen minderen Grad der Achtung und Achtbarkeit an.

Schaubühne s. Schauspiel.

Schauderhaft ist wohl ebensoviel als schauerhaft, indem das d entweder des Wohllauts wegen oder auch vielleicht zur Verstärkung des Begriffs eingeschoben worden. Denn es bedeutet jenes Wort etwas, das einen höhern Schauer (eine Furcht, die uns wie vor Kälte erstarren macht) erregt. Das Schauderhafte fällt also unter den Begriff des Furchtbaren. S. Furcht und furchtbar. Dagegen sagt schauerlich weit weniger, indem wir, wenn wir etwas so bezeichnen, nur andeuten wollen, daß es ein leiseres Erbeben in uns errege. Eine Geschichte (z. B. eine Gespenstergeschichte) kann daher schauerlich sein, ohne daß das geringste Schauderhafte darin vorkommt. Das Schauerliche kann aber auch ins Schauderhafte übergehn; wie dieß z. B. in Bürger's Lenore der Fall ist.

Schauen sagt weniger als anschauen, beschauen und zuschauen. Jenes bedeutet nur das Sehen überhaupt, dieses aber das aufmerksamere, beharrlichere und theilnehmendere Sehen. In der Zusammensetzung steht jedoch das Einfache oft für das Zusammengesetzte. Eine Schaumünze z. B. ist eine solche Münze, die man an- oder beschauen, ein Schauspiel ein solches Spiel, dem man zuschauen soll. Darum heißen auch die, welche es so schauen, Zuschauer. Vergl. Schauspiel.

Schauerlich s. schauderhaft.

Schaumann (Joh. Chsti. Gli.) geb. 1768 zu Husum im Herzogth. Schleswig, anfangs Lehrer am Pädagogium zu Halle, nachher Privatdocent der Philos. an der Univers. daselbst, seit 1794 aber ord. Prof. derselben zu Gießen, seit 1805 auch Pädagogiarch daselbst und gest. 1821. Er philosophirte vornehmlich im kantischen Geiste, wie folgende Schriften desselben beweisen: Ueber die transscendentale Aesthetik; ein kritischer Versuch. Nebst einem Schreiben an Hrn. Hofr. Feder über den transscendentalen Idealismus. Lpz. 1789. 8. (Transsc. Aesth. und transsc. Ideal. sind hier in dem Sinne genommen, wie sie Kant in seiner Krit. der rein. Vern. nahm). — Psyche, oder Unterhaltungen über die Seele. Halle, 1791. 2 Thle. 8. (Popular-psychologische Untersuchungen, die auch für Leserinnen bestimmt waren). — De principio juris naturalis. Halle, 1791. 8. — De Joh. Lud. Vive, Valentino, philosopho praesertim anthropologo, ex libris ejus de anima et vita. Halle, 1791. 8. — Ideen zu einer Crimi-

nalpsychologie. Halle, 1792. 8. — Wissenschaftliches Naturrecht. Halle, 1792. 8. — Versuch über Aufklärung, Freiheit und Gleichheit. Halle, 1793. 8. — Philosophie der Religion überhaupt und des christlichen Glaubens insbesondre. Halle, 1793. 8. — Aphorismen zur Logik und Metaph. Gießen, 1794. 8. — Elemente der allgemeinen Logik, nebst einem kurzen Abrisse der Metaph. Gießen, 1795. 8. (Ist wohl nur Umarbeitung oder N. A. des vorigen). — Vorlesung über die Lehren der Philos. aus dem Tode. Gießen, 1794. 8. — Kritische Abhandlungen zur philos. Rechtslehre. Halle, 1795. 8. — Moralphilosophie. Gießen, 1796. 8. — Versuch eines neuen Systems des natürlichen Rechts. Halle, 1796. 2 Thle. 8. — Methodologie des Nachdenkens; ein logisches Lehrbuch. 1796. 8. — Erklärung über Fichte's Appellation und über die Anklagen gegen die Philosophie. Gießen, 1799. 8. — Mann und Weib, oder Deduction der Ehe. Hadamar, 1802. 8. — Auch hat er in Niethammer's philos. Journ. mehre Abhandll. geliefert, z. B. Deduction aller falschen Moraltheorien. Jahrg. 1. (1795) H. 5. — Der moralische Zweck und die moralische Triebfeder. H. 9. — Versuch, die Gegenstände des allgemeinen Naturrechts auf Principien zurückzuführen. Ebend. — Desgl. eine Abh. über die Wirksamkeit der Einbildungskraft in Traumerscheinungen; in den philoss. Blicken von Heinzelmann und Voß. 1789. St. 2. — — Die Schriften: Ueber Recht, Staat und Strafe (Gieß. 1818. 8.) und: Die rechtlichen Verhältnisse des legitimen Fürsten, des Usurpators und des unterjochten Volkes (Cassel, 1821. 8.) sollen nicht von ihm, sondern von einem Doct. jur. L. Schaumann herrühren.

Schaumünze ist eigentlich jede Münze als etwas Beschauliches. Man nennt aber vorzugsweise die Ehren- oder Gedächtnissmünzen (Medaillen) so, weil sie nicht als Münzen umlaufen, sondern bloß beschaut werden sollen, um das Andenken einer Person oder Begebenheit zu erhalten. S. Münzkunst.

Schauspiel im weitern Sinne ist jedes Spiel, welches in der Absicht gegeben wird, daß ihm Andre zuschauen sollen, oder alles, was man spielend auf einer Bühne (die daher auch selbst eine Schaubühne oder ein Theater heißt) der fremden Wahrnehmung darbietet. In diesem Sinne nennt man auch wohl die Leistungen der Taschenspieler, Seiltänzer, Kunstreiter ꝛc. Schauspiele. Im engern Sinne hingegen versteht man darunter bloß mimische oder dramatische Spiele. S. Drama, Mimik und mimische Künste. — Die Schauspielkunst in diesem Sinne ist und bleibt daher ihrem Wesen nach eine mimische Kunst, ob sie sich gleich mit andern Künsten (Tonkunst, Dichtkunst, Gesangkunst,

Declamirkunst, Tanzkunst, selbst mit der Malerkunst, Baukunst und Maschinenkunst) verbinden kann, um ihre Werke theils hervorzubringen, theils möglichst vollkommen aufzuführen. Durch diese Verbindung wird sie zwar die wirksamste und anziehendste von allen Künsten, indem sie Auge, Ohr, Gefühl, Einbildungskraft und Verstand gemeinschaftlich in Anspruch nimmt und so den menschlichen Geist gleichsam von allen Seiten ergreift, aber auch die schwierigste, indem zu ihrer Ausübung eine Menge von trefflichen Künstlern aller Art gehören, welche nicht so leicht auf einem Puncte und zu einem Zwecke zu vereinigen sind. Ebendadurch wird sie auch die kostspieligste von allen Künsten, indem sie den meisten Aufwand erfodert, der freilich dadurch noch bedeutend vermehrt wird, daß viele Zuschauer mehr schauen als hören wollen, und daß daher die Schauspieldirectoren, um nur die Schaulust des Publicums zu befriedigen, einen großen Theil ihrer materialen Kräfte auf glänzende Decorationen, Garderoben, Processionen und andre Nebendinge verwenden. — Ueber die sittliche Zulässigkeit der Schauspiele ist im Allgemeinen nichts zu sagen; denn es kann ebensowohl höchst unsittliche als sehr sittliche Schauspiele geben. **Schiller** hat in seinen kleinen prosaischen Schriften (Th. 4. S. 1 ff) einen guten Aufsatz unter dem Titel abdrucken lassen: Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet. Freilich muß sie vor allen Dingen eine ästhetische Anstalt sein. — Von den eigentlichen **Schauspielen** und der darauf bezüglichen **Schauspielkunst** muß man aber noch unterscheiden die

Schaustellungen und die darauf bezügliche **Schaustellungskunst**, worüber der Art. **mimische Darstellungen** zu vergleichen ist.

Schegk (Jak.) ein deutscher Philosoph des 16. Jh., der als Professor der Physik zu Tübingen im J. 1587 starb und sich bloß als Gegner von **Ramus** oder als Antiramist bekannt gemacht hat.

Scheidung in physischer Hinsicht ist Absonderung des Ungleichartigen oder Wiederaufhebung der innigen Verbindung, welche zwischen Stoffen von verschiedner Beschaffenheit durch die Natur oder durch die Kunst (durch chemische Auflösung) bewirkt worden. S. **Auflösung** und **Durchdringung**. — In moralischer oder juridischer Hinsicht braucht man dieses Wort vorzüglich in Bezug auf die eheliche Verbindung, welche entweder auf Zeit (durch Scheidung von Tisch und Bett) oder auf immer (durch Scheidung vom Bande) getrennt werden kann. S. **Ehescheidung**. — Wenn der Verstand das Ungleichartige beim Denken trennt oder im Bewusstsein auseinander hält, so nennt man diese logische Scheidung lieber **Unterscheidung** oder **Distinction**. S. d. W.

Schein bedeutet ursprünglich einen Lichtglanz, z. B. Sonnenschein, Mondschein, Nordschein ꝛc. Von dieser Art des Scheins hat wohl auch das Schöne seinen Namen. S. schön. Man braucht aber jenes Wort auch noch in andern Bedeutungen, so daß man dabei an eine gewisse Täuschung oder Illusion denkt. S. d. W. wo bereits die logische, die metaphysische und die ästhetische Illus. unterschieden sind. Daher sagt man auch, der Mensch solle den bösen Schein meiden; was freilich nicht immer möglich ist. Ebendarum setzt man entgegen die wirkliche Wahrheit der Scheinwahrheit oder dem Wahrheitsscheine, der aber von der Wahrscheinlichkeit (s. d. W.) wohl zu unterscheiden ist — die wirkliche Tugend der Scheintugend oder dem Tugendscheine — die wirkliche Frömmigkeit der Scheinfrömmigkeit oder dem Frömmigkeitsscheine. Die letzten beiden Arten des Scheins befasst man auch unter dem Titel der Heuchelei (s. d. W.) wenn jemand diesen Schein in der Absicht annimmt, Andre dadurch zu hintergehen — welche Absicht aber nicht immer und überall vorausgesetzt werden darf. Denn es ist wohl möglich, daß der Mensch sich selbst durch den Schein täuschen lässt, und sich daher einbildet, tugendhaft und fromm zu sein, während er sich doch nur die äußere Gestalt der Tugend und Frömmigkeit angeeignet hat. Er ist dann bloß in einem groben Irrthume befangen, aber noch kein Heuchler, kein Tartüf. Wenn man jedoch den Scheinfrommen einen Scheinheiligen nennt, so denkt man gewöhnlich die Absicht des Täuschens hinzu. — Was Scheinbeweis, Scheingrund, Scheinkörper, Scheinleben, Scheintod, Scheinvertrag ꝛc. bedeute, bedarf keiner weitern Erklärung, da man hier immer das bloß Scheinbare dem Wirklichen, Echten, Wahrhaften oder Gültigen entgegensetzt. Es sind daher bloß die Hauptwörter zu vergleichen, mit welchen hier Schein zusammengesetzt ist.

Schelle (Augustin) geb. 1742 zu Peiting in Baiern, Benedictinermönch zu Tegernsee und Prof. des Natur- und Völkerrechts, der prakt. Philos., der Universalhist. und der orientalischen Sprachen an der hohen Schule zu Salzburg, seit 1789 auch Secret. und Biblioth. und seit 1792 Rector derselben, hat folgende praktisch-philosophische Schriften herausgegeben: Epitome thelematologiae. Salzb. 1780. 8. — Ueber die Pflichten der Mildthätigkeit und verschiedne Arten, die Armen zu versorgen, nebst auserlesenen Sätzen aus der prakt. Philos. Ebend. 1785. 8. — Prakt. Philos. Ebend. 1785. 2 Thle. 8. A. 2. 1794. — Versuch über den Einfluß der Arbeitsamkeit auf Menschenglück, nebst auserless. Sätzen aus der prakt. Philos. Ebend. 1790. 8. — Ueber den Grund der Sittlichkeit, nebst einigen Sätzen a. d.

pr. Ph. Ebend. 1791. 8. — De libertate cogitandi, loquendi et scribendi. Ebend. 1793. 4.

Schelle (Karl Glo.) seit 1800 Lehrer am Pädagogium zu Halle, seit 1801 Privatgelehrter in Leipzig, seit 1805 Conrect. des Gymnasiums zu Freiberg, seit 1807 wegen Kränklichkeit in Ruhestand versetzt und zuletzt auf den Sonnenstein bei Pirna in die dortige Heilanstalt für Gemüthskranke gebracht, hat außer einigen philologischen auch folgende meist historisch-philosophische Schriften herausgegeben: Briefe über Garve's Schriften und Philosophie. Lpz. 1800 (1799). 8. — Welche Zeit ist's in der Philosophie? Ebend. 1800. 8. — Charakteristik K. H. Heydenreich's als Menschen und als Schriftstellers. Lpz. 1802 (1801). 8. — Die Spaziergänge, oder die Kunst spazieren zu gehn. Lpz. 1802. 8. — Ueber den Frohsinn, seine Natur, seinen Einfluß auf Geist und Körper rc. und die Mittel, sich ihn zu erhalten. Lpz. 1804. 8. — Auch hat er eine (nach dem Franz. gearbeitete) Lobrede auf Rousseau (Lpz. 1797. 8.) herausgegeben.

Schelling (Frdr. Wilh. Joseph — auch von Sch. seitdem er einen baierischen Orden hat) geb. 1775 zu Leonberg im Würtembergischen, studirte Philos. und Theol. zu Tübingen, wo er auch Magister oder Doct. der Philos. wurde, zu Leipzig, wo er Platner's Vorlesungen besuchte, und zu Jena, wo er noch Fichte'n hörte, dann sich als Privatdocent habilitirte, und 1798 außerord. Prof. der Philos. wurde. Im J. 1802 ward er auch Doct. der Med., 1803 ord. Prof. der Philos. zu Würzburg, 1807 ord. Mitglied der Akad. der Wiss. zu München, und 1808 Generalsecr. der Akad. der bildenden Künste daselbst, gerieth aber mit dem Präsidenten der Akad. der Wiss. (Jacobi) in eine heftige literarische Fehde, und verließ 1820 (wahrscheinlich aus Verdruß über die durch jene Fehde eingetretnen Misverhältnisse, welche auch wohl Ursache waren, daß er nach seines Gegners Tode nicht Präs. der Akad. wurde) seinen bisherigen Aufenthaltsort, um in Erlangen von neuem als mündlicher Lehrer der Philosophie auf die Jugend zu wirken, indem er sich in München, außer den in den Sitzungen der Akademie vorgelesenen Abhandlungen, bloß mit philosophischer Schriftstellerei beschäftigt hatte. Von Erlangen ist er jedoch 1827 nach München zurückgekehrt und hier bei der neu errichteten (oder von Landshut dahin versetzten) Universität als ord. Prof. der Philos. mit dem (schon früher erhaltenen) Titel eines Geheimen Hofraths wieder angestellt. — Die Philosophie dieses durch große Talente und mannigfaltige Kenntnisse ausgezeichneten Mannes darzustellen, ist eine der schwierigsten Aufgaben, da es bis jetzt nicht einmal ihm selbst, geschweige einem seiner Schüler, gelungen ist, sie so vollständig und faßlich darzustellen, daß das philosophische Publi-

cum eine klare und bestimmte Ansicht davon hätte gewinnen können. Wahrscheinlich ist dieß auch der Grund, warum diese Philosophie, welche anfangs so großes Aufsehn machte und so viele Bewundrer fand, bereits von ihren bedeutendsten Anhängern (die am Ende dieses Artikels genannt werden sollen) wieder aufgegeben worden und beim größern Publicum sogar in eine Art von Vergessenheit gerathen ist. Wenigstens ist der bei weitem größte Theil der deutschen Philosophen schon so gleichgültig dagegen geworden, daß man nur noch selten eine öffentliche Stimme darüber (für oder wider) vernimmt. Es steht daher zu erwarten, ob der Urheber dieser Philosophie durch seine neue Stellung und durch den Einfluß, welchen ihm dieselbe auf die Gemüther einer zahlreichen und lehrbegierigen Jugend gewährt, im Stande sein werde, auch seiner Lehre neuen Aufschwung durch Gewinnung neuer Anhänger zu geben. — Vor allen Dingen ist zu bemerken, daß Sch. eben so, wie seine berühmten Vorgänger, Reinhold und Fichte, von der kantischen Philosophie ausging, dieselbe aber bald wieder aufgab, weil er zu bemerken glaubte, daß es ihr an Einheit, an einem gemeinschaftlichen Principe für theoretische und praktische Erkenntniß, und also auch an Zurückführung ihrer Ergebnisse auf die höchsten und letzten Gründe des Wissens fehlte. Da er nun eben dieses Fehlende in Fichte's Wissenschaftslehre zu finden glaubte, so schloß er sich zuvörderst an diesen Denker an und suchte nur dessen Idealismus, welcher alles aus der ursprünglichen, zwar ins Unendliche hinaus strebenden, aber doch innerhalb gewisser unbegreiflicher Schranken producirenden, Thätigkeit des Ichs mittels einer sog. intellectualen Anschauung abzuleiten suchte, noch mehr zu entwickeln und auszubilden. In diese erste Periode seines Philosophirens fallen folgende Schriften Sch.'s: **Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis (Genes. c. 3.) explicandi tentamen criticum et philosophicum.** Tübingen, 1792. 4. — Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt. Tüb. 1795 (eigentl. 1794). 8. — Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen. Tüb. 1795. 8. — Da indessen Sch. das Einseitige und Willkürliche im Verfahren der Wissenschaftslehre auch bald einsehen lernte, so verließ er diese Bahn und ging nun, obwohl strebend nach demselben Ziele eines unbedingten Wissens, seinen eignen Weg im Philosophiren; wobei es bald zwischen ihm und seinem Vorgänger zu manchen starken gegenseitigen Erklärungen kam. In diese zweite, bis jetzt noch nicht geschlossene, Periode seines Philosophirens fallen folgende Schriften Sch.'s: Ideen zu einer Philosophie drr Natur, als künftige Grundlage eines allgemeinen Natursystems. Lpz. 1797. 8. A. 2. Landsh. 1803. (Hier sprach

Sch. zuerst die Idee einer ihm eigenthümlichen Naturphilosophie aus, die er auch höhere oder speculative Physik nannte; ebendiese Idee ist in den nächstfolgenden Schriften weiter entwickelt). — Von der Weltseele; eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus. Hamb. 1798. 8. A. 2. 1806. A. 3. 1809. — Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Jena u. Lpz. 1799. 8. womit zu verbinden: Einleit. zu seinem Entw. eines Syst. der Naturphilos., oder über den Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft. Ebend. 1799. 8. — System des transcendentalen Idealismus. Tübingen, 1800. 8. (In der Vorr. S. VII. heißt es zwar noch, es komme in dieser Schrift nichts vor, „was nicht entweder in den Schriften des Erfin„ders der Wissenschaftslehre oder in denen des Ver„fassers schon längst gesagt wäre;" allein die S. IX. folgende Unterscheidung der Transcendental= und der Naturphilosophie, als zweier Wissenschaften, „welche die beiden ewig entgegenge„setzten sein müssen, die niemals in Eins übergehn können," kündigte schon eine große Abweichung von der Wissenschaftslehre an, welche bei ihrer Ableitung alles Wissens und Seins aus dem reinen Ich keinen solchen Gegensatz zugeben konnte). — Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge; ein Gespräch. Berl. 1802. 8. — Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Tübing. 1803. 8. A. 2. 1813. — Philosophie und Religion. Tübing. 1804. 8. — Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur, oder Entwickelung der ersten Grundsätze der Naturphilos. an den Principien der Schwere und des Lichts. Hamb. 1806. 8. wiederholt in der 3. A. der Schrift von der Weltseele. — Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilos. zu der verbesserten fichtischen Lehre. Tübing. 1806. 8. (Mit dieser Schrift trat der Zwiespalt zwischen F. und Sch. zuerst öffentlich hervor, ob er gleich schon früher bestanden hatte). — Anti=Sextus oder über die absolute Erkenntniß. Heidelb. 1807. 8. — Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur. (Eine in der Akad. dieser Künste zu München gehaltene Vorles.) Landsh. 1808. 4. — Philosophische Schriften. Landsh. 1809. 8. (B. 1. Enthält, außer mehren frühern, auch eine neue, und für das Verständniß der Philosophie dieses Mannes sehr wichtige Abh. unter dem Titel: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhangenden Gegenstände). — Denkmal der Schrift (Jacobi's) von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, und der ihm (Sch.) in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus. Tübing. 1812. 8. — Ueber

die Gottheiten von Samothrake. (Eine in der Akad. der Wiss. zu München gehaltene Vorles.) Stuttg. u. Tüb. 1815. 4. Damit ist zu verbinden Dess. Abh. über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt (in Paulus's Memorabilien. St. 5. 1793.) nebst den Anmerkungen, mit welchen er herausgab Wagner's (Joh. Mart.) Bericht über die äginetischen Kunstwerke im Besitze des Kronprinzen (jetzt Königs) von Baiern. Tübing. 1817. 8. — In fremden Zeitschriften finden sich von ihm: Briefe über Kriticismus und Dogmatismus (in Niethammer's philos. Journ. H. 7. 1795.). Neue Deduction des Naturrechts (in Fichte's und Niethammer's philos. Journ. B. 4. H. 4. B. 5. H. 4. 1797.). Ueber Offenbarung und Volksunterricht (Ebend. Jahrg. 1798. H. 2.). — Er selbst gab theils allein theils in Verbindung mit Andern folgende, meist bald wieder eingegangene, Zeitschriften heraus: Zeitschrift für speculat. Phys. Jena u. Lpz. 1800—2. 2 Bde. 8. (Im 2. H. des 2. B. ist besonders zu bemerken: Darstellung meines [Sch.] Systems der Philos. S. 1 ff. welche Darstellung von den frühern merklich abweicht, aber auch nicht vollendet ist). — Neue Zeitschr. für sp. Phys. Tübing. 1803. 8. — Kritisches Journ. der Philos. (in Verbindung mit Hegel). Tüb. 1802—3. 2 Bde. 8. — Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft (in Verbindung mit Marcus). Tüb. 1805. 8. (B. 1. H. 1. u. 2. Darin befinden sich wieder Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilos., so daß Sch. immer nur in seine Naturphilos. eingeleitet, sie selbst aber bis jetzt ebenfalls nicht vollendet hat). — Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche. Nürnb. 1813. 8. (Nur 1 B. in 4 Hften.). — Endlich hat er auch unter dem Namen Bonaventura einige Gedichte in Schlegel's und Tieck's Musenalmanach (Tübing. 1802. 12.) herausgegeben. — — Nimmt man nun die verschiednen Darstellungen zusammen, welche Sch. in diesen Schriften, besonders in den spätern nach 1800, von der ihm eigenthümlichen Philosophie gegeben hat, so dürften die Grundzüge derselben etwa folgende sein: Der Anfang und das Ende (höchstes und letztes Princip) aller Philosophie ist die Idee des Absoluten. Dieses Absolute, (welches auch oft das Göttliche oder schlechthin Gott genannt wird) ist weder endlich noch unendlich, weder real noch ideal, weder Sein noch Wissen, weder Object noch Subject, weder Natur noch Geist, sondern es ist dasjenige, worin alle diese Gegensätze, alle Verschiedenheit und Besonderheit aufgehoben ist; es ist das absolute Sein und Wissen in völliger Ungetrenntheit, die absolute Indifferenz alles Differenten, oder die absolute Identität des Realen und des Idealen; es ist Eines und Vieles zugleich oder das absolute All-Eins. Darum heißt das auf diese Idee er-

baute System auch das absolute Identitätssystem oder die Alleinheitslehre oder noch kürzer die Alleinslehre. Es ist aber für sich klar, daß jenes Princip nicht nur ganz willkürlich oder bittweise angenommen, sondern auch durch eine bloße Abstraction von allem Positiven (die man vergeblich mit dem vornehmen Namen einer intellectualen Anschauung zu verschleiern gesucht hat), gewonnen, mithin durchaus negativ ist; weshalb auch manche Anhänger dieses Systems ehrlich genug gewesen sind, einzugestehn, daß ihre Philosophie eigentlich mit dem absoluten Nichts beginne, Andre dagegen meinten, das Absolute sei im Grunde nichts andres als das uralte formlose Chaos, welches nach der Behauptung früherer Naturphilosophen alle Keime der Dinge unentwickelt und unter einander gemischt enthalten haben sollte. — Um aber aus einem so durchaus negativen Principe irgend etwas abzuleiten, würde man doch immer noch eines positiven Princips bedürfen. Sonst bleibt es ewig bei dem alten Spruche: Aus Nichts wird Nichts. Es ist auch leicht einzusehn, wie Sch. auf dieses völlig gehaltlose Princip kam. Das von Fichte an die Spitze seiner Wissenschaftslehre gestellte A = A schien ihm noch zu positiv, indem dadurch doch immer ein A gesetzt wurde, welches sich bald nachher in ein sich selbst und auch ein Nichtich setzendes Ich verwandelte, also in ein Subject, dem vermöge gewisser unbegreiflicher Schranken seiner Thätigkeit noch ein Object gegenüber stand. Dieß war nach Sch.'s Ansicht zu viel, also mit Unrecht gesetzt. Er dachte also bloß an die absolute Identität, die in jenem A = A veranschaulicht wird, und nahm nun als sein Princip schlechtweg ein Absolutes an, das er durch lauter Negationen so lange sublimirte, bis gar nichts Positives mehr in demselben enthalten war. Er bedachte aber nicht, daß das bloße oder absolute Negiren am Ende allen Vernunftgebrauch aufhebt, weil man vernünftiger Weise beim Negiren nur den Zweck haben kann, etwas Positives durch ein Negatives so zu bestimmen, daß das Positive nicht unrichtig gedacht oder mit andern ihm mehr oder weniger ähnlichen Dingen verwechselt werde. — Doch es ist hier der Ort nicht, Sch.'s System einer förmlichen Kritik zu unterwerfen. Wir fahren also fort, noch einige Grundzüge desselben ohne weitere Gegenbemerkung hervorzuheben. Alles Seiende ist nur, wiefern es Theil hat am Absoluten, wiefern es ein Abdruck oder Abbild desselben ist, oder wieferne dieses sich in fortschreitenden Gegensätzen (die man als differente Seiten oder Pole des an sich indifferenten Absoluten betrachten kann) allmählich entwickelt oder entfaltet. Daher ist in diesem Systeme so viel die Rede von stufenartigen Entwickelungen, von Potenzen, von Duplicität und Polarität, ja von Triplicität in der Identität, indem es drei Einheiten

unterscheidet, nämlich diejenige, in welcher das Wesen absolut in die Form, diejenige, in welcher die Form absolut in das Wesen gestellt wird, und diejenige, in welcher diese beiden wieder eine Absolutheit sind. Das Hervorgehn der endlichen Dinge aus dem Absoluten ist also eigentlich eine Entzweiung (Differenzirung) desselben, die man auch eine Selboffenbarung (Manifestation) desselben, ja sogar einen Abfall der Dinge von Gott nennen kann. Das Absolute ist sonach der deus implicitus, die Welt aber als Inbegriff alles dessen, was wir als endlich anschauen, der deus explicitus. Denn dort ist ursprüngliche Involution, hier fortgehende Evolution. Was wir Geist und Natur nennen, sind auch nur zwei solche Gegensätze, in welchen sich das Absolute offenbart. Daher findet ein vollkommner Parallelismus des Geistes und der Natur statt; und ebendeswegen müssen sich in der Naturphilosophie die Naturgesetze als Gesetze des geistigen Bewusstseins, so wie in der Geistes- oder Transcendentalphilosophie diese Gesetze als Naturgesetze nachweisen lassen, wenn man es auch in dieser wissenschaftlichen Deduction nicht bis zur Vollendung oder bis zu derjenigen absoluten Erkenntniß bringen könnte, nach welcher die Philosophie streben soll. Denn die Philosophie ist eben der Idee nach nichts anders als absolute Erkenntniß oder Wissenschaft des Absoluten in seiner allseitigen Offenbarung (Totalität). Sonach erscheint auch die Geschichte als eine allmählich sich entwickelnde Offenbarung Gottes, und der Mensch selbst als ein Abbild des Universums (Mikrokosmos) wiefern er die Gegensätze des Realen und des Idealen, des Seins und des Wissens ꝛc. in sich selbst wieder vereinigt. U. s. w. — Daß dieses speculative System eine große Verwandtschaft mit dem spinozistischen habe und daher seinem innern Wesen nach pantheistisch sei, wird wohl niemand verkennen, wenn es gleich der Urheber desselben nicht hat zugeben wollen, vielleicht nur aus Besorgniß, deshalb verketzert zu werden; was aber, bei Verständigen wenigstens, jetzt nicht mehr der Fall sein dürfte, da der Vorwurf des Atheismus, welchen man wohl sonst dem Pantheismus machte, offenbar ungegründet ist. Denn der Pantheismus ist ja im Grunde nichts anders als ein bis zur Universalität und Totalität gesteigerter Polytheismus. Es war daher allerdings eine große Uebereilung von Jacobi, als er in seiner gegen Sch. gerichteten Schrift von den göttlichen Dingen jenen veralteten Vorwurf wiederholte. Wer das Göttliche nicht geradezu leugnet, ist kein Atheist, mag er es übrigens als Einheit oder als Vielheit oder als Allheit (monotheistisch, polytheistisch oder pantheistisch) denken. Daß aber Sch.'s absolutes Identitätssystem seinem innersten Wesen nach, soweit es sich bis jetzt kundgegeben, pantheistisch sei, erhellet ganz klar aus der oberwähnten Abhandlung von der Freiheit, wo

das Absolute als Gott schlechthin von dem existirenden oder sich offenbarenden Gotte unterschieden wird, der aus einem in jenem enthaltenen dunkeln Grunde der Existenz hervorgehe und sich aus demselben zu einem vollkommneren Sein entfalte, so daß Gott (nämlich der deus implicitus) erst in der Welt (nämlich als deus explicitus gedacht) persönlich werde. Daraus wird dann weiter gefolgert, daß jedes in der Natur entstandene Wesen ein doppeltes Princip in sich habe, ein dunkles oder finstres und ein helles oder Lichtprincip, beide jedoch im bestimmten Grade und ebendadurch zu Einem verbunden; wo dann das Uebergewicht bald auf die eine bald auf die andre Seite fallen kann (wie z. B. in der Dämmerung nach ihren verschiednen Graden bald mehr Licht bald mehr Finsterniß sein kann). Im Menschen aber ist es das als Geist und Wille hervortretende Selbst, welches sich in völliger Freiheit erschaut und sich daher auch von dem Lichte, als dem in der Natur herrschenden und bildenden Universalwillen, abwenden oder trennen kann. So erhebt sich der Eigenwille gegen den Universalwillen; und daraus eben entsteht das Böse, welches aber nur im Gegensatze Realität hat (nämlich so, wie die Finsterniß selbst gegen das Licht). — Die Sittlichkeit beruht in diesem Systeme auf Gotteserkenntniß, also auf Religion, und besteht in der Tendenz der Seele, mit Gott als dem Centrum der Dinge eins zu sein. Ebendarum ist sie zugleich Seligkeit. Die Schönheit aber ist das Unendliche oder die Idee endlich dargestellt, und die Kunst ist eben diese Darstellung der Idee als einer Offenbarung Gottes im menschlichen Geiste, welche Idee die Wissenschaft von der Seite des Denkens auffasst und entwickelt. — Der Staat endlich ist das nach dem göttlichen Urbilde geformte Gesammtleben in Beziehung auf Wissenschaft, Kunst, Religion und Sittlichkeit, ein äußerer Organismus, in welchem die Harmonie der Nothwendigkeit und der Freiheit durch die Freiheit selbst errichtet oder hergestellt ist. — Auf diese Art hat das absol. Identitätss. mit der Speculation auch die Praxis in Verbindung zu bringen gesucht, ohne doch theoretische und praktische Philos. als zwei Haupttheile der Wissenschaft förmlich zu unterscheiden und den zweiten Theil eben so ausführlich als den ersten zu bearbeiten. Vielmehr ist es in praktischer Hinsicht bis jetzt noch weit weniger ausgebildet, als in theoretischer. — Unter den zahlreichen Anhängern dieses Systems ist ihm keiner bis ans Lebensende so treu geblieben als Klein, der es auch am meisten in systematischer Form und zugleich auf eine möglichst faßliche Weise dargestellt hat. Die übrigen sind ihm entweder (mehr oder weniger) untreu geworden oder haben sich die undankbare Mühe gegeben, es mittels einer poetisch-mystischen Darstellungsart noch dunkler zu machen, als es ursprünglich war. Zu den Letzteren gehören vornehmlich

Baader, Görres, Steffens und Windischmann; zu den Ersteren Eschenmayer, Hegel, Oken und Wagner, welche theils andre Wege gegangen sind, theils offen bekannt haben, daß das absol. Identitätss. leere Speculation, mithin eigentlich Nichtphilosophie sei, die sich der Absolutheit nur anmaße, daß es daher das wahre Verhältniß des Absoluten zum Wirklichen, welches doch eben dadurch erklärt werden sollte, keineswegs erklärt habe, und daß es vornehmlich eines wahrhaften Princips der Sittlichkeit und Religion ermangle. — Unter den ursprünglichen Gegnern desselben sind (außer Fichte und Jacobi, die schon erwähnt sind) Bouterwek, Fries, Herbart, Köppen, Reinhold, Schulze und Weiller die bemerkenswerthesten. — Auch hat der Verf. dieses W. B. in seinen Briefen über den neuesten Idealismus dieses System angefochten, ist aber dafür in dem oben angeführten kritischen Journale der Philos. tüchtig ausgescholten worden, vermuthlich weil es an besseren Gründen fehlte. — — Uebrigens ist mit diesem Sch. nicht zu verwechseln dessen jüngerer Bruder, Karl Eberhard (geb. 1783 — seit 1806 ausübender Arzt zu Stuttgart) der sich als Philosoph bloß durch eine im Geiste seines Bruders abgefasste Schrift über das Leben und seine Erscheinungen (Landsh. 1806. 8.) und durch Grundsätze zu einer künftigen Seelenlehre bekannt gemacht hat. Auch hat er einige Abhandlungen über den animalischen Magnetismus und verwandte Gegenstände geschrieben.

Schelver (Frdr. Joseph) geb. 1778 zu Osnabrück, Doct. der Med., seit 1802 Privatdocent zu Halle, seit 1803 außerord. Prof. der Philos. zu Jena, jetzt ord. Prof. der Med. zu Heidelberg, hat besonders der schellingischen Naturphilosophie sich zugewendet und dieselbe auch auf die Heilkunde übergetragen. Seine philosophischen (sehr an Dunkelheit leidenden) Schriften sind folgende: Elementarlehre der organischen Natur. Th. 1. Organomie. Gött. 1800. 8. — Philosophie der Medicin. Frkf. a. M. 1809. 8. — Von den Geheimnissen des Lebens. Ebend. 1814. 8. — Von den sieben Formen des Lebens. Ebend. 1817. 8. — Ueber den ursprünglichen Stamm des Menschengeschlechts; in Wiedemann's Archiv für Zoologie und Zootomie. B. 3. St. 1. Nr. 4. 1802. — Seine medicinischen und naturhistorischen Schriften gehören nicht hieher.

Schematismus (von σχημα, eine Figur oder Gestalt — eigentlich habitus rei externus, da σχημα wieder von σχειν = εχειν, habere, herkommt) in logischer Hinsicht ist die Figurirung eines Schlusses, indem Aristoteles in seinem Organon die verschiednen Arten, einen Schluß zu gestalten, Schemata nennt. Schematisch schließen wäre demnach soviel als einen figurirten Schluß bilden. S. Schlussfiguren. Sodann nennt man auch

jede Art der Gestaltung oder jedes Verfahren nach einem gewissen Vorbilde oder einer vorgeschriebnen Norm (z. B. nach einer Tabelle mit verschiednen Rubriken, in welche etwas eingetragen werden soll — welche Tabelle auch selbst ein Schema heißt) einen Schematismus. Wenn aber in der Metaphysik vom Schematismus des reinen Verstandes die Rede ist, so versteht man darunter die Versinnlichung der reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien durch Verknüpfung derselben mit den reinen Anschauungen der Sinnlichkeit. So wird der Begriff der Substanz schematisirt, wenn man nicht bloß überhaupt ein für sich bestehendes Ding denkt, sondern ein solches, welches in der Zeit beharret und daher die beharrliche Unterlage gewisser wechselnden Bestimmungen ist. Ebenso wird der Begriff der Ursache schematisirt, wenn man nicht bloß überhaupt ein wirkendes Ding denkt, sondern ein solches, welches in der Zeit vorhergeht und dem etwas Andres, nämlich die Wirkung, nothwendig folgt. Die auf solche Art versinnlichten Begriffe heißen dann selbst schematisirte Kategorien zum Unterschiede von den reinen oder nicht versinnlichten. Jener Schematismus aber ist, wie alle Versinnlichung der Begriffe, als ein Act der Einbildungskraft anzusehn, die hier mit dem Verstande zusammenwirkt, jedoch so ursprünglich und nothwendig, daß ihre Thätigkeit an die Grundbilder von Raum und Zeit streng gebunden ist. Sie heißt in dieser Beziehung selbst die transcendentale Einbildungskraft, um sie von der empirischen zu unterscheiden, welche ihre Bilder erst aus der Erfahrung entlehnt und daher auch bei deren Gestaltung eine gewisse Willkür zeigt; wie wenn sie durch Verbindung der Menschenform mit der Pferdeform das Bild eines Centauren erzeugt. Uebrigens vergl. Einbildungskraft, Kategorem, und Raum und Zeit.

Schenkung (donatio) ist eine Handlung, wodurch man etwas von seinem Eigenthume einem andern Menschen unentgeltlich überlässt und dieser es freiwillig annimmt. Man kann also 1. nichts sich selbst schenken; denn das wäre nur ein Spiel, welches man mit sich selbst triebe. Man kann 2. nicht sein ganzes Eigenthum verschenken; denn das innere Eigenthum ist von der Person nicht trennbar, kann also nicht einer andern Person überlassen werden. Man kann 3. nicht sich selbst verschenken; denn da müsste man auf seine ganze Persönlichkeit verzichten, was vernünftiger Weise niemand thun und niemand annehmen kann. Man kann 4. nichts vom Eigenthum eines Andern verschenken; denn willigte dieser ein, so wäre er der eigentliche Schenker, und willigte er nicht ein, so wäre die Schenkung null und nichtig, oder man hätte sich am fremden Eigenthume vergriffen, wie der heilige Crispin, der das Leder stahl, um den Armen Schuhe davon zu machen.

Man kann 5. Gott nichts schenken; denn dieser hat schon alles und bedarf unsrer Geschenke nicht. Man kann 6. auch den sog. Heiligen nichts schenken; denn wieferne dieselben aus der Sinnenwelt verschwunden sind, können wir ihnen nichts von dem Unsrigen zukommen lassen, gesetzt auch daß sie noch einigen Gebrauch davon machen könnten, was jedoch sehr zu bezweifeln. Man kann endlich 7. auch einem Thiere nichts schenken, sondern nur geben; denn das Geschenkte muß von dem andern Theile freiwillig angenommen werden, um es in sein Eigenthum aufzunehmen. Da aber Thiere keinen freien Willen und keinen Begriff vom Eigenthume haben, weil dieß ein Rechtsbegriff ist, welcher die Anerkennung eines Rechtsgesetzes und also auch in dem Anerkennenden eine gesetzgebende (praktische) Vernunft voraussetzt: so können die Thiere auch keine Geschenke von uns erhalten und annehmen. Eine wahrhafte Schenkung beruht daher immer auf einem (wenn auch stillschweigenden) Vertrage zwischen zwei Personen, welcher ebendarum der Schenkungsvertrag heißt. Vergl. Geschenk und Mortisdonation.

Scherbius (Phil.) ein deutscher Philosoph, der im 16. Jh. bis zu Anfange des 17. lebte, indem er 1605 starb. Es ist mir aber nichts weiter von ihm bekannt, als daß er ein Antiramist, folglich ein Aristoteliker war. Was er geschrieben, weiß ich nicht.

Scherz s. Ernst.

Scherzlüge s. Wahrhaftigkeit.

Schicklich ist alles, was sich für uns ziemt, von dem man ebendeswegen sagt, es schicke sich. Die Stoiker nannten daher auch die Pflicht etwas Schickliches (*καθηκον*). Wenigstens sagt Diogenes L. (VII, 108.) Zeno, der Stifter der stoischen Schule, habe dieses Wort, welches Cicero und andre Römer durch officium übersetzen, zuerst gebildet und zwar *απο του κατα τινας ἡκειν*, von dem, was Einigen zukommt oder sich für sie schickt. Sollte daher wohl unser schicken mit *ἡκειν* stammverwandt sein? — Aber freilich erweiterten die Stoiker nun auch den Begriff des *καθηκον* weit über das hinaus, was wir Pflicht nennen. Denn sie bezogen ihn (wie derselbe Schriftsteller §. 107. bezeugt) sogar auf Thiere und Pflanzen, indem sie alles darunter verstanden, wovon sich, wenn es geschehen, irgend ein vernünftiger Grund angeben lässt (*ὁ πραχθεν ευλογον ισχει απολογισμον*). Einen solchen Grund könnte aber denn doch nur der Mensch (gleichsam im Namen der Thiere und Pflanzen) angeben. — Das Schickliche nebst seinem Gegensatze, dem Unschicklichen, kommt übrigens nicht bloß im Leben selbst, sondern auch in der Kunstwelt vor. Besonders ist die Schicklichkeit beim Costum und bei

allen Decorationen zu beobachten. S. beide Ausdrücke. — Oft steht schicklich und unschicklich auch für anständig und unanständig. S. Anstand. Auch vergl. Geschick.

Schicksal (fatum) ist eine Fülle von Schickungen oder ein Inbegriff von Ereignissen, die als etwas Nothwendiges gedacht werden. Nun giebt es aber eine unbedingte (absolute) und eine bedingte (hypothetische) Nothwendigkeit. S. d. W. Man kann daher auch das Schicksal selbst entweder als ein unbedingt oder als ein bedingt Nothwendiges denken. Das erste heißt auch ein blindes oder vernunftloses Sch. (f. coecum s. brutum) weil es der Vernunft widerstreitet, ein solches zuzulassen, nach dem Grundsatze: In mundo non datur fatum (scil. coecum) — in der Welt giebt es kein (blindes) Schicksal. Es widerstreitet nämlich der Vernunft insofern, als sie mit einem solchen Schicksale gar nichts anfangen kann, weder in theoretischer noch in praktischer Hinsicht. In jener Hinsicht ist es dem blinden Zufalle gleich; denn es ist im Grunde einerlei, ob man bei einer Begebenheit, deren Ursache man nicht kennt, sagt, das ist blindes Geschick, oder, das ist blindes Ungefähr. In praktischer Hinsicht aber würde solch ein Fatalismus alle Freiheit, Sittlichkeit, Zurechnung, Verdienst und Schuld, und folglich auch alle Religion aufheben. Es kann also nur ein Schicksal in der zweiten Bedeutung zugelassen werden, so daß alles, was in der Welt geschieht, nur bedingt nothwendig sei. Dabei lässt es sich wohl denken, daß unsre freie Thätigkeit mit zu den Bedingungen gehöre, von welchen einzele Begebenheiten abhangen, und daß auch das Ganze der Weltbegebenheiten von einem höchsten Willen (einer göttlichen Fürsehung) abhängig sei; wenn wir gleich eingestehen müssen, daß wir weder alle Naturursachen kennen, noch die Art und Weise der Vereinigung ihrer Wirksamkeit mit der unsrigen und der göttlichen begreifen. — Sieht man auf das Alter der Schicksalsidee, so ist sie weit älter, als die Philosophie. Denn sie kommt schon bei den ältesten epischen und dramatischen Dichtern vor, aber freilich ohne wissenschaftliche Bestimmtheit, mehr als Bild der Phantasie. Dieses alte Schicksal steht bald als blinde Macht selbst über den Göttern, die nur vollstrecken, was einmal im Buche des Schicksals geschrieben steht, und nimmt keine Rücksicht auf das Wohl- oder Uebelverhalten der Menschen; bald erscheint es selbst nur als Beschluß des höchsten Gottes, der zwar auf das Verhalten der Menschen einige Rücksicht nimmt, aber doch an dem einmal Beschlossenen nichts mehr ändern kann, der also ebendarum immer gehorcht, weil er auf immer bestimmt hat (qui semel jussit, semper paret — wie Seneca sagt). Da sich nun die Schicksalsidee mannigfaltig umgestaltet hat, so hat man auch verschiedne Arten des Schicksals unter-

schieden, die sich aber immer um jene zwei Ansichten drehen. Das astrologische oder chaldäische Sch. gründet sich auf den Gedanken, daß alles voraus unwiderruflich bestimmt und in den Gestirnen vorbedeutet, mithin der sichtbare Himmel gleichsam das Buch des Schicksals sei. Es nähert sich also der Vorstellung von einer unbedingten Nothwendigkeit. S. Astrologie. Noch mehr nähert sich derselben das muhammedanische oder türkische Sch., welches so unabänderlich gedacht wird, daß die, welche daran glauben, sogar es für unnöthig oder überflüssig erklären, sich gegen die Pest oder andre Krankheiten durch Vorsicht oder Heilmittel zu schützen. Auch das pantheistische oder spinozistische Sch. ist, consequent gedacht, ein solches; denn der All-Gott äußert sich mit unbedingter Nothwendigkeit sowohl in der Reihe der räumlichen Ausdehnungen als in der Reihe der zeitlichen Gedanken; wobei natürlich alle Willensfreiheit und aller reale Unterschied des Guten und des Bösen wegfällt. Das zenonische oder stoische Sch. endlich schwankt zwischen jenen beiden Ansichten, indem die älteren und strengeren Stoiker sich mehr zur unbedingten, die späteren und milderen hingegen sich mehr zur bedingten Nothwendigkeit hinneigten und daher auch die Idee der göttlichen Fürsehung und der menschlichen Willensfreiheit mit der Annahme eines Schicksals zu vereinigen suchten. Das Christenthum kennt das Schicksal nur als göttliche Schickung, welche Vorstellung auch die vernünftigste und beruhigendste ist, ob sie gleich durch die Lehre von der Prädestination wieder verunstaltet worden. Vergl. auch Fatalismus und Freiheit, desgleichen Prädestinatianer. In den beiden ersten Artikeln sind auch die hieher gehörigen Schriften bereits angeführt. — Es hat übrigens die Schicksalsidee allerdings auch eine poetische Seite; weshalb eben die Dichter, insonderheit die tragischen, so gern von ihr Gebrauch machen, indem sie ihre Helden mit dem Schicksale kämpfen lassen, damit sich in diesem Kampfe die Kraft derselben entwickele. S. tragisch. Die Aesthetiker haben sich jedoch bis jetzt noch nicht vereinigen können, von welcher Art des Schicksals der Tragiker eigentlich Gebrauch machen solle, damit jene Idee ihre volle Wirkung auf der Bühne thue. Nach unsrer Ansicht sollte man dem Dichtergenius hierüber keine Vorschriften machen, an die er sich ohnehin selten kehrt. Wozu auch metaphysische Distinctionen und moralische Consequenzen in poetische Darstellungen mischen? Es lasse also der Geist des Dichters die „dunkeln Schicksalsmächte" nach seinem Belieben walten! Ist er nur dabei wirklich von der Muse inspirirt, so wird uns sein Werk schon gefallen, wenn es auch nicht gerade zur Erbauung dient oder einer philosophischen Theorie von Freiheit und Nothwendigkeit entspricht. Die

Philosophen sind ja selbst hierüber noch nicht einig. An welche Theorie sollte sich also der Dichter wohl halten? — Noch ist zu bemerken, daß die alten griechischen Philosophen, besonders die Stoiker, das Schicksal auch mit folgenden Namen bezeichneten: *Αδραστεια*, die Unvermeidliche, der man nicht entfliehen kann (von *δραειν* oder *δρασκειν*, fliehen, entlaufen — auch ein Name der Nemesis oder Rachegöttinn) — *Αναγκη*, die Nothwendigkeit (daher *αναγκαζειν*, nöthigen) — *Ατροπος*, die Unwandelbare oder Unveränderliche (von *τρεπειν*, wenden — auch der Name einer von den Parcen, die selbst als Schicksalsgöttinnen betrachtet wurden) — *Ειμαρμενη* und *Πεπρωμενη*, die Austheilende oder Zielsetzende (von *μερος*, der Theil, und *πεϱας*, das Ziel; daher *ειμαρμαι* und *πεπρωμαι*, ich vertheile, bestimme oder setze ein Ziel, wiewohl Manche dieses auch von *προειν* = *μερειν*, theilen, ableiten — mit Letzterem ist auch *μοιρα* verwandt, welches ursprünglich ebenfalls den Theil, dann das Geschick, auch den Tod bedeutete; weshalb die Parcen als Schicksalsgöttinnen auch *Μοιραι* genannt wurden). Die beiden letzten Bezeichnungen des Schicksals (vorzüglich *ειμαρμενη*) waren die gewöhnlichsten. Daher sagt Gellius (noct. att. VI, 2): Fatum, quod Graeci *πεπρωμενην* vel *ειμαρμενην* vocant, ad hanc ferme sententiam Chrysippus, stoicae princeps philosophiae, definit: „Fatum est, inquit, sempiterna quaedam et indeclinabilis series rerum et „catena, volvens semetipsa sese et implicans per aeternos „consequentiae ordines, ex quibus apta connexaque est.“ Indem er aber nachher die eignen Worte jenes Stoikers, der sich viel Mühe gab, dieses Schicksal mit der Fürsehung zu vereinigen, aus dessen Schrift von der Fürsehung anführt, braucht er vorzugsweise das Wort *ειμαρμενη*. Die auch in deutschen Schriften zuweilen vorkommende Heimarmene ist also nichts anders, als das Schicksal.

Schiedsrichter (arbiter) heißt nicht jeder Richter, wiefern er etwas entscheidet, sondern ein solcher, der von den streitenden Parteien selbst frei gewählt ist, um ihren Streit zu entscheiden. Er spricht daher eigentlich ohne gesetzliche Autorität nach seinem Gutdünken (ex aequo et bono) und hat folglich auch keine Macht, seinem Ausspruche Erfolg zu geben, wenn die Parteien sich denselben nicht gefallen lassen wollen; es wäre denn, daß sie selbst unter Autorität des Staats einen solchen Richter gewählt hätten. Außer dem Staate (im sog. Naturstaate) kann es daher bloße Schiedsrichter geben. Uebrigens vergl. richten.

Schielend oder schwankend heißt in der Logik ein Begriff, wenn er nicht genau bestimmt ist, so daß man auch keinen sichern Gebrauch von ihm machen kann, weil man ihn beim

Anwenden auf gegebne Gegenstände des Denkens leicht mit andern, ihm mehr oder weniger ähnlichen, Begriffen verwechselt und so zu einem verworrenen und falschen Denken verleitet wird. Man muß daher die Begriffe, durch anhaltende Aufmerksamkeit auf ihren Inhalt und Umfang, gehörig zu erklären und einzutheilen suchen, damit sie nicht schielend oder schwankend werden. S. Erklärung und Eintheilung.

Schierschmid (Joh. Justin — wird hinten auch mit dt geschrieben) ein Wolfianer, der 1778 als Prof. der Rechte zu Erlangen starb und sich bloß durch eine nach wolfischen Grundsätzen abgefasste Philosophia rationalis (Logik) bekannt gemacht hat.

Schiffahrt. Was darüber in völkerrechtlicher Hinsicht zu bemerken, s. unter Caperei und Meer. Das Uebrige, was diesen Gegenstand betrifft, gehört nicht hieher, weil es bloß commercial und nautisch, oder auch militarisch ist.

Schiller (Frdr. — später von Sch.) geb. 1759 zu Marbach im Würtembergschen, studirte, da sein Vater Officier in würtembergischen Diensten war, seit seinem 14. Jahre unter strenger, aber seinem aufstrebenden Geiste schlecht zusagender, Zucht auf der Militarakademie oder (wie sie später hieß) hohen Karlsschule in Stuttgart, wo er jedoch von dem, was daselbst gelehrt wurde, außer dem Lateinischen wenig lernte, indem er sich lieber für sich selbst mit Lesung der Dichter, besonders des zu jener Zeit noch hochgefeierten Klopstock, so wie des an erhabnen Dichtungen reichen alten Testaments, beschäftigte. Dieß entflammte nicht nur sein Gemüth zu dichterischen Versuchen, sondern veranlasste ihn auch, sich anfangs dem theologischen Studium zu widmen. Er vertauschte zwar dasselbe bald mit dem medicinischen, und ward auch im J. 1780 nach seinem Austritt aus jener Akademie als Regimentsarzt in Stuttgart angestellt. Allein der Verdruß, den ihm sein bald darauf herausgegebnes Trauerspiel, die Räuber, zuzog, bestimmte ihn, diese Laufbahn gänzlich aufzugeben und sich ganz seinem Genius zu überlassen. Er nahm also seinen Abschied, ging nach Mannheim, ward hier 1782 Theaterdichter und zugleich Mitglied der churfürstlichen deutschen Gesellschaft daselbst. Sein unruhiger Geist trieb ihn aber bald von Mannheim nach Mainz, Dresden, Leipzig (wo er aber meist auf einem benachbarten Dorfe, Namens Gohlis, lebte) Weimar und Jena, wo er sich endlich fixirte, indem er 1789 eine außerordentliche und 1796 eine ordentliche (Honorar-) Professur der Philosophie annahm, auch eine Zeit lang mit vielem Beifalle historische und ästhetische Vorlesungen hielt. Da Sch. um diese Zeit schon eine Menge von lyrischen und dramatischen Gedichten, so wie mehre geschichtliche Werke, bekannt gemacht hatte oder eben bekannt machte: so fehlt' es ihm auch

nicht an Auszeichnungen aller Art. Im J. 1784 ernannte ihn der Herzog von Weimar zum Rath, welchen Titel 1788 auch der Landgraf von Hessen-Darmstadt ihm ertheilte, so wie der Herzog von Meiningen 1790 den eines Hofraths. Bald darauf ertheilte ihm die französische Republik das Bürgerrecht und 1802 der deutsche Kaiser den Reichsadel. Aber anhaltendes nächtliches Studiren und Produciren, vielleicht auch ein zu unvorsichtiger Genuß geistiger Getränke, um dadurch den Genius in lebendigere Thätigkeit zu setzen, zerstörten bald seine Gesundheit. Er musste sein Lehramt in Jena aufgeben, zog nach Weimar, wo er mit Göthe'n in inniger Verbindung lebte — deren Frucht auch die bekannten, etwas muthwilligen, Xenien waren — und starb hier bereits 1805 im 46. Jahre seines Alters, von ganz Deutschland und selbst vom Auslande betrauert. — Was nun Sch. als Dichter und Geschichtschreiber geleistet, gehört nicht hieher, wiewohl auch aus vielen seiner poetischen und historischen Werke ein philosophischer Geist hervorleuchtet. Als Philosoph aber gehört er der kantischen Schule an. Da nämlich zu der Zeit, wo er in Jena lebte, hier die kantische Philosophie unter Reinhold's Leitung vorzugsweise herrschend war: so ergriff Sch.'s Geist auch diesen Gegenstand mit großer Lebhaftigkeit und suchte sich daher ganz in dieses neue System einzustudiren. Nach der eigenthümlichen Richtung seines Geistes aber interessirte ihn vornehmlich der ästhetische und moralische Theil desselben. Daher macht' er auch von jener Philosophie hauptsächlich Anwendung auf Gegenstände der Kunst und des Lebens, denen er bei seiner großen, Würde mit Anmuth verbindenden, Darstellungsgabe eine so anziehende und wohlgefällige Einkleidung zu geben wusste, daß seine philosophischen Schriften mehr noch durch ihre Form als durch ihren Gehalt anzogen. Seine früheste Arbeit der Art, die aber freilich noch sehr unreif war und natürlich noch keine Spur seines spätern und ernstlichern philosophischen Studiums enthalten konnte, war ein „Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit der sittlichen" — eigentlich nur eine Probeschrift, die er bei seinem Abgange von der Akademie übergab, und die daher auch zu Stuttgart 1780. 4. gedruckt (und zu Wien 1811 nachgedruckt) ist. — Der Geisterseher. Lpz. 1789. 8. N. A. 1792. (Ist zwar eigentlich nur Roman, aber auch in psychologischer Hinsicht interessant. Nur der 1. B. ist von Sch. selbst; der 1796 erschienene 2. B. ist von einem Andern). — Was heißt und zu welchem Ende studirt man Universalgeschichte? Jena, 1792. 8. (Eine akademische Eröffnungsvorlesung). — Ueber Anmuth und Würde. Lpz. 1793. 8. — Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen; im 1. und 2. St. der von ihm herausgegebnen Horen (Tübing. 1795 — 7. 8. 3 Jahrgänge,

jeder aus 12 Stücken bestehend). — Außerdem befinden sich in derselben Zeitschrift noch folgende ästhetisch- und moralisch-philosophische Aufsätze von ihm: Schmelzende Schönheit. St. 6. — Das Reich der Schatten. St. 9. — Von den nothwendigen Gränzen des Schönen, besonders im Vortrage philosophischer Wahrheiten. Ebend. — Gefahr ästhetischer Sitten. St. 11. — Ueber das Naive. Ebend. — Die sentimentalischen Dichter. St. 12. — Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten. Jahrg. 2. St. 3. — Auch enthalten Sch.'s kleinere prosaische Schriften (Lpz. 1792—1802. 4 Thle. 8.) manchen Aufsatz von philos. Gepräge. — Desgleichen haben ein solches Gepräge manche von Sch.'s Briefen an den Frhrn. v. Dalberg. Carlsr. u. Baden, 1819. 8. — Vergl. ferner: Geist aus Sch.'s Werken; nebst einer Vorr. über Sch.'s Genie und Verdienste von Ch. Fr. Michälis. Lpz. 1805. 8. — Fr. Sch., Skizze einer Biographie und ein Wort über seinen und seiner Schriften Charakter. Lpz. 1805. 8. — Schilleriana (oder) Leben, Charakterzüge und Schriften Fr. v. Sch. Hamb. 1809. 8. — Sch.'s Biographie und Anleitung zur Kritik seiner Werke von J. K. S. Wien, 1809—10. 2 Abtheill. 8. A. 2. 1812. — Sch.'s Leben und Beurtheilung seiner vorzüglichsten Schriften. Basel, 1810. 8. A. 3. Heidelb. 1817. — Sch.'s Leben nebst gedrängter Uebersicht seiner Werke von Heinr. Döring. Weimar, 1811. 8. — — Sch.'s sämmtliche Werke (poetische, historische und philosophische) sind oft herausgegeben worden, unter andern ganz neuerlich zu Stuttg. u. Tüb. 1822—6. 18 Bdchen. 12. Sie verdienten aber wohl noch eine bessere und vollständigere Ausgabe, als diese, durch welche die Cotta'sche Verlagshandlung weder dem Schriftsteller noch sich selbst ein Ehrendenkmal gesetz that.

Schilling s. Hoffmann.

Schimäre s. Chimäre. Daher schimärisch = eingebildet, erdichtet im schlechtern Sinne, z. B. schimärische Begriffe, Hoffnungen, Entwürfe rc.

Schimeon s. Simeon.

Schimpf steht bald für Ehrenbeleidigung (s. d. W.) bald für Scherz, besonders von der gemeinern Art, welche auch Spaß heißt und selbst ins Beleidigende fallen kann. Daher die sprüchwörtliche Redensart: In Schimpf und Ernst. S. Ernst. Das Beiwort schimpflich aber steht auch oft für schändlich. S. Schande.

Schinesische Philosophie s. sinesische Ph.

Schirlitz (Wilh. Gotthelf) geb. 1800 zu Benndorf bei Borna, studirte zu Pforte bei Naumburg und seit 1819 zu Leipzig, ward 1823 als Lehrer an der lateinischen Schule des Waisenhauses zu Halle angestellt, erhielt 1826 die philosophische Doctorwürde von der philosophischen Facultät daselbst, und habilitirte sich 1828

35 *

als Privatdocent der Philosophie bei der dasigen Universität. Er hat sich bis jetzt vorzüglich mit der praktischen Philosophie beschäftigt und in dieser Beziehung folgende nicht unverdienstliche Schriften herausgegeben: Der Vertrag in naturrechtlicher Beziehung; nebst einem Anhange über den Bürgervertrag. Lpz. 1825. 8. — Die Todesstrafe in naturrechtlicher und sittlicher Beziehung. Lpz. 1825. 8. — **De jure primae occupationis.** Halle, 1828. 8.

Schlaf, als physisches Phänomen betrachtet, welches die Menschenwelt mit der übrigen Thierwelt und selbst mit der Pflanzenwelt gemein hat, gehört in die Physiologie, um sowohl die Ursachen als die Wirkungen dieses merkwürdigen Restaurationsprocesses der organischen Natur zu erforschen. Wir betrachten hier denselben bloß von der psychologischen Seite, nämlich als eine solche Modification des Bewusstseins, wodurch dasselbe auf eine tiefere Stufe herabsinkt, als diejenige ist, auf welcher es sich gewöhnlich während des Wachens befindet. Denn daß während des Schlafs nicht alles Bewusstsein erloschen ist, beweisen die Träume, wenn auch diese Geschöpfe der Einbildungskraft und des innern Sinnes nicht immer so lebhaft sind, daß wir uns derselben nach dem Erwachen erinnern. Daß aber das Bewusstsein während des Schlafs sich auf einer tiefern Stufe befindet, beweist der Umstand, daß derjenige Gedankenlauf, welcher unter dem Einflusse der höheren Seelenkräfte (des Verstandes, der Vernunft und des Willens) steht, so daß er dadurch eine bestimmte Richtung, folglich auch Ordnung und Zusammenhang, erhält, im Schlafe fast ganz unterbrochen ist. Die Träume erscheinen daher meist als regellose Gaukelspiele der Einbildungskraft, ungeachtet sie nie ganz regellos sind, weil sich die Seele dabei unwillkürlich immer noch nach gewissen Gesetzen richtet, nämlich denen der Ideenassociation. S. Association. Zwar giebt es auch im Schlafe, wie im Wachen, erhöhte Gemüthszustände, wie die Phänomene des Nachtwandelns und des Hellsehens während des sog. magnetischen Schlafes beweisen. Allein es fehlt dann doch immer die Selbmacht des Geistes, die nur im Zustande des Wachens stattfindet. Es ist daher eine ganz willkürliche Behauptung, daß das Traumleben in jenen Zuständen ein höheres Leben als das wachende, ja daß es das eigentliche oder wahre Leben des Menschen sei. Es ist und bleibt ein krankhaft afficirtes Leben, das sich ein Mensch von gesundem Verstande so wenig als die erhitzte Phantasie eines Fieberkranken wünschen wird. — Daß der Tod ein Schlaf ohne Träume sei, ist nur ein schmeichlerisches, aber, wie alle Schmeichelei, trügerisches Bild vom Tode. Die Träume im Schlafe sind es ja eben, welche diesen vom Tode unterscheiden. Also kann man den Tod auch keinen Bruder des Schlafs im eigentlichen Sinne nennen. S. Tod.

Schlangendienst s. Ophiten.

Schlegel (Aug. Wilh. und Frdr. — eigentl. Karl Wilh. F.) ein berühmtes Bruderpaar, dem wenigstens insofern hier ein Platz gebürt, als diese beiden Männer, ohne Philosophen im strengern wissenschaftlichen Sinne zu sein, doch durch ihre literarischen, kritischen und ästhetischen Arbeiten, denen häufig auch philosophische Reflexionen eingewebt sind, auf die neuere Gestaltung der Philosophie einigen Einfluß gehabt haben, von dem wir es dahingestellt sein lassen wollen, ob er vortheilhaft gewesen oder nicht. Beide sind geboren zu Hannover (wo ihr Vater, Adolph oder Joh. Ad. — Uebersetzer des Batteux, s. d. Namen — als Generalsuperint. von Lüneburg 1793 starb) der ältere (A. W.) 1767, der jüngere (F.) 1772. Jener lebt jetzt als ordentl. Professor der Philos. in Bonn (seit 1818) dieser als Legationsrath und Hofsecretar zu Wien (seit 1808, um welche Zeit erst sein schon früher geschehener Uebertritt zur katholischen Kirche bekannt wurde). Beide schreiben sich auch jetzt, in Folge ihrer Ernennung zu Rittern von verschiednen Orden und eines alten Familiendiploms, von Schlegel. Früher hielten sie sich längere Zeit theils als Privatgelehrte theils als Docenten in Jena auf, wo sie auch mit Fichte und Schelling in Verbindung kamen und deren Art zu philosophiren sich anzueignen suchten. Der Enthusiasmus dafür verlor sich jedoch bald wieder; und jetzt scheinen beide Brüder das höhere Philosophiren oder die wissenschaftliche Speculation ganz aufgegeben zu haben. — Die Schriften, welche sie theils gemeinschaftlich, theils jeder für sich, herausgegeben haben, und zu welchen auch mehre poetische Werke gehören, können hier nicht alle namhaft gemacht werden. Es sind daher nur diejenigen zu erwähnen, welche in einer gewissen Beziehung auf die Philosophie stehen.

A. Gemeinschaftliche Schriften: Athenäum, eine Zeitschrift, von welcher 3 Bände, jeder aus 2 Stücken bestehend, erschienen. Berl. 1798 — 1800. 8. — Charakteristiken und Kritiken. Königsb. 1801. 2 Bde. 8.

B. Schriften des Aeltern: Briefe über Poesie, Sylbenmaß und Sprache; in Schiller's Horen. 1795. St. 11. 1796. St. 1. und 2. — Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur. Heidelb. 1809 — 11. 3 Thle. 8. A. 2. 1817. (Diese Vorll. wurden ursprünglich in Wien gehalten.) — Ueber Literatur, Kunst und Geist des Zeitalters (Vorlesungen in Berlin gehalten und abgedruckt in Fr. Schlegel's Zeitschrift: Europa. 1804. B. 2. H. 1. Nr. 1.). — Indische Bibliothek. Bonn, 1820 ff. 8. (Wird noch fortgesetzt. Vergl. indische Philos.) — Berichtigung einiger Misdeutungen. Berl. 1828. 8. (Enthält manches Eingeständniß früherer literarischer Verirrungen, zugleich aber eine kräftige

und sehr erfreuliche Protestation gegen den Vorwurf des Kryptokatholicismus). — Kritische Schriften. Berl. 1828. 2 Bde. 8.

C. Schriften des Jüngern: Die Griechen und Römer; historische Versuche über das classische Alterthum. Hamb. 1797. 8. (B. 1. Später gab er auch eine Gesch. der Poesie der Griechen und Römer heraus. Berl. 1798 ff. 8.). — Ueber die Sprache und Weisheit der Indier. Heidelb. 1808. 8. — Gesch. der alten und neuen Literatur. Wien, 1815 (1814). 2 Thle. 8. (Vorlesungen zu Wien 1812 gehalten). — Auch hat er neuerlich ebendaselbst Vorlesungen über die Philosophie des Lebens gehalten, von welchen erst einige in öffentlichen Blättern (auch die 3 ersten besonders zu Wien, 1827. 8.) gedruckt sind. Durch dieselben scheint wenigstens der Schulphilosophie auf immer der Abschied gegeben zu sein. Die vom jüngern Schl. herausgegebenen Zeitschriften: Europa, Concordia, und deut. Museum, enthalten zwar auch manches Philosophische, haben aber keinen langen Bestand gehabt, weil sich darin eine einseitige, sehr katholisirende Ansicht zeigte. Die Ausgabe der sämmtlichen Werke (Wien, 1822 ff. 8.) scheint gleichfalls keinen rechten Fortgang zu haben. — Vergl. Lessing a. E.

Schlegel (Gottlieb) geb. 1739 zu Königsberg in Preußen, Doct. der Philos. und Theol., war erst Privatlehrer der Philos. oder Mag. leg. zu Königsberg, seit 1765 Rector der Domschule in Riga, seit 1777 Pastor-Diakonus an der Domkirche, seit 1780 Archidiakonus an der Peterskirche und seit 1782 Pastor der Stadtgemeine und Inspector der Domschule daselbst, seit 1790 aber erster Prof. der Theol. und Prokanzler der Universität zu Greifswalde, auch Generalsuperint. von Schwedisch-Pommern und Rügen, als welcher er 1810 starb. Außer mehren philologischen, pädagogischen und theologischen Schriften hat er auch folgende philosophische herausgegeben: Diss. illustrans gravia quaedam psychologiae dogmata. Königsb. 1763. 4. — Bemerkungen über die Dichtkunst und die Dichter. Ebend. 1764. 8. womit zu verbinden: Entwurf einer Geschichte der Streitigkeiten, welche zwischen einigen Leipzigern (Gottsched u. Conss.) und Schweizern (Bodmer u. Conss.) über die Dichtkunst geführt worden. Ebend. 1764. 8. — Von den Grundsätzen des Rechts der Natur und der Sittenlehre. Riga, 1769. 4. — Abh. von den ersten Grundsätzen in der Weltweisheit und den schönen Wissenschaften; mit einer Vorr. über das Studium der Weltweisheit. Riga, 1770. 8. womit zu verbinden: Schreiben über eine Recens. in der Allg. deut. Biblioth., mit einigen erläuternden Zuss. zu der Abh. von den ersten Grundsätzen rc. Riga, 1771. 8. — Probe einer Sittenlehre der Geschichte. Riga, 1770. 8. — Alex. Gerard's Gedanken von der Ordnung der philoss. Wissenschaften; aus dem Engl. übers. mit einigen die Philos. be-

treffenden Anmerkk. Riga, 1771. 8. — Gedanken über den Werth und die Form des Disputirens. Riga, 1776. 4. — Der Mensch in seiner Niedrigkeit und in seiner Hoheit; eine psychologisch-moral. Abh. Riga, 1779. 4. — Der Grundsatz der Vernunftmoral: Handle nach dem Ausspruche der Vernunft, zufolge einer lautern Betrachtung der Dinge. Lpz. 1797 (1796). 8. — Versuch über die Kritik der wissenschaftlichen Diction, mit Beispielen aus den philoss. Systemen rc. Greifsw. 1810. 8. — Dess. Lebensbeschreibung von Parow. Greifsw. 1811. 8.

Schleiermacher (Frdr. Dan. Ernst) geb. 1768 zu Breslau, zuerst auf dem Pädagogium der Brüdergemeine zu Niesky, dann im Seminarium derselben zu Barby gebildet, aber im J. 1787 aus dieser Gemeine tretend und sich an die reformirte Kirche anschließend, setzte seine Studien auf der Universität zu Halle unter Wolf, Eberhard, Knapp und Nösselt fort, ward dann Erzieher im Hause des Grafen Dohna zu Finkenstein in Preußen, und begab sich zuletzt, um seine Ausbildung zu vollenden, in das unter Gedike's Leitung stehende Schullehrerseminar zu Berlin. Nachdem er nun 1794 zum Predigtamte ordinirt worden, erhielt er zuerst die Stelle eines Hülfspredigers zu Landsberg an der Warthe, dann von 1796 bis 1802 die Predigerstelle an der Charité und dem Invalidenhause zu Berlin. Im letzten Jahre ward er Hofprediger zu Stolpe, bald darauf, nach Ablehnung eines Rufs an die Universität zu Würzburg, Universitätsprediger zu Halle, auch außerord. Prof. der Philos. und Theol. daselbst. Wegen der Kriegsunruhen aber und der dadurch bewirkten Verändrungen in Ansehung jener Universität ging er 1807 nach Berlin zurück und ward hier als Prediger an der Dreifaltigkeitskirche angestellt, was er jetzt noch ist, wiewohl er 1810 auch bei der neuerrichteten Universität daselbst als ord. Prof. der Theol. angestellt wurde. — Was dieser Mann von ausgezeichneter Denkkraft als Theolog und Prediger geleistet hat, ist nicht dieses Orts zu erwägen. Als Philosoph aber hat er sich sowohl um die Philosophie selbst als um die Geschichte derselben nicht unbedeutende Verdienste erworben. Sein eignes philosophisches System hat er jedoch bisher in einer Art von Halbdunkel gehalten, aus welchem hin und wieder eine pantheistische Ansicht der Dinge hervorzuleuchten scheint, die er mit dem Christenthume (in seiner nicht hieher gehörigen Dogmatik) auf eine eigenthümliche Weise zu verbinden gewusst hat, indem er die Religion überhaupt aus einem Gefühle der Abhängigkeit des Menschen von einem Höhern (einem Absoluten) ableitet. Seine philosophischen Schriften sind folgende: Ueber Offenbarung und Mythologie; als Nachtrag zu (Kant's) Rel. innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. Berl. 1799. 8. (Wird ihm von Einigen beigelegt, hat

aber wohl J. Ch. A. Grohmann zum Verf.). — Ueber die Religion; Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berl. 1799. 8. A. 3. 1822. — Monologen; eine Neujahrsgabe. Berl. 1800. 8. A. 3. 1822. — Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Berl. 1803. 8. — Platon's Werke. Berl. 1804 ff. 8. (Diese Uebersetzung ist leider noch lange nicht vollendet; auch fehlt noch die versprochne Charakteristik Pl.'s und seiner Philos.) — Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinne; nebst einem Anhange über eine [zu Berl.] neu zu errichtende. Berl. 1808. 8. — Herakleitos der Dunkle von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seiner Werke und den Zeugnissen der Alten; in Wolf's und Buttmann's Mus. der Alterthumswiss. B. 1. St. 3. S. 315 ff. — Auch kommen in den Denkschriften der Berl. Akad. der Wiss., deren Mitglied er seit 1811 (seit 1814 auch Secret. der philos. Classe) ist, mehre philoss. und historisch-philoss. Abhandll. von ihm vor, z. B.: Ueber Diogenes von Apollonia (Denkschrr. v. 1804 — 11. Philos. Classe. S. 97 ff.) Ueber Anaximandros (ebend. S. 125 ff.) Ueber die Begriffe der verschiednen Staatsformen (v. 1814—5. S. 17 ff.) Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen (ebend. S. 50 ff.) Ueber die Auswanderungsverbote (v. 1816 — 7. S. 25 ff.) Ueber die griechischen Scholien zur nikomachischen Ethik des Aristoteles (ebend. Historisch-philol. Classe. S. 263 ff.) Ueber die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffs (v. 1818—9. Philos. Classe. S. 3 ff.). — Einige mit scharfer Dialektik und beißender Ironie abgefasste Streitschriften über politische und kirchliche Gegenstände scheinen Anlaß gegeben zu haben, daß dieser Denker bei seiner Regierung in eine sonst unverdiente Ungnade gefallen ist.

Schlendrian (wahrscheinlich aus Schlenbergang entstanden) ist eine Person, die sich auch auf dem Gebiete der Philosophie angebaut hat, ob ihr gleich die philosophirende Vernunft das Bürgerrecht auf diesem Gebiete verweigern muß, da sie selbst auf beständigen Fortschritt dringt, der Schlendrian aber sich immer nur im Kreise des Hergebrachten bewegen will.

Schließen s. Schluß.

Schlosser (Joh. Geo.) geb. 1739 zu Frankfurt a. M., studirte zu Gießen und Altdorf die Rechte und ward hier auch Doctor derselben, ging darauf in die Dienste des Herzogs Friedrich von Würtemberg nach Mömpelgard, dann in markgräflich-badische Dienste, wo er nach und nach Amtmann, Regierungsrath, geheimer Archivar, endlich (1790) wirklicher Geh. Rath und Director des Hofgerichts wurde. Aus Verdruß darüber, daß eine von ihm zum Besten armer Bürger gegebne Verordnung nicht gelten

sollte, nahm er 1794 seinen Abschied, privatisirte dann theils zu Ansbach theils zu Eutin, und ward 1798 zum Syndikus in seiner Vaterstadt erwählt, wo er aber schon im folgenden Jahre (dem 61. seines Alters) starb. Außer mehren juristischen, historischen und philologischen Schriften hat er auch folgende philosophische (theils eigne theils von ihm übersetzte) herausgegeben: Anti-Pope oder Versuch über den natürlichen Menschen; nebst einer neuen prosaischen Uebersetzung von Pope's Vers. über den Menschen. Lpz. 1776. 8. — Longin vom Erhabnen, mit Anmerkungen und einem Anhange. Lpz. 1781. 8. — Ueber die Seelenwanderung. Zwei Gespräche. Lpz. 1781—2. 8. — Xenokrates oder über die Abgaben. Basel, 1784. 8. — Ueber die Duldung der Deisten. Basel, 1784. 8. — Ueber Shaftesbury von der Tugend. Basel, 1785. 8. — Euthyphron II. über die Gottseligkeit, nebst einer Uebers. des Euth. aus dem Plato. Basel, 1786. 8. — Ueber Pedanterie und Pedanten. Basel, 1787. 8. — Seuthes oder der Monarch. Strasb. 1788. 8. — Briefe über die Gesetzgebung. Frkf. a. M. 1789. 8. Als Anhang dazu erschienen: Noch fünf Briefe rc. Ebend. 1790. 8. (Die preußische Gesetzgebung wird darin vorzüglich geprüft). — Das Gastmahl. Königsb. 1794. 8. — Plato's Briefe, nebst einer histor. Einleit. und Anmerkk. Ebend. 1795. 8. — Fortsetzung des platonischen Gesprächs von der Liebe. Hannov. 1796. 8. — Schreiben an einen jungen Mann, der die Philosophie studiren wollte. Lübeck, 1796. 8. — Aristoteles's Politik und Fragment der Oekonomik. Aus dem Griech. übers. mit Anmerkk. und einer Analyse des Textes, in 3 Abtheill. Lüb. u. Lpz. 1798. 8. — Außerdem hat er in viele Zeitschriften (Iris, deut. Museum und N. d. M., Magaz. für Wiss. und Lit., Journ. von und für Deutschl., Braunschw. Journ., Urania, Schmid's und Snell's philos. Journ. u. a.) eine Menge von Aufsätzen einrücken lassen, welche großentheils auch philosophischen Inhalts sind. Viele derselben findet man gesammelt in Sch.'s kleinen Schriften. Basel, 1779—94. 6 Thle. 8. Vom 1. Th. ist auch 1787 eine 2. Aufl. erschienen.

Schlözer (Aug. Ludw.) geb. 1735 zu Jagstadt im Hohenlohe-Kirchbergischen, Doct. der Philos. und der Rechte, seit 1770 ord. Prof. der Philos. und seit 1787 ord. Prof. der Politik auf der Universität zu Göttingen, seit 1782 auch Hofrath, gest. 1809 ebendaselbst. Wiewohl dieser Mann sich mehr als Historiker und Politiker (insonderheit als Statistiker, indem er die von Achenwall zuerst aufgestellte Idee einer Statistik weiter zu entwickeln und auszubilden suchte) denn als Philosoph ausgezeichnet hat: so sind doch hier diejenigen Schriften von ihm anzuführen, welche in das Gebiet der Philosophie unmittelbar oder mittelbar einschlagen.

Dahin gehören: Diss. de vita dei. Wittenb. 1754. 4. — Allgemeines Staatsrecht und Staatsverfassungslehre. Gött. 1793. 8. (Es ist dieß der 1. Th. von Sch.'s Staatsgelahrtheit nach ihren Haupttheilen, worin auch die von ihm sog. Metapolitik vorkommt, die sich zur Politik gerade so verhalten soll, wie die Metaphysik zur Physik. Daher ist jene Metapolitik im Grunde nichts anders als die rechtsphilosophische Theorie vom Staate, während die Politik im gewöhnlichen Sinne bloße Staatsklugheit ist). — Auch Sch.'s Briefwechsel (Gött. 1776—82. 10 Thle. 8.) und Staatsanzeigen (Gött. 1782—94. 18 Bde. 8.) enthalten manches Philosophische. — Vergl. Dess. öffentliches und Privatleben, von ihm selbst beschrieben. Gött. 1802. 8. (Bloß das 1. Fragment, welches vornehmlich Sch.'s Aufenthalt und Dienste in Russland von 1761—5 betrifft.). Neu bearbeitet und bis zu Sch.'s Tode fortgeführt von dessen Sohne Chsti. v. Schlözer. Lpz. 1828. 2 Thle. 8. — Seine Tochter Dorothea (geb. 1770 und 1792 an den Senator Rodde in Lübeck verheirathet) wurde zwar 1787 Doct. der Philos., hat auch Einiges geschrieben, sich aber doch in philosophischer Hinsicht eben so wenig ausgezeichnet, als sein Sohn Christian (geb. 1774) welcher in Moskau seit 1801 als Prof. der Staatswissenschaften angestellt und seit 1819 auch russischer Staatsrath ist.

Schluß (ratiocinium) kommt her von schließen (ratiocinari). Dieses bedeutet in der Logik eine eigenthümliche Art, seine Gedanken zu verknüpfen, so daß sie, wie die Glieder einer Kette, in einander greifen, sich also gleichsam an einander anschließen, wovon eben diese Geistesthätigkeit ihren Namen hat. (Der lateinische Name kommt her von ratio, die Vernunft, weil in der Logik die Vernunft als das Vermögen zu schließen betrachtet wird). Gedanken aber schließen sich nur dann bündig an einander, wenn sie als Gründe und Folgen zusammenhangen. Alsdann wird einer aus dem andern abgeleitet, einer durch den andern bewahrheitet. Man muß also beim Schließen schon etwas als wahr anerkannt haben, ehe man daraus etwas andres folgern kann. Das Schließen ist daher ein mittelbares Urtheilen und kommt in allen Wissenschaften, aber auch im Leben vor, so oft etwas bewiesen werden soll, das sich nicht von selbst versteht oder sich nicht thatsachlich vor- oder aufweisen lässt. Darum haben sich die Logiker von jeher viel Mühe gegeben, die Gesetze des Schließens auszumitteln, aber auch diese Theorie mit vielem unnützen Kram überladen. — Der Schluß selbst als Erzeugniß des Schließens ist ein Inbegriff von Urtheilen, welche als Gründe und Folgen zusammenhangen. Das Princip aller Schlüsse oder das höchste Schlussgesetz ist also das Princip der Synthese oder das Gesetz der Consequenz.

S. Grund. Wie viel Urtheile oder Sätze zu einem Schlusse gehören, lässt sich nicht geradezu bestimmen, da man einzele Sätze weglassen oder einschieben, auch mehre Schlüsse in einen einzigen zusammenziehen kann. In der Regel besteht ein einfacher Schluß aus drei Sätzen, zwei Vordersätzen oder Prämissen und einem Schlussatz oder einer Conclusion. Fehlt ein Vordersatz, so ist's ein Enthymem; sind mehr als zwei vorhanden, so ist's ein Sorites. S. diese beiden Ausdrücke. Von den Vordersätzen heißt der eine, welcher die allgemeine Regel ausdrückt, von der als Hauptbedingung die Gültigkeit des Schlussatzes abhangt, der Obersatz (propositio major), der andre aber, welcher den Uebergang zum Schlussatze bahnt, der Untersatz (p. minor) auch die Annahme (assumtio) oder die Unternahme (subsumtio). Da der Schlussatz das eigentliche Ziel des Schlusses ist, weshalb ihm das Also (ergo) vorangeht, so darf derselbe nie fehlen; auch darf in demselben weder mehr noch weniger enthalten sein, als in den Vordersätzen (nec plus nec minus sit in conclusione, quam in praemissis). Der Stoff oder die Materie des Schlusses besteht in dessen einzelen Begriffen und Urtheilen, wieferne sie noch als ungebunden gedacht werden (also nicht bloß in den Vordersätzen, wie manche Logiker behaupten); die Gestalt oder Form des Schlusses aber in der Verbindungsweise jenes Stoffes (also nicht bloß im Schlussatze, wie dieselben Logiker behaupten). Da unter den Vordersätzen der Obersatz der wichtigste ist, so bestimmt auch dessen Form in Ansehung des Verhältnisses seiner Elemente hauptsächlich die Form des Schlusses; wie der folgende Artikel weiter zeigen wird.

Schlussarten oder Schlussformen sind die Mannigfaltigkeit in der Einheit des Schließens, abgesehn von dem Inhalte des Schlusses. Da nun das Schließen ein mittelbares Urtheilen ist (s. den vor. Art.): so ist leicht einzusehn, daß von der Form desjenigen Urtheils, welches den Schluß am stärksten vermittelt oder ihm die meiste Kraft ertheilt, also von der Form des Obersatzes, die Form des Schlusses hauptsächlich abhangt. Und zwar kommt es hier wieder vorzugsweise auf das Verhältniß an, in welchem die Elemente dieses Urtheils zu einander stehn. In dieser Beziehung giebt es drei Urtheilsformen, eine kategorische, eine hypothetische, und eine disjunctive. S. Urtheilsarten. Folglich muß es auch drei solche Schlussformen geben.

1. Im kategorischen Schlusse wird von einem kategorischen Urtheile als Obersatze ausgegangen, z. B.

Alle irdische Güter sind vergänglich. — Hierauf wird im Untersatze irgend etwas unter das Subject des Obersatzes gestellt, z. B.

Der Reichthum ist ein irdisches Gut. — Und darum wird auch das Prädicat des Obersatzes auf dasjenige bezogen, was unter das Subject desselben gestellt worden, z. B.

Also ist der Reichthum auch vergänglich. — Man sieht leicht ein, daß hier alles auf den Begriff ankommt, welcher im Obersatze als Subject auftritt; er ist die Hauptbedingung der Gültigkeit des Schlussatzes; er vermittelt vorzugsweise dessen Wahrheit. Darum heißt er auch der Mittelbegriff (terminus medius) und wird daher mit dem M bezeichnet. Auch steht er gewöhnlich in Ansehung seines Umfangs in der Mitte zwischen den beiden andern Begriffen. Von diesen heißt derjenige, welcher den größten Umfang hat und im Obersatze auf den Mittelbegriff bezogen wird, der Oberbegriff (t. major), derjenige aber, welcher den kleinsten Umfang hat und im Untersatze unter den Mittelbegriff gestellt wird, der Unterbegriff (t. minor). Da jener, wenn der Schluß ganz regelmäßig gebildet ist, allemal als Prädicat, dieser als Subject auftritt, so bezeichnet man jenen mit P, diesen mit S. Mittels dieser Bezeichnung läßt sich die kategorische Schlussform in einem allgemeinen Bilde so darstellen:

M — P
S — M
Also S — P

Wenn demnach alles seine Ordnung hat, so kommt der Mittelbegriff nur in den Vordersätzen vor, im obern als Subject, im untern als Prädicat, der Oberbegriff nur im Ober- und Schlussatze, beidemal als Prädicat; der Unterbegriff nur im Unter- und Schlussatze, beidemal als Subject. (Von den möglichen Veränderungen dieser Stellung handelt der folg. Art.). Die Grundregel dieser Schlussart ist der Satz: In welchem Verhältnisse der Oberbegriff (P) zum Mittelbegriffe (M) steht, in demselben Verhältnisse steht er auch zum Unterbegriffe (S). Kommt P dem M (und zwar dem ganzen M oder allem, was unter ihm steht) wirklich zu, so muß es auch dem S zukommen, weil dieses eben unter M begriffen ist. Widerspräche aber P dem M (so daß es keinem M zukäme), so würd' es auch dem unter M stehenden S widersprechen. Daher kann man kategorisch nicht bloß setzend oder bejahend (im Modus ponens) schließen, wie im vorigen Beispiele, sondern auch aufhebend oder verneinend (im Modus tollens), wie in folgendem Beispiele:

Kein irdisches Gut ist unvergänglich,
Der Reichthum ist ein irdisches Gut,
Also ist auch der Reichthum nicht unvergänglich.

Ebendarum kann man jene Grundregel auch so ausdrücken: Das (positive oder negative) Merkmal (P) des Merkmals (M) ist

auch ein (solches) Merkmal des Gegenstandes (S) — **Nota notae est etiam nota rei — praedicatum praedicati est etiam praedicatum subjecti.** Die ältern Logiker nannten diesen Satz auch das Dictum de omni et nullo. S. diesen Ausdruck. Will man nun einen kategorischen Schluß prüfen, so hat man zu untersuchen:

a. ob der Obersatz allgemeingültig sei (P von allen M gelte) und im Untersatze richtig assumirt worden (S wirklich zu M gehöre). Denn wäre das nicht der Fall, so könnte man nicht mit Sicherheit subsumiren und concludiren, wie in dem Schlusse: Alle Weltkörper, die sich um unsere Sonne bewegen, kehren regelmäßig wieder, nachdem sie eine Zeit lang verschwunden sind, und lassen sich daher in Ansehung ihrer Rückkehr voraus berechnen — die Kometen sind solche Weltkörper — Also .... Oder: Kein wilder Mensch ist vernunftlos — die Affen sind wilde Menschen — Also .... Darum dürfen auch nicht beide Vordersätze besonder und verneinend sein (**ex propositionibus mere particularibus et negativis nihil consequitur**).

b. ob keiner von den Hauptbegriffen, insonderheit der Mittelbegriff, so zweideutig ausgedrückt worden, daß daraus ein Doppelsinn (dilogia) hervorgehe. Denn da der kategorische Schluß nur drei Hauptbegriffe (M, P, S) haben kann, so würden dadurch vier (quaternio terminorum) entstehn, mithin der Schluß nicht bündig sein, wie in folgendem Beispiele: Vor Standes- (d. h. vornehmen) Personen muß man den Hut abziehn — dieser Thürwächter ist eine Standes- (d. h. stehende) Person — Also .... Man nennt solche Fehlschlüsse auch Zweideutigkeitsschlüsse (**sophismata amphiboliae, fallaciae, ambiguitatis**) desgleichen scherzhaft logische Vierfüßler oder Füchschen (**quadrupedes s. vulpeculae**). Da sie im Leben sowohl als in den Wissenschaften häufig vorkommen, so haben sie die Logiker wieder in drei Classen gebracht. S. Sophistik.

2. Im hypothetischen Schlusse wird ein hypothetisches Urtheil als Obersatz aufgestellt, z. B.

Wenn der Mond in den Erdschatten tritt, so wird er verfinstert.

Hierauf wird im Untersatze entweder das Vorderglied gesetzt und dann im Schlussatze auch das Hinterglied gesetzt:

Nun ist der Mond in den Erdschatten getreten,
Also ist er auch verfinstert —

Oder dort das Hinterglied aufgehoben und dann auch hier das Vorderglied aufgehoben:

Nun ist der Mond nicht verfinstert,
Also ist er auch nicht in den Erdschatten getreten.

Bezeichnet man demnach die beiden Hauptelemente des hypothetischen Obersatzes durch A und B, so lässt sich diese Schlussform in einem allgemeinen Bilde so darstellen:

Wenn A ist, so ist B
Nun ist A | Nun ist B nicht
Also ist auch B | Also ist auch A nicht.

Hieraus erhellet sogleich, daß man in dieser Form ebenfalls sowohl setzend (im Modus ponens) als aufhebend (im Modus tollens) schließen kann. Im ersten Falle schließt man von der Wahrheit des Vordergliedes auf die des Hintergliedes (ab antecedente ad consequens — atqui verum prius, ergo et posterius); im zweiten von der Falschheit des Hintergliedes auf die des Vordergliedes (a consequenti ad antecedens — atqui falsum posterius, ergo et prius). Die Grundregel dieser Schlussart ist der Satz: Mit der Bedingung ist das Bedingte gesetzt, mit dem Bedingten die Bedingung aufgehoben (posita conditione ponitur conditionatum, sublato conditionato tollitur conditio). Denn der Grund ist eben die Bedingung, und die Folge das Bedingte; weshalb die Regel auch so ausgesprochen wird: Ab affirmatione rationis ad affirmationem rationati, a negatione rationati ad negationem rationis valet consequentia. Hieraus erhellet aber auch, daß man jene beiden Moden nicht umkehren, also weder von der Falschheit des Vordergliedes auf die des Hintergliedes, noch von der Wahrheit des Hintergliedes auf die des Vordergliedes schließen dürfe. Denn ein angeblicher Grund kann wohl falsch sein und doch irgend etwas Wahres aus ihm gefolgert werden, das aber dann eigentlich von einem andern Grunde abhangt. Man kann also nicht schließen: Wenn es Gespenster giebt, so muß man vorsichtig sein —

Oder:

Nun giebt es keine Gespenster — Also muß man nicht vorsichtig sein.

Nun muß man vorsichtig sein — Also giebt es Gespenster. Will man daher einen hypothetischen Schluß prüfen, so muß man untersuchen, ob im Obersatze eine wahrhafte, (von diesem Grunde abhängige) Consequenz sei und im Untersatze richtig assumirt worden. Folgender Schluß würde in beiderlei Hinsicht falsch sein: Wenn der Wille etwas vermag, so ist er frei — Nun ist er nicht frei — Also .... Denn die Freiheit des Willens findet wohl statt, folgt aber nicht daraus, daß der Wille etwas vermag. Uebrigens hat der hypothetische Schluß zwar nur drei Hauptsätze, wie der kategorische; er kann aber sowohl mehr als weniger denn drei Hauptbegriffe haben, nämlich weniger, wenn beide Glieder des Obersatzes einfach, mehr, wenn beide zusammengesetzt sind, so daß man im

ersten Falle nur A und B, im zweiten außer A und B noch C und D hat. In beiden Fällen lässt sich der hypothetische Schluß nicht in einen kategorischen verwandeln; was auch überhaupt nicht nöthig ist, um ihn zu prüfen. Uebrigens aber darf man auch hier keinen der Hauptbegriffe verändern oder zweideutig ausdrücken.

3. Im disjunctiven Schlusse geht man von einem disjunctiven Urtheile als Obersatze aus, z. B.

Der Reichthum ist entweder ein absolutes oder ein relatives Gut.

Hierauf wird im Untersatze entweder das eine Glied der Disjunction gesetzt und dann im Schlusssatze das andre aufgehoben:

Nun ist der Reichthum bloß ein relatives Gut,
Also ist er kein absolutes —

Oder dort das eine Glied aufgehoben und dann hier das andre gesetzt:

Nun ist der Reichthum kein absolutes Gut,
Also ist er bloß ein relatives.

Bezeichnet man demnach das Subject des Obersatzes durch A und dessen entgegengesetzte Prädicate durch B und C (letzteres in der Bedeutung von Nicht-B), so lässt sich diese Schlussform in einem allgemeinen Bilde so darstellen:

A ist entweder B oder C	
Nun ist es B	Nun ist es nicht C
Also nicht C	Also B.

Daraus erhellet, daß man auch in dieser Form setzend und aufhebend schließen kann. Weil aber hier vom Setzen des einen Gliedes auf das Aufheben des andern, und vom Aufheben des einen auf das Setzen des andern geschlossen wird, so sollte man jene Art zu schließen nicht Modus ponens, sondern ponendo-tollens, und diese nicht Modus tollens, sondern tollendo-ponens nennen. Denn man schließt dort: Atqui verum hoc, ergo falsum illud, hier aber: Atqui falsum illud, ergo verum hoc. Uebrigens ist es an sich gleichgültig, bei welchem Gliede man anhebe. Es kommt darauf an, welches von beiden das bekanntere oder ausgemachtere. Die Grundregel dieser Schlussart ist der Satz: Wenn von zwei widersprechenden Merkmalen eins gesetzt wird, so wird das andre aufgehoben und umgekehrt (ab unius contradictorii positione ad negationem alterius, et vice versa, valet consequentia). Es wird also freilich dabei vorausgesetzt, daß die Glieder der Disjunction wirklich einen directen oder contradictorischen Gegensatz bilden, sich also wie B und Nicht-B verhalten. Bildeten sie bloß einen indirecten oder contraren Gegensatz, wo der Glieder mehr als zwei (B, C, D ...) sein können: so würde diese Schlussart weitläufiger werden und auch leichter zu Fehlschlüssen verleiten können.

Will man daher einen solchen Schluß prüfen, so muß man untersuchen, ob im Obersatze richtig disjungirt und im Untersatze richtig assumirt worden. Folgender Schluß wäre in beiderlei Hinsicht falsch: Alle Menschen sind entweder Heiden oder Juden oder Christen — Die Türken sind weder Juden noch Christen — Also sind sie Heiden. Denn im Obersatze fehlen die Muhammedaner, zu welchen eben die Türken gehören; und wenn gleich von Ariost, Tasso und andern christlichen Schriftstellern die Muhammedaner zuweilen Heiden genannt werden, so ist dieß doch eine ganz unrichtige, bloß aus Religionshaß oder poetischer Licenz entstandene Benennung. Daraus erhellet auch, daß ein solcher Schluß mehr (aber nicht weniger) als drei Hauptbegriffe, jedoch nicht mehr als drei Hauptsätze enthalten kann, wenn er einfach ist. Hat er mehr als drei Hauptbegriffe, so lässt er sich nicht in einen kategorischen Schluß verwandeln. Uebrigens pflegt man wohl den Hauptsätzen, besonders dem Untersatze, in dieser und den übrigen Schlussformen den Grund der Gültigkeit in einem Nebensatze beizufügen. Dann entsteht ein zusammengesetzter Schluß, den man auch wieder abkürzen oder zusammenziehen kann. S. Epicherem und Episyllogismus. Eben so entsteht durch Verbindung der hypothetischen und disjunctiven Form eine Nebenart von Schlüssen, welche man Dilemmen nennt. S. dieses Wort.

Schlussfiguren sind Veränderungen der ordentlichen Schlussform, also Abweichungen von derselben, die aber nicht so bedeutend sind, daß sie die Schlusskraft zerstören. Denn sonst würde kein figurirter, sondern ein falscher Schluß daraus entspringen. Damit aber aus jenen Veränderungen kein falscher Schluß entspringe, ist es nöthig, sie zu bemerken. Denn sie kommen sowohl im Leben als in den Wissenschaften sehr häufig vor. Es ist daher eine übertriebne Behauptung, daß diesen Figuren eine falsche Spitzfindigkeit zum Grunde liege. Sie sind vielmehr Beweise, daß der menschliche Geist bei aller Gesetzmäßigkeit des Denkens doch eine gewisse Freiheit in der Verknüpfung und Gestaltung seiner Gedanken behaupte. Die Logiker haben aber dabei freilich manchen Fehler begangen. Aristoteles in seinem Organon ist, so viel man weiß, der Erste, welcher von syllogistischen Figuren gehandelt hat. Er nennt sie Schemate (σχηματα), kennt aber nur drei Figuren, von welchen überdieß die erste gar keine Figur, sondern die ordentliche kategorische Schlussform selbst ist; denn auf diese Form allein nahm jener Philosoph in seiner Logik Rücksicht und beschränkte daher auch seine Theorie von den Figuren auf die kategorischen Schlüsse, ungeachtet sich auch die hypothetischen und disjunctiven Schlüsse figuriren lassen, wenn man will. Hierin sind ihm nun alle Logiker gefolgt, außer daß sie zu den drei aristotelischen

Figuren noch eine *vierte* hinzufügten, welche man von ihrem Erfinder, dem berühmten Arzte *Galen*, die *galenische* genannt hat. Ueber diese vierte Figur erhob sich jedoch ein großer Streit, wie sie eigentlich gestaltet wäre. Dieser Streit würde aber gar nicht haben entstehen können, wenn man eine richtige Ansicht von der Sache gehabt hätte. Die gewöhnliche Ansicht ist nämlich, daß man bloß auf die Stellung des Mittelbegriffs (M) in den Prämissen sieht und nun folgende vier Stellungen annimmt:

1.	2.	3.	4. a		4. b
M — P	P — M	M — P	P — M	oder	S — M
S — M	S — M	M — S	M — S		M — P

Die 1. Fig. soll also die sein, wo der Mittelbegriff im Obersatze *Subject*, im Untersatze *Prädicat* ist — dieß ist aber, wie aus dem vorigen Artikel erhellet, die ordentliche kategorische Schlussform selbst — die 2. Fig. die, wo der Mittelbegriff in beiden Prämissen *Prädicat*; die 3. die, wo er in ihnen *Subject*; die 4. die, wo er im Obersatze *Prädicat*, im Untersatze *Subject* ist. Da dieß aber auf doppelte Weise geschehen kann, nämlich a. dadurch, daß man die Prämissen umkehrt (M — P in P — M, und S — M in M — S verwandelt) und b. dadurch, daß man die Prämissen bloß versetzt (M — P herunter, und S — M heraufsetzt): so ist offenbar, daß man zwei wesentlich verschiedne Figuren mit einander verwechselt oder unter dem Titel einer einzigen aufgeführt hat. Um nun dieser Verwirrung ein Ende zu machen, muß man vor allen Dingen die 1. Fig. ganz herauswerfen, weil sie die ordentliche kategorische Schlussform selbst und als solche das Richtmaß aller Figuren ist. Sodann muß man *Satz-* und *Begriffsfiguren* unterscheiden. Jener giebt es nur eine, wenn man bloß auf die Vordersätze sieht; denn diese lassen sich nur einmal versetzen. Dieß ist die sonst sogenannte 4. Figur b, nämlich

S — M
M — P

Um einen solchen Schluß zu reformiren — was die Logiker reductio in primam figuram nennen, weil sie meinen, die übrigen Figuren müssten auf die erste zurückgeführt werden, wenn man einen figurirten Schluß prüfen wolle — darf man nur die versetzten Prämissen zurückversetzen, also den Obersatz zum Untersatze machen. Der Begriffsfiguren aber sind drei, nämlich die 2. 3. und 4. a. In der 2.

P — M
S — M

sind die Begriffe bloß im Obersatze versetzt oder, was ebensoviel heißt, der Obersatz ist umgekehrt. Man darf ihn also nur wieder

umkehren, mithin P zum Prädicate und M zum Subjecte machen, um einen solchen Schluß zu reformiren. In der 3.

M — P
M — S

ist der Untersatz umgekehrt. Folglich geschieht die Reform auf dieselbe Weise. M wird im Untersatze Prädicat und S Subject. In der 4. a. endlich

P — M
M — S

sind die Begriffe in beiden Prämissen versetzt, also beide (nicht vertauscht, wie in der Satzfigur, sondern auf der Stelle, die ihnen zukommt) umgekehrt. Man kehre sie also beide wieder um in derselben Ordnung, um einen figurirten Schluß dieser Art zu reformiren. Die Sache ist demnach sehr leicht, wenn man nur im Denken ein wenig geübt ist und die Regeln der logischen Umkehrung kennt. S. Conversion. Denn es wird freilich zuweilen nöthig werden, die Quantität oder Qualität der Sätze bei der Umkehrung in den drei Begriffsfiguren zu verändern. Nennt man nun die Satzfigur (bei welcher aber Quantität und Qualität der Sätze immer unverändert bleibt) eine thetische, die Begriffsfiguren hingegen antithetische, so begreift jeder leicht, daß es außer diesen einfachen Figuren auch drei zusammengesetzte oder synthetische geben könne. Da aber diese selten vorkommen und jeder die Combination leicht selbst machen kann, so setzen wir bloß noch ihre allgemeinen Bilder her:

S — M	M — S	M — S
P — M	M — P	P — M

Außer diesen sieben Figuren — gleichsam das Siebengestirn am syllogistischen Himmel — kann es schlechterdings weiter keine geben, wenn man nicht den Schlussatz in die Figurirung mit hereinziehn will, was weder nöthig noch rathsam ist. — Uebrigens vergl. Kant's Abhandlung: Die falsche Spitzfindigkeit der syllogistischen Figuren (in Dess. vermischten Schriften, gesammelt von Tieftrunk, B. 1. S. 585 ff.) mit des Verf. diss. de syllogismorum figuris. Königsb. 1808. 4. Wegen der streitigen vierten Figur aber (nach der alten Darstellungsweise) s. Zabarellae lib. de quarta syllogismorum figura. Opp. T. I. — Manche nennen die figurirten Schlüsse auch unreine (syllogismi impuri s. hybridae) weil in denselben eigentlich ein ordentlicher Schluß mit einem Umkehrungsschlusse vermischt sei, nämlich so:

1. Kein unvernünftiges Wesen (P) ist frei (M)
2. [Also ist auch kein freies Wesen (M) unvernünftig (P)]
3. Alle Menschen (S) sind frei (M)
4. Also ist kein Mensch (S) unvernünftig (P).

Der 1. 3. und 4. Satz bilden hier einen Schluß der zweiten Figur; der 1. und 2. Satz aber bilden einen Umkehrungsschluß. Wenn daher jener figurirte Schluß auf die ordentliche Form zurückgeführt werden soll, so geschieht es eben mittels dieses Umkehrungsschlusses d. h. man verwandelt den Obersatz: Kein P ist M, in den andern Satz: Kein M ist P, und schließt nun aus diesem, als dem eigentlichen Obersatze, weiter fort, indem man S unter M befasst und darum auch P auf S bezieht. Wenn aber die Figurirung eines Schlusses bloß darin besteht, daß man die Prämissen vertauscht hat, so bedarf es einer solchen Umkehrung gar nicht, sondern es ist weiter nichts nöthig, als jeder Prämisse den Platz anzuweisen, der ihr nach der ordentlichen Schlussform gebürt. Einen figurirten Schluß dieser Art kann man also auch nicht unrein nennen.

Schlussformen s. Schlussarten.

Schlusskraft ist die Kraft des Schlusses selbst, um etwas damit zu beweisen, nicht die Kraft zu schließen, die man lieber Schlussvermögen nennt. S. Schluß.

Schlussmoden sind zwar bereits in dem Artikel Schlussarten angegeben, nämlich der setzende und der aufhebende Modus (ponens et tollens). Weil aber die Logiker bei der Theorie von den Schlussmoden nicht bloß auf die Qualität, sondern auch auf die Quantität der Sätze Rücksicht genommen haben, so ist dadurch diese Theorie ungemein weitläufig und verwickelt geworden. Es soll daher hier nur die Hauptsache kürzlich angedeutet werden. Zuvörderst erfand man, um dem Gedächtnisse zu Hülfe zu kommen, eine eigenthümliche Bezeichnungsart der Urtheile oder Sätze, hergenommen von den Selblautern in affirmo und nego, weil jeder Satz entweder bejahen oder verneinen müsse, beides aber quantitativ auf doppelte Weise geschehen könne. Die Regel dieser Bezeichnungsart liegt in den angeblichen Versen:

> Asserit A, negat E, sed universaliter ambo;
> Asserit J, negat O, sed particulariter ambo.

Oder nach Gottsched's Uebersetzung:

> Das A bejahet allgemein,
> Das E spricht auch von allen nein,
> Das J bejaht, doch nicht von allen,
> So lässt auch O das Nein erschallen.

Da nun jeder einfache kategorische Schluß aus drei Hauptsätzen besteht, so combinirten die Logiker jene 4 Selblauter, je 3 und 3, um alle mögliche Schlussmoden zu ermitteln. Es ergab sich aber bald, daß nicht jede an sich mögliche Combination von drei Sätzen einen richtigen Schluß bildete, weil aus lauter verneinenden und besondern Sätzen nicht geschlossen werden darf. S. Schlussarten

1. a. Es fielen also alle Combinationen weg, wo die Vordersätze eines Schlusses EE, EO, JJ, JO, OE, OJ, zum Zeichen bekommen hätten. Hiezu kamen noch andre Beschränkungen dieser Combinationsmethode, z. B. daß in der sogenannten ersten Figur (s. Schlussfiguren) der erste Vordersatz allgemein und der zweite bejahend sein muß. Sonach fand man nun, daß in jener Figur nur vier Moden stattfinden konnten, nämlich AAA, EAE, AJJ und EJO. Um aber diese Selblauter leichter aussprechen zu können, verknüpfte man sie mit gewissen Mitlautern, die theils beliebig gewählt waren, theils eine Beziehung auf die Verwandtschaft der Moden in den verschiednen Figuren und auf die dadurch mögliche Verwandlung des einen Modus in den andern hatten. So entstanden für jene 4 Moden die bezeichnenden Ausdrücke: Barbara, celarent, darii, ferio, oder griechisch: *Γραμματα, εγραψε, γραφιδι, τεχνικος*. Ein Schluß in barbara wäre demnach:

Alle menschliche Werke sind unvollkommen,
Alle Wörterbücher sind menschliche Werke,
Also sind auch alle Wörterbücher unvollkommen.

Ein Schluß in celarent:

Kein Mensch ist allwissend,
Alle Gelehrte sind Menschen,
Also ist auch kein Gelehrter allwissend.

Ein Schluß in darii:

Alles Sinnliche ist vergänglich,
Einige Güter sind sinnlich,
Also sind auch einige Güter vergänglich.

Ein Schluß in ferio:

Kein vergängliches Ding hat einen absoluten Werth,
Einige Güter sind vergängliche Dinge,
Also haben auch einige Güter keinen absoluten Werth.

Auf dieselbe Weise bildete man für die Moden der 3 übrigen Figuren, die man angenommen hatte, folgende Kunstwörter: Für die 2. Fig. cesare, camestres, festino, baroco; für die 3. darapti, felapton, disamis, datisi, bocardo, ferison; für die 4. fresison, fesapo, calentes, dibatis, baralip — wobei die Anfangsbuchstaben b, c, d, und f darauf hindeuten, in welchen Modus der 1. Fig. die Moden der übrigen bei der Reduction eines figurirten Schlusses zu verwandeln seien, z. B. baroco in barbara, camestres in celarent u. s. w. Die Logiker haben also 19 Schlussmoden unterschieden, ob es gleich eigentlich nur 10 giebt, da celarent und cesare, ferio und festino, und einige andre Moden zusammenfallen. Es verlohnt sich jedoch nicht der Mühe, diese Theorie weiter zu entwickeln, da sie auf einer unrichtigen Ansicht von den Figuren beruht und von keinem wesentlichen Nutzen

für das Denken oder Schließen ist. Vielmehr verwandelt sie dasselbe in einen geistlosen Mechanismus, weshalb man auch in den Schulen der Jesuiten fleißig davon Gebrauch machte, um, wie man sagte, die Schüler in der Reduction der Schlüsse zu üben, eigentlich aber, um ihren Geist an ein mechanisches Denken und dadurch wieder an ein blindes Glauben und einen eben so blinden Gehorsam zu gewöhnen. Wegen des angeblichen Erfinders jener Bezeichnungsart der Schlussmoden s. Johann XXI.

Schlussregeln s. die vorhergehenden Artikel von Schluss bis Schlussmoden.

Schlussreihe s. Episyllogismus. Für Schlussreihe sagen Manche auch Schlusskette. Dann muß aber davon der Kettenschluß unterschieden werden, welcher eine besondre Form der Schlussreihe ist, die man auch Sorites nennt. S. d. W.

Schlussvermögen s. Schlusskraft.

Schmähschrift s. Libell. Die Schmähung selbst fällt unter den Begriff der (wörtlichen) Ehrenbeleidigung. S. d. W.

Schmalz (Theod. Ant. Heinr. — gewöhnlich nur Theod.) geb. 1759 (nach Andern 1760) zu Hannover, studirte zu Göttingen und Rinteln, ward hier 1786 Doct. und 1787 außerord. Prof. der Rechte, 1789 ord. Prof. derselben zu Königsberg in Preußen, 1802 desgleichen zu Halle, endlich 1810 ebendasselbe bei der neuerrichteten Universität zu Berlin. Auch führt er den Titel eines preuß. Geh. Raths und eines Ritters von mehren Orden. — Außer der positiven Rechtskunde und der Staatsökonomik hat er sich auch mit der Rechtsphilosophie beschäftigt und in dieser Beziehung folgende Schriften herausgegeben: Das reine Naturrecht. Königsb. u. Berl. 1792. 8. A. 2. 1795. — Das natürliche Staatsrecht. Königsb. 1794. 8. — Das natürliche Familienrecht. Königsb. 1795. 8. — Das natürliche Kirchenrecht. Königsb. 1795. 8. (Auch alle 4 zusammen unter dem Titel: Das Recht der Natur, in 3 Theilen, von welchen der 3. die beiden letzten enthält). — Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers; ein Commentar über das reine Naturrecht und das natürliche Staatsrecht. Königsb. 1798. 8. (Früher hat er auch Annalen der Rechte des Menschen, des Bürgers und der Völker herausgegeben: Ebend. 1794. 2 Hefte. 8.). — Ueber bürgerliche Freiheit; eine Rede. Halle, 1804. 8. — Kleine Schriften über Recht und Staat. Halle, 1805. 8. — Handbuch der Rechtsphilosophie. Halle, 1807. 8. — Ueber Erbunterthänigkeit. Berl. 1808. 8. — Jus naturale in aphorismis. Berl. 1812. 8. — Er hat übrigens seine rechtsphilosophischen Ansichten, die anfangs sehr liberal waren, etwas nach den Umständen gewechselt und sich

späterhin (besonders in seinen drei kleinen Schriften über politische Vereine. Berl. 1815 u. 1816. 8.) auf eine Weise erklärt, die einen Hang zum politischen Absolutismus zu verrathen scheint. — In seinen staatsökonomischen Schriften (Handbuch der Staatswirthschaft [Berl. 1808. 8.] u. a.) neigt er sich auf die Seite des Physiokratismus.

Schmarotzerei s. Schmeichelei.

Schmauß (Joh. Jak.) geb. 1690 zu Landau, studirte zu Straßburg und Halle, wo er auch eine Zeit lang Vorlesungen hielt. Der Markgraf von Baden-Durlach ernannte ihn 1721 zum Hofrath und 1728 zum Kammerrath. Im J. 1734 aber ging er als ord. Prof. des Natur- und Völkerrechts nach Göttingen und 1743 als ord. Prof. des Staatsrechts nach Halle. Er kehrte jedoch 1744 nach Göttingen zurück und starb daselbst 1757. In philosophischer Hinsicht hat er sich nur durch seine Einleitung zur Staatswissenschaft (Lpz. 1741. 2 Thle. 8.) und durch sein neues System des Rechts der Natur (Gött. 1753. 8.) bekannt gemacht. Er zeigt sich darin als einen Gegner von Daries und als einen Anhänger derjenigen Theorie, welche das Naturrecht aus den Trieben des Menschen ableitet, stellt aber doch in dieser Hinsicht manche scharfsinnige, freimüthige und ihm eigenthümliche Bemerkung auf.

Schmeichelei ist das Bestreben, durch Reden und Handlungen, welche die Eigenliebe Andrer befriedigen (ihrer Eitelkeit schmeicheln) das Wohlwollen derselben zu gewinnen (sich bei ihnen einzuschmeicheln oder zu insinuiren — gleichsam in ihren Busen [sinus] zu schlüpfen). Die Moral kann ein solches Bestreben nicht billigen, da nicht nur demselben meist eigennützige Absichten zum Grunde liegen, sondern es auch leicht den Charakter derer verdirbt, welchen so geschmeichelt wird. Daher sind oft auch gute Fürsten durch Schmeichler auf Abwege geführt worden. Im gemeinen Leben nimmt man es jedoch nicht so genau damit. Vielmehr rechnet man es da oft zum guten Tone, Andern auf eine feine Art etwas Schmeichelhaftes oder, wie man es auch mildernd nennt, Verbindliches zu sagen. — Die gröbere Schmeichelei aber, welche auch Schmarotzerei heißt und bei welcher es immer nur auf Erlangung eines niedern Vortheils (wär' es auch nur eine gute Mahlzeit) abgesehn ist, fällt sogar ins Gemeine und Ekelhafte.

Schmelzend heißt, was unser Gemüth auf eine sanfte Weise erwärmt (es gleichsam zerfließen macht, wie ein lauer Wind das Eis). Daher spricht man von schmelzenden Gefühlen, schmelzenden Tönen rc. Die Kunst darf nicht zu häufigen Gebrauch vom Schmelzenden machen; sonst entsteht daraus leicht

Empfindelei und Ziererei. Doch würde man auch auf der andern Seite zu weit gehn, wenn man behaupten wollte, daß sich das Schöne gar nicht mit dem Schmelzenden vertrage oder daß die Schönheit nie auf eine solche Weise, wodurch sie schmelzend werden könnte, dargestellt werden dürfe. Vergl. Schiller's Abhandlung über die schmelzende Schönheit, in Dess. Horen. Jahrg. 1. St. 6.

Schmerz ist ein stärkeres Misvergnügen, also das Gegentheil vom Vergnügen, im höhern Grade gedacht. Es kann nämlich eine Empfindung wohl unangenehm sein; aber schmerzhaft ist sie darum noch nicht. Um dieß zu sein, muß sie uns stärker afficiren, so daß sie gleichsam zerstörend auf uns einwirkt. Uebrigens hat auch der Schmerz wieder seine Abstufungen; und er kann eben so, wie das Vergnügen, in geistigen und körperlichen Schmerz eingetheilt werden. Jener kann diesen oft überwiegen, wie der Schmerz über den Verlust einer sehr geliebten Person, verglichen mit dem Schmerze, den eine leichte Verwundung erregt. Daß der Schmerz das höchste Uebel sei, kann man nur dann behaupten, wenn man das Vergnügen für das höchste Gut erklärt. S. Hedonismus und Vergnügen. — Schmerzlosigkeit oder Abwesenheit des Schmerzes ist als etwas bloß Negatives noch kein Vergnügen, vielweniger das höchste Vergnügen, wie einige alte Moralisten behaupteten (z. B. Hieronymus, nach Einigen auch Epikur) obgleich die Befreiung vom Schmerze uns in den ersten Augenblicken sehr angenehm sein kann. Tritt aber kein anderweiter Genuß als etwas Positives hinzu, so verhalten wir uns bald indifferent. Eben so falsch ist der bekannte epikurische Ausspruch, daß langer Schmerz leicht, großer Schmerz kurz sei (**si longus levis, si gravis brevis — scil. dolor**). Denn der Mensch kann Tage lang von den entsetzlichsten Schmerzen gefoltert werden. — Schmerzengeld als Entschädigung oder Vergütung für zugefügten Schmerz ist freilich kein hinlänglicher Ersatz, kann aber nach dem Rechtsgesetze allerdings gefodert werden. Wer sich jedoch freiwillig Schmerzen zufügen (z. B. ausprügeln) ließe, um sich hinterher dafür bezahlen zu lassen, würde eine so gemeine Denkart verrathen, daß man ihn wohl unbedenklich niederträchtig nennen könnte. — Ob man jemanden zu einer schmerzhaften Operation zwingen dürfe, um ihm selbst oder auch einem Andern (z. B. dem Kinde im Mutterleibe) das Leben zu retten, ist eine casuistische Frage, die im Leben selbst wohl nicht so leicht vorkommen dürfte, da uns gewöhnlich Schmerz und Gefahr selbst genug antreiben, auch das Aeußerste zu wagen. Bejaht aber kann sie wohl nicht werden, da niemand ein Recht zu solchem Zwange hat. Wer also lieber sterben als sich verstümmeln oder aufschneiden lassen will,

dem steht es frei, so lang er sich nur in der Lage befindet, einen freien Willen äußern zu können. Liegt er bewusstlos da und ist Gefahr im Verzuge, so wird seine Einwilligung vernünftiger Weise vorausgesetzt, weil es wahrscheinlicher ist, daß jemand gerettet sein, als daß er umkommen will.'

Schmid (Chstl. Gli.) geb. 1792 zu Wickelsberg im Würtembergischen, Doct. der Philos., seit 1818 Repetent zu Tübingen, seit 1821 zweiter Diakonus zu Ludwigsburg, hat sich durch folgende religionsphilosophische Schrift bekannt gemacht: Religion und Theologie nach ihrem Fundamente. Ein Beitrag zu den neuern philosophisch-theologischen Untersuchungen. B. 1. Die Religion nach ihrer Erkenntnissquelle im Allgemeinen. Stuttg. 1822. 8.

Schmid (Joh. Mich.) geb. 1767 zu Dillingen, seit 1803 Pfarrer zu Honsolgen, seit 1805 auch Prof. des Kirchenrechts und der Kirchengeschichte zu Dillingen, gest. 1821 zu Augsburg, nachdem er jene Aemter resignirt hatte. Von ihm hat man folgende in die Moral und die Sprachphilosophie einschlagende Schriften: Erstes Gesetz der Sittlichkeit. Dillingen, 1804. 8. — Ueber Menschenliebe; ein Lehrbuch zur Weckung und Begründung guter Gesinnungen. München, 1805. 8. — Von den bisherigen Versuchen, eine allgemeine Schriftsprache einzuführen. Dillingen, 1807. 8. — Vollständiges wissenschaftliches Gedankenverzeichniß, zum Behuf einer allgemeinen Schriftsprache. Ebend. 1807. 8. — Wissenschaftliches Gedankenverzeichniß in einem vollständigen Auszuge. Ebend. 1807. 8. Auch lat. unter dem Titel: Synopsis cogitationum-elatoris scientifici. Ib. eod. — Grundsätze für eine allgemeine Sprachlehre. Ebend. 1807. 8. (Diese Schriften über eine allg. Schriftspr. sind auch 1816—18. wieder aufgelegt worden). — Das Denken als Thatsache. Dill. u. Lpz. 1821. 8. — Unter dem angenommenen Namen Joh. Altenkircher gab er auch heraus: Der einzig wahre Begriff von der christlichen Kirche. Ulm, 1802. 8.

Schmid (Joh. Wilh.) geb. 1744 zu Jena, Doct. der Philos. und Theol., ord. Prof. der Theol. zu Jena, gest. 1798, hat außer mehren theologischen Schriften auch folgende, im kantischen Geiste gedachte, philosophische herausgegeben: Immortalitatis animorum doctrina, hist. et dogm. spectata. Dissertt. II. Jena, 1770. 4. — De consensu principii moralis kantiani cum ethica christiana. Progrr. II. Jena, 1788—9. 4. Später hat er diesen Gegenstand weiter ausgeführt in: Ueber den Geist der Sittenl. Jesu und seiner Apostel. Jena, 1790. 8. Doch sucht' er der Uebertreibung einer solchen Parallele vorzubeugen in dem Programme: De eo, quod nimium est in comparanda doctrina rationis practicae purae et disciplina morum christia-

na. Jena, 1791. 4. — Damit sind dann noch folgende zwei Programme zu verbinden: De populari usu praeceptorum rationis practicae purae. Jena, 1792. 4. — Diversus philosophiae ad doctrinam christianam habitus. Jena, 1793. 4. — In demselben Geiste ist geschrieben seine christliche Moral, wissenschaftlich bearbeitet. Jena, 1798—1804. 3 Bde. 8. (Den 3. B. gab K. Ch. E. Schmid nach dem Tode des Verf. heraus).

Schmid (Jos.) geb. 1787 zu Iferten, seit 1812 Vorsteher einer Schulanstalt zu Bregenz, stand früher mit Pestalozzi in Verbindung, nach dessen Ansichten er mehre Schulschriften verfasste, ist auch als Gegner von Kant und Schelling in folgender Schrift aufgetreten: Tabellarischer Entwurf der Principien aller Wissenschaften in ihrem nothwendigen Zusammenhange unter sich und mit dem obersten Principe des Wissens; sammt der Darstellung der gänzlichen Grundlosigkeit des kantischen Kriticismus und des schellingischen Idealismus. Ulm, 1812. 8. Da jedoch der Verf. dieser Schrift von Einigen auch Jos. Karl Schmidt geschrieben wird, so wär' es, bei der großen Menge von Schriftstellern Namens Schmid und Schmidt, wohl möglich, daß hier zwei Personen verwechselt worden.

Schmid (Joseph Karl) geb. 1760 zu Jettingen in der gräflichen Herrschaft Staufenberg, Doct. der Rechte, seit 1788 Prof. derselben zu Dillingen, nachher baierscher Landrichter daselbst, und gest. als solcher 181*. Er hat die Rechtsphilosophie in folgenden Schriften bearbeitet: Ueber den Ungrund des Strafrechts; ein philosophisch-juridischer Versuch. Augsb. 1801 (1800). 8. — Versuch einer Grundlage des Naturrechts. Augsb. 1801. 8. — Versuch über die Darstellung einer im Vorgrundsatze des Rechts gegründeten und in allen Theilen vollendeten Theorie der Naturwissenschaft (Naturrechtswissenschaft?). Landsh. 1808. 4. Als Anhang dazu: Das Princip der Polizei. Ebend. 1808. 4. — Auch hat er über Duelle (Augsb. 1801. 8.) und über den Nachdruck (Dillingen, 1803. 8.) geschrieben. — Vergl. den vor. Art. a. E.

Schmid (Karl Chstl. Erh.) geb. 1761 zu Heilsberg im Weimarischen, Doct. der Philos., Med. und Theol., seit 1791 ord. Prof. der Philos. zu Gießen, seit 1793 aber zu Jena, wie auch eine Zeit lang Diakonus an der dasigen Stadtkirche, desgleichen weimarischer Kirchenrath, gest. 1812. Er hat sich vorzüglich durch Erläuterung, Vertheidigung, Entwickelung und Anwendung der kantischen Philosophie ausgezeichnet. Seine Schriften sind folgende: Kritik der reinen Vernunft im Grundrisse; nebst einem Wörterbuche zum leichtern Gebrauche der kantischen Schriften. Jena, 1786. 8. A. 2. 1788. A. 3. des Grundr. 1794, des Wörterb.

1795. A. 4. des Gr. 1798. — Versuch einer Moralphilosophie. Jena, 1790. 8. A. 2. 1792. A. 3. 1795. A. 4. 1802. — Empirische Psychologie. Jena, 1791. 8. A. 2. 1796. — Grundriß der Moralphilosophie. Jena, 1793. 8. — Grundriß des Naturrechts. Jena u. Lpz. 1795. 8. — Philos. Dogmatik. Jena, 1796. 8. — Grundriß der Logik. Jena u. Lpz. 1797. 8. — Physiologie, philosophisch bearbeitet. Jena, 1798—1801. 3 Bde. 8. — Grundriß der Metaphysik. Altenb. 1799. 8. — Aufsätze philosophischen und theologischen Inhalts. Jena, 1802. 8. (B. 1.) — Adiaphora, wissenschaftlich und historisch untersucht. Lpz. 1809. 8. — Allgemeine Encyklopädie und Methodologie der Wissenschaften. Jena, 1810. 4. — Auch übersetzte er aus dem Franz. des Hrn. de la Chambre Anleitung zur Menschenkenntniß. Jena, 1794. 8. — Mit F. W. D. Snell zugleich (vom 4. B. jedoch allein) gab er heraus: Philosophisches Journal für Moralität, Religion und Menschenwohl. Gießen, 1793—5. 4 Bde. 8. worin viele einzele Aufsätze von ihm stehen. Desgleichen: Psychologisches Magazin. Jena, 1796—7. 2 Bde. 8. und: Anthropologisches Journal. Jena, 1803. 2 Bde. 8. — In Niethammer's philos. Journ. und andern Zeitschriften befinden sich ebenfalls mehre philosophische Aufsätze von ihm, die hier nicht aufgezählt werden können.

Schmid (Karl Ernst) geb. 1774 zu Weimar, Doct. der Rechte, auch ord. Prof. derselben und Oberappellationsgerichtsrath zu Jena, hat sich, außer mehren in das positive Recht und die Politik Deutschlands einschlagenden Schriften, auch durch folgende rechtsphilosophische rühmlich bekannt gemacht: Ueber Pressfreiheit und ihre Gränzen. Jena, 1818. 8. — Der Büchernachdruck aus dem Gesichtspuncte des Rechts, der Moral und der Politik. Jena, 1823. 8. (Ist vornehmlich gegen eine ähnliche Schrift des D. Griesinger, worin der Nachdruck auf eine sophistische Weise vertheidigt wird, gerichtet, und widerlegt dieselbe nicht bloß, sondern betrachtet den Gegenstand auch nach höhern und allgemeinern Rücksichten mit vieler Gründlichkeit).

Schmid (Karl Ferd.) geb. 1750 zu Eisleben, Doct. der Philos. und der Rechte, seit 1779 außerord. Prof. des Naturrechts und seit 1783 ord. Prof. der Moral in Wittenberg, gest. 1809 daselbst, hat über praktisch-philosophische Gegenstände folgende Schriften hinterlassen: De summo principio juris naturae. Wittenb. 1779. 4. — De Sabinarum raptu jus gentium haud violante. Ebend. 1779. 4. — De utilitate juris naturae. Ebend. 1780. 4. — De officiorum perfectorum et imperfectorum differentia ethicae admodum proficua. Ebend. 1783. 4. — De aequitate naturali. Ebend. 1784. 4. — De cautione

in jure naturae nulla. Ebend. 1785. 4. — De juribus singulorum hominum naturalibus propter societatem civilem immutandis. Ebend. 1788. 4. — De libertate naturali tam singulis civibus quam civitati attribuenda. Ebend. 1794. 4. — Auch hat er eine historisch-philosophische Abh. de Lucretio Caro (Lpz. 1768. 4.) herausgegeben.

Schmidt (Joh. Ernst Chsti.) geb. 1772 zu Busenborn im Darmstädtischen, seit 1794 Privatdocent und seit 1798 ord. Prof. der Theol. zu Gießen, seit 1809 auch geistl. geh. Rath. Außer mehren theologischen Schriften hat er auch folgende philosophische herausgegeben: Erklärung einiger psychologischen Erscheinungen; in Fichte's und Niethammer's philos. Journ. 1798. H. 4. — Gedanken über den Eid; in Grolmann's Magaz. für die Philos. des Rechts und der Gesetzgebung. 1799. B. 1. H. 1. — Lehrbuch der Sittenlehre, mit besondrer Hinsicht auf die moralischen Vorschriften des Christenthums. Gießen, 1799. 8. — Nachricht an das ununterrichtete Publicum, den fichtischen Atheismus betreffend. Gießen, 1799. 8. (Besondrer Abdruck eines Aufsatzes über die fichtische Theologie in Sch.'s Biblioth. für die neueste theol. und pädag. Lit. B. 3. St. 3.). — Auch gab er heraus mit Grolmann und Snell: Journal zur Aufklärung über die Rechte und Pflichten des Menschen und Bürgers. Herborn u. Hadamar. 1799—1800. 2 Stcke. 8. Desgleichen mit Snell: Erläuterungen der Transcendentalphilosophie, für das größere Publicum bestimmt. Gießen, 1800. 8. wovon aber meines Wissens nur ein Stück erschienen ist.

Schmidt (Jos. Karl) s. Schmid (Jos.).

Schmidt-Phiselbeck (Konr. Frdr. — vollständig: K. F. von Schmidt genannt Phiselbeck) geb. 1770 zu Braunschweig (Bruder des durch seine neuern Schicksale im braunschweigschen Dienste bekannter gewordnen Geh. Raths Sch. Ph., der auch mancherlei, aber nichts Philosophisches geschrieben hat) Doct. der Philos. und eine Zeit lang Privatdocent derselben an der Universität zu Kopenhagen, seit 1797 Assessor oder Committirter im General-Landesökonomie- und Commerz-Collegium daselbst, später auch dänischer Etatsrath und Mitdirector der Reichsbank, hat besonders in frühern Jahren mehre, im kantischen Geiste geschriebene, Werke herausgegeben, als: Ueber den Ursprung und die Bedeutung der Ideen in der Philosophie; in v. Eggers deut. Magaz. 1790. St. 5. S. 545 ff. (In diesem Magaz. so wie im Genius der Zeit von Hennings finden sich noch mehre philoss. Abhh. von ihm). — Vertraute Briefe über Gegenstände aus der praktischen Moral. Kopenh. 1791. 8. (Erste Samml.). — De philosophica notione perfecti ad hominem translata atque de defecti-

bus naturae humanae immortalitatem ejusdem probantibus. Kopenh. 1792. 4. — Conspectus operis systematici philosophiam criticam secundum Kantium exposituri. Kopenh. 1795. 8. — Philosophiae criticae secundum Kantium expositio systematica. T. I. criticam rationis purae complectens. Kopenh. 1796. 8. — Briefe ästhetischen Inhalts, mit vorzüglicher Hinsicht auf die kantische Theorie. Altona, 1797. 8. — In spätern Jahren hat er seine Aufmerksamkeit mehr auf politische Gegenstände gerichtet, sie aber auch mit philosophischem Geiste behandelt, wie folgende Schriften beweisen: Ueber den Begriff vom Gelde und den Geldverkehr im Staate. Kopenh. 1819 (1818). 8. — Europa und America, oder die künftigen Verhältnisse der civilisirten Welt. Kopenh. 1820. 8. A. 2. 1821. — Der europäische Bund. Kopenh. 1821. 8. — Die Politik nach den Grundsätzen der heiligen Allianz [wie sie nämlich sein sollte]. Kopenh. 1822. 8. — Auch findet sich in der dänischen Zeitschrift: Skandinaviske Litteraturselskabs Skrifter (Jahrg. 6. S. 132 ff.) eine philos. Abh. von ihm unter dem Titel: Die Geschichte aus einem philosophischen Gesichtspuncte betrachtet, mit Rücksicht auf die Bestimmung des menschlichen Geschlechts.

Schmuckkunst s. Kosmetik.

Schneller (Jul., Franz) ord. Prof. der Philos. und Gesch. an der Universität zu Freiburg im Breisgau, früher im Oestreichschen (wenn ich nicht irre, am Gymnasium in Linz) angestellt, aber wegen seiner freisinnigen Schriften bedrückt, hat außer mehren bloß geschichtlichen Werken auch folgende mit der Philosophie in Berührung stehende herausgegeben: Ueber den Zusammenhang der Philosophie mit der Geschichte. Freib. im Br. 1824. 8. — Der Mensch und die Geschichte, philosophisch und kritisch bearbeitet. Dresd. 1828. 3 Bde. 8. — Geschichte der Menschheit. Dresd. 1828. 2 Bde. 8.

Scholarch (von σχολη, die Schule, und αρχος=αρχων, Führer, Herrscher) ist der Vorsteher einer Schule, scherzhaft auch Schulmonarch genannt. In historisch-philosophischer Hinsicht heißen so die Stifter der Philosophenschulen und deren Nachfolger. Scholarchen der Akademie sind demnach Plato, Speusipp rc. des Lyceums — Aristoteles, Theophrast rc. der Stoa — Zeno, Kleanth rc. S. philosophische Schulen.

Scholarius s. Gennadius.

Scholasticismus, Scholastik, Scholastiker und scholastische Philosophie sind Ausdrücke, welche insgesammt von σχολη (schola, Schule) herkommen, oder zunächst von σχολαστικος (scholasticus). Dieses Wort bedeutet im guten Sinne jeden, der sich mit Lehren und Lernen in den Schulen beschäftigt,

also überhaupt einen Mann der Schule oder Schulmann, im schlechten Sinne aber auch einen Pedanten der Schule oder Schulfuchs. Daß das Wort schon im Alterthume diesen Sinn hatte, erhellet aus der Erzählung Plutarch's in Cicero's Lebensbeschreibung, die vornehmern und auf ihre alte Sitte und Lehre eifersüchtigen Römer hätten den C. wegen seines eifrigen Studiums der griechischen Philosophie, die zu jener Zeit in Rom noch etwas Neues war, einen Scholastiker genannt; wodurch sie unstreitig andeuten wollten, daß er zur Verwaltung der Staatsämter, um die er sich bewarb, nicht tauglich wäre. Cicero widerlegte zwar dieses Vorurtheil durch die That; es hat sich aber doch bis auf unsre Zeiten erhalten. — Wird der Ausdruck im weiblichen Geschlechte gebraucht, σχολαστικη, so ist dabei σοφια zu verstehn, sapientia scholastica. Eine solche Schulweisheit oder Schulphilosophie (welcher man die Lebensweisheit oder Lebensphilosophie — s. d. W. — entgegensetzt) gab es überall, wo es Schulen gab, die über den ersten Elementarunterricht in den Wissenschaften hinausgingen, die also ihren Schülern auch Anleitung zum höhern Denken gaben; folglich schon unter den alten Griechen und Römern, und zwar um so mehr, da es dort auch Schulen gab, die ganz eigentlich dem Studium der Philosophie gewidmet waren. S. philosophische Schulen. Wenn man nun aber schlechtweg von der Scholastik und den Scholastikern, so wie von der scholastischen Philosophie oder dem Scholasticismus spricht, so nimmt man diesen Ausdruck in einem beschränktern Sinne, indem man vorzugsweise an die Schulweisheit des Mittelalters denkt. Diese war jedoch nicht bloß philosophischer Art. Sie war vielmehr ein Gemisch von Philosophie und Theologie, in welches auch noch andre Elemente (philologische, historische rc.) aufgenommen waren. Die Theologie war indessen das Hauptelement oder die vorherrschende Wissenschaft, und zwar nicht als natürliche oder philosophische, sondern als positive oder kirchliche Religionslehre gedacht, mithin als eine Wissenschaft, welche ihre Erkenntnisse theils aus der Bibel als einem geschriebnen Worte Gottes theils aus der mündlichen Ueberlieferung schöpfte. Die Philosophie im eigentlichen Sinne spielte also nur die Rolle einer untergeordneten Wissenschaft; sie war die Magd der Theologie, ein Werkzeug, dessen sich die Geistlichkeit, als die einzige Gesellschaftsclasse von gelehrter Bildung, bediente, um die kirchlichen Dogmen, so gut es gehen mochte, der Vernunft annehmlich zu machen. Denn die Frage nach der Vernunftmäßigkeit einer Lehre lässt sich nie ganz zurückweisen, weil sie auf einem nothwendigen Bedürfnisse der menschlichen (als einer vernünftigen) Natur beruht. Während dieser kirchlichen Gefangenschaft nun konnte die philosophirende

Vernunft keine bedeutenden Fortschritte auf ihrem wissenschaftlichen Gebiete machen; denn sie hatte eigentlich kein solches Gebiet, wenigstens kein selbständiges oder unabhängiges; sie trug es gleichsam nur als Vasallin zur Lehn von der Theologie als Lehnsherrin. Sie konnt' es also nicht mit Freiheit bearbeiten; sie konnte sich nicht nach allen Richtungen hin ausbreiten und entwickeln. — Ueber den Anfang dieser Scholastik sind die Geschichtschreiber der Philosophie und Theologie nicht einig. Manche lassen sie mit oder gleich nach Karl dem Großen, also im 9. Jh. beginnen; und wenn man einmal einer Sache, die sich bloß allmählich im Laufe der Zeiten gestaltete, einen bestimmten Anfangspunct geben will, so ist wohl dieß der schicklichste Zeitpunct, von dem man hier ausgehen kann. Denn obgleich der Grund zur Scholastik bereits vor jenem Zeitpuncte gelegt war, wie man aus den Schriften von Augustin, Mamert, Boëthius, Cassiodor, Philopon u. A. sieht: so wurden doch die von jenem Fürsten in seinen weitläufigen Besitzungen mit Hülfe Alcuin's und andrer Gelehrten seiner Zeit (die immer nur Geistliche, und zwar meistens Klostergeistliche oder Mönche waren) angelegten Schulen die Säugammen oder Pflegerinnen, welche die Scholastik groß zogen. (S. **Joh. Launojus de celebrioribus scholis a Carolo M. instauratis.** Paris, 1672. 8. — **J. M. Unold de societate liter. a Carolo M. instituta.** Jena, 1752. 4. — Hegewisch's Geschichte der Regierung Karl's des Gr. Lpz. 1777. Hamb. 1791. 8.). In diesen Schulen wurde nämlich, außer der Religion, nichts weiter gelehrt, als die sogenannten sieben freien Künste, nämlich Grammatik, Arithmetik und Geometrie, welche das Trivium in den niederen Schulen, und Musik, Astronomie, Dialektik und Rhetorik, welche das Quadrivium in den höhern bildeten. So beschränkt dieses Gebiet des gelehrten Unterrichts war, eben so beschränkt war auch die Methode. An eigentliches Philosophiren wurde nicht gedacht; man disputirte nur über allerlei Gegenstände und brauchte dazu nur eine dürftige Dialektik. Nach und nach erweiterte sich freilich auch hier der Gesichtskreis. Man konnte nicht umhin, da die Theologie mit der Metaphysik in genauer Verbindung steht, auch dieser seine Aufmerksamkeit zu schenken. Die arabischen und hebräischen oder rabbinischen Philosophen kamen, besonders von Spanien und Portugal aus, mit den christlichen in Berührung, so daß eine Art von Wetteifer unter ihnen entstand. Die höhern Schulen, welche sich allmählich zu Universitäten gestalteten, trugen auch dazu bei, dem philosophischen Studium einen größern Um- und Aufschwung zu geben. Und so standen nach und nach Männer auf, wie Erigena, Anselm, Roscelin, Abälard, Alexander von Hales, Albert der Große, Thomas von Aquino, Sco-

tus, Occam u. A., die als Denker ihrem Zeitalter immer Ehre machten, wenn auch jetzt ihre Ansichten als zu beschränkt und ihre Systeme als zu haltungslos erscheinen. Selbst ihre Schriften, so abstoßend deren Form für den heutigen Geschmack ist, enthalten doch manches Goldkörnchen, welches aus dem Sande hervorzusuchen schon der Mühe lohnt. Es wäre daher ungerecht, wenn man alle Schriften der Scholastiker für nichts weiter als unnützen Plunder oder dialektischen Subtilitäten-Kram erklären wollte. — Die historische Ein- oder Abtheilung der scholastischen Philosophie nach gewissen Perioden ist freilich unsicher, da die Veränderungen des philosophischen Studiums im Mittelalter nicht so plötzlich eintraten, daß man sie durch feste Epochen begränzen könnte. Indessen ist die Annahme von 4 Perioden, so daß in der 1. (vom 9. bis 11. Jh.) ein blinder Realismus herrschte, in der 2. (vom 11. bis 13. Jh.) dem Realismus der Nominalismus gegenüber trat, in der 3. (vom 13. bis zur Mitte des 14. Jh.) der Realismus mit Hülfe der arabisch-aristotelischen Philosophie das Uebergewicht über den Nominalismus erhielt, in der 4. endlich (von der Mitte des 14. bis zum 16. Jh.) der Nominalismus sich mit größerer Macht erhob, zugleich aber auch der Platonismus, obwohl in der alexandrinischen Form, mit lebendigerem Interesse sich geltend zu machen suchte — diese Annahme, sag' ich, ist dem Verlaufe der Scholastik nicht unangemessen und zugleich bequem zur leichtern Uebersicht der mannigfaltigen Erscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie während dieses großen Zeitraums. Freilich ist dabei auch das Ende der Scholastik nur ungefähr bestimmt. Denn die Scholastik erlosch nicht mit dem 16. Jh. Sie dauerte noch lange fort und findet sich noch jetzt in vielen katholischen Schulen, besonders in den jesuitischen, wo man sie für die Zwecke des Jesuitismus am bequemsten findet. Indessen kann man im Allgemeinen wohl annehmen, daß durch die Wiederherstellung der alten classischen Literatur und die bald darauf erfolgte Reformation der Kirche auch zugleich dem Scholasticismus im Gebiete der Philosophie gleichsam der Todesstoß gegeben worden. — Uebrigens hangt die Geschichte der scholastischen Philosophie auch mit der Geschichte der scholastischen Theologie, so wie mit der Geschichte der Universitäten und des Mittelalters überhaupt sehr genau zusammen. Man vergl. daher außer den Schriften, welche in den Artikeln Mittelalter und Universität angeführt sind, noch folgende: Geschichte des Verfalls der Wissenschaften und Künste bis zu ihrer Wiederherstellung. Aus dem Engl. Gött. 1802. 8. — **Lud. Vives de causis corruptarum artium**; in seinen Opp. Basel, 1555. 2 Bde. 8. — **Chph. Binder de scholastica theologia.** Tübing. 1614. 4. — **Ad. Tribbeohovii de doctoribus scholasticis et cor-**

rupta per eos divinarum et humanarum rerum scientia liber singularis. Gießen, 1665. 8. A. 2. mit Heumann's Vorr. Jena, 1719. 8. — Jac. Thomasius de doctoribus scholasticis. Lpz. 1676. 4. — Brucker de natura, indole et modo philosophiae scholasticae; in seiner hist. de ideis p. 198 ss. und hist. crit. philos. T. III. p. 709 ss. — Des Frhrn. v. Eberstein natürliche Theologie der Scholastiker, nebst Zusätzen über die Freiheitslehre und den Begriff der Wahrheit bei denselben. Lpz. 1803. 8. — S. auch den Art. Nominalismus und die daselbst angeführten Schriften.

Scholiasten (von σχολιον, Anmerkung, Erläuterung) sind nicht zu verwechseln mit den Scholastikern. S. den vor. Art. Jene sind Urheber von Scholien zu alten Schriftstellern. Von den Commentatoren unterscheiden sie sich dadurch, daß jene nur kurze und kleine (gleichsam fragmentarische) Anmerkungen, diese hingegen fortlaufende oder zusammenhangende Erklärungen hinterlassen haben. Uebrigens hat es unter den Scholastikern ebenfalls sowohl Scholiasten als Commentatoren gegeben.

Schön, Schönheit, sind Ausdrücke, deren Erklärung den Aesthetikern viel zu schaffen gemacht hat. Schon Plato dachte darüber nach. Es giebt, sagt er im 6. B. der Republik, zwar viel schöne Dinge (πολλα καλα) aber das Schöne selbst und an sich (το καλον αυτο καθ' αυτο) ist nur Eins. Dieß nennt er auch die Idee des Schönen, welche eben das allgemeine und nothwendige Wesen der Schönheit enthält. Er bringt aber doch am Ende nichts weiter heraus, als daß das Wesen der Schönheit in einer wohlgefälligen Uebereinstimmung, Regelmäßigkeit oder Ebenmäßigkeit (εναρμοστια, μετριοτης, ξυμμετρια) bestehe. Darum hält er auch das Schöne dem Wesen nach für einerlei mit dem Wahren und dem Guten — eine Identität, die zwar oft behauptet, aber nie erwiesen worden, und auf jeden Fall keine absolute, sondern bloß eine relative ist, welche richtiger Aehnlichkeit oder Verwandtschaft heißt. Statt uns aber bei Aufsuchung des richtigen Begriffs vom Schönen in die überschwengliche und vielbestrittene Ideenlehre jenes Philosophen zu verlieren, wollen wir lieber, wie es einem Wörterbuche ziemt, mit einer etymologischen Bemerkung anfangen. Unstreitig ist das Schöne von scheinen benannt, welches soviel als hell oder glänzend sein bedeutet. Man nannte also wohl ursprünglich alles schön, was einen hellen Schein, einen Lichtglanz um sich her verbreitete und dadurch in die Augen fiel. Daher nennen wir auch jetzt noch einen heitern, vom Sonnenglanz erhellten, Tag einen schönen Tag, oder das Wetter an einem solchen Tage schönes Wetter. Aber diese ursprüngliche Bedeutung kommt in der Aesthetik weiter nicht in Betracht. Hier

wird das Wort offenbar in einem engern Sinne genommen. Wir beziehen es dann auf gewisse Gegenstände der Natur oder der Kunst, die wir mit einem eigenthümlichen Wohlgefallen wahrnehmen. Es kommt also bei Bestimmung des Begriffs vom Schönen hauptsächlich darauf an, daß wir die Art und den Grund dieses Wohlgefallens ausmitteln. Denn Wohlgefallen kann gar vieles in uns erwecken, ohne darum auch schön zu sein, wie das Angenehme, das Nützliche, das Wahre, das Gute. S. diese Ausdrücke. Betrachten wir nun das Schöne genauer, so ist es entweder allein oder doch vorzugsweise die Form, was uns an einem wahrgenommenen Gegenstande gefällt, wenn wir ihn schön nennen, diese Form also auch der eigentliche Grund des Wohlgefallens, mithin das Wohlgefallen am Schönen ein formales, kein materiales. Unter Form aber verstehen wir hier nicht bloß die Gestalt eines Dinges, sondern überhaupt die Art und Weise, wie das Mannigfaltige in ihm (sein Stoff oder Gehalt) zur Einheit verbunden ist; denn auf dieser Verbindung beruht auch das, was wir im engern Sinne die Gestalt eines Dinges (z. B. die Menschengestalt) nennen. Hieraus folgt 1. daß einzele oder unverbundne Töne, Wörter, Gedanken, Farben, Bewegungen, Geberden rc. von Rechts wegen nicht schön genannt werden sollten; denn wenn wir immerfort dieselben Töne, Wörter rc. wahrnähmen, so würden sie uns gar bald langweilen und misfallen. Sie müssen also erst auf eine bestimmte Weise nach einer gewissen Ordnung, in Bezug auf die Idee eines Ganzen, mit einander verbunden werden, wenn sie uns wirklich als schön erscheinen und so gefallen sollen. Es folgt aber auch 2. hieraus, daß auf den Stoff oder den materialen Werth eines Gegenstandes nichts weiter ankommt, wenn wir ihn bloß als schön betrachten oder uns nur an seiner Schönheit ergötzen. Was ist der Stoff eines gemalten Menschen? Etwas Leinewand und etwas Farbe, Dinge, die nur einen geringen materialen Werth haben. Und doch kann das Gemälde vom Kenner so hoch geschätzt werden, daß er, wenn er sie hat, Tausende dafür hingiebt und nachher das Gemälde um keinen Preis wieder weggiebt. Ja er kann den gemalten Menschen, der im Grunde doch nur ein todtes Scheinding ist, ästhetisch weit höher schätzen, als einen lebenden wirklichen Menschen, ob er gleich diesen moralisch weit höher achten muß. Zuweilen kann freilich der Stoff die Form heben, wie Marmor und Metall sich besser zu Bildsäulen eignen, als Sandstein und Holz. Aber eine Bildsäule von diesem Stoffe, wenn sie nur wirklich schön wäre, würde man doch ästhetisch weit höher schätzen, als eine marmorne oder metallene Statue, die gar nicht schön wäre, möchte sie auch sonst etwa historisch oder antiquaisch, merkwürdig sein. Denn darauf kommt

es hier wieder nicht an. Es erhellet endlich 3. hieraus, daß das Schöne vom Wahren und Guten nicht bloß zufällig (etwa in der äußern Erscheinung) sondern in der That wesentlich verschieden ist, wie sehr auch die alles vereinerleienden Identitätsphilosophen das Gegentheil behauptet haben. Wenn eine Lehre oder Erzählung wahr sein soll, so kommt es einzig auf ihren intellectualen Gehalt an, ob nämlich eben das, was gelehrt oder erzählt wird, wahr sei. Es kann aber freilich dieses seinem Gehalte nach Wahre auch so (d. h. in einer solchen Darstellungsform) gelehrt oder erzählt werden, daß es dadurch auch als schön erscheint. Aber nimmer wird es dadurch wahr. Denn das Falsche, das rein Erdichtete, lässt sich ja eben so schön darstellen. Kein Mensch aber hält es darum für wahr. Eben so verhält es sich mit dem Guten, wieferne man darunter das Sittlichgute in Bezug auf menschliche Handlungen versteht. Ob eine Handlung gut sei, kommt lediglich auf ihren moralischen Gehalt an, welcher theils in der Uebereinstimmung der Handlung mit dem Vernunftgesetze, theils in der Triebfeder des Willens beim Handeln besteht. Es kann aber eine Handlung auch äußerlich mit so wohlgefälligen Bewegungen, mit solcher Anmuth oder Gratie vollzogen werden, daß sie nun auch als schön erscheint. Diese Schönheit der Handlung verbürgt aber so wenig deren sittliche Güte, daß oft gerade die unsittlichsten Menschen bei ihren Handlungen den meisten Anstand, das feinste Benehmen, die einnehmendsten Geberden oder Bewegungen zeigen und ebendadurch um so gefährlicher für die Unschuld werden. Folglich ist es nicht bloß für die Theorie oder die Wissenschaft, sondern auch für die Praxis oder das Leben sehr wichtig, den wesentlichen Unterschied zwischen dem Schönen einerseit und dem Wahren und Guten anderseit ja nicht aus dem Auge zu verlieren, trotz allen denen, die sich hiebei auf den göttlichen Plato berufen, gleichsam als hätte dieser Philosoph (den wir nicht minder hoch halten, ungeachtet wir ihn nicht göttlich verehren können) nie auch menschlich geirrt. — Es ist demnach bis jetzt wenigstens soviel erwiesen, daß diejenigen Gegenstände, welche wir schön nennen oder denen wir das Prädicat der Schönheit beilegen, entweder allein oder doch vorzugsweise wegen der Art und Weise gefallen, wie das Mannigfaltige in ihnen zur Einheit verbunden ist und ebendadurch ihr Stoff eine bestimmte Form gewonnen hat. Folglich können wir auch vorläufig (bis zu näherer Entwickelung des Begriffs) sagen, schön sei, was um seiner Form willen gefalle, oder Schönheit sei diejenige Eigenschaft eines Dinges, vermöge der es in dem Wahrnehmenden ein formales Wohlgefallen erwecke. Denn formal heißt eben das Wohlgefallen, wiefern es eine Belustigung des Gemüths an der auf irgend eine Weise wahrnehmbaren Gestaltung eines Dinges ist.

Ein solches Ding heißt daher auch ein Geschmacksgegenstand. S. Geschmack. Uebrigens kann ein solcher Gegenstand freilich noch eine Menge von andern Eigenschaften haben, wodurch er ebenfalls gefällt oder uns in andrer Hinsicht interessirt, z. B. in Bezug auf die bloße Erkenntniß, indem wir etwa fragen, wie, wann und wo er entstanden, wer sein Urheber, wozu er bestimmt, welchen Schicksalen er unterworfen gewesen rc. Wer aber diese Fragen beantwortet, behandelt den Gegenstand nicht mehr als Object des Geschmacks, sondern als Object der Erkenntniß; wie es z. B. in einer archäologischen Abhandlung über den olympischen Jupiter des Phidias der Fall ist. Im Allgemeinen aber können schöne Dinge nur auf doppelte Weise entstehen, entweder durch die Natur, wie ein lebender schöner Mensch, eine wirkliche schöne Gegend, der Gesang einer Nachtigall rc. oder durch die Kunst des Menschen, wie ein Gedicht, ein Gemälde, eine Bildsäule, eine Oper rc. Man kann daher auch die Schönheit in die natürliche und die künstliche eintheilen. Die letztere kann jene zwar zum Muster nehmen, strebt aber doch nach einem höhern Ziele oder nach dem Idealischen. — Wenn uns nun etwas als schön gefallen soll, mög' es durch Natur oder Kunst hervorgebracht sein, so muß es uns auch als etwas Zweckmäßiges erscheinen, und zwar eben durch seine Form. Denn gesetzt, ein Ding erschiene uns durch seine Form als etwas Unzweckmäßiges, so könnten wir uns nicht daran auf eine solche Art belustigen, daß wir es schön fänden. So ist kein Skelett schön, weil uns ein dürres Knochengerippe als unzweckmäßig erscheint und daher auch ästhetisch betrachtet nimmer gefallen kann. Der Anatom mag es immerhin als die feste Basis eines thierischen Körpers bewundern, mag es also in dieser bloß teleologischen Hinsicht zweckmäßig nennen. Das gilt nur für die Erkenntniß und fodert daher ein tieferes Studium. Ebendarum giebt es nie ein schönes Bild, wenn jemand den Tod als einen dürren Klappermann mit Stundenglas und Hippe darstellt, wohl aber, wenn der Tod als ein Bruder des Schlafes, als ein Jüngling mit der umgekehrten Lebensfackel, als ein holder Genius erscheint, der uns aus diesem mühseligen Leben zu einem bessern Leben abruft. Gleichwohl ist es nicht nothwendig, daß wir das Schöne auf irgend einen bestimmten Zweck beziehen, um daraus sein Dasein und seine Beschaffenheit zu erklären. Dieß wäre wieder Sache des Verstandes und gehörte zur objectiven Zweckmäßigkeit der Dinge, welche in der Teleologie betrachtet wird, aber nicht in der Aesthetik. Die ästhetische Zweckmäßigkeit ist nur subjectiv, ist nur Angemessenheit eines Dinges zu unserm Lustgefühle oder Geschmacke. Hier genügt uns also auch der bloße Schein der Zweckmäßigkeit, wie bei schönen Blumen, wenn gleich der Natur-

forscher, der die Gestalten der Naturdinge genauer untersucht, auch an solchen Erzeugnissen, die ein bloßes Spielwerk der Natur zur Ergötzung unsrer Augen zu sein scheinen, eine wirkliche und höhere, mithin objective, Zweckmäßigkeit finden mag. Wird nun das Schöne so betrachtet, als hätt' es außer jener subjectiven Zweckmäßigkeit seiner Form, wodurch es unser Gemüth belustigt, gar keinen anderweiten Zweck seines Daseins und seiner Gestaltung: so ist seine Schönheit frei, selbständig, unbedingt oder absolut. Es braucht sich daher auch der Künstler, der etwas Schönes der Art schaffen will, gar nicht nach einem anderweiten Zwecke zu richten. Er kann schaffen, was und wie er will; er kann mit voller Freiheit im Gebiete seiner Kunst walten, wie der Bildhauer, der Maler, der Tonkünstler, der Dichter rc. Wird aber das Schöne so betrachtet, daß man es auf einen bestimmten Zweck bezieht, um dessen willen es da ist, mithin auch diese bestimmte Form hat: so ist seine Schönheit bloß anhangend, zufällig, bedingt oder relativ. Das Ding erscheint dann nicht als schön an sich, sondern nur als verschönert; und der Künstler, der etwas Schönes dieser Art hervorbringen will, muß sich dann auch nach dem objectiven Zwecke des Dinges richten, damit er demselben keinen Abbruch thue. Man vergleiche z. B. ein Gemälde und einen Spiegel an der Wand. Beide können schön sein und daher auch zur Verzierung des Zimmers dienen. Aber die Schönheit des Gemäldes ist völlig frei und selbständig. Das Gemälde bedarf daher nicht einmal eines Ramens zur Einfassung, am wenigsten eines kostbaren, ob es gleich gewöhnlich einen solchen bekommt, wenn es das Zimmer verzieren soll. Es ist schon an und für sich etwas Schönes. Aber der Spiegel ist an und für sich gar nicht schön. Er wird es erst durch eine geschmackvolle Einfassung. Bei ihm ist also der Ramen durchaus nöthig. Weil man sich aber im Spiegel beschauen soll und dieß seine eigentliche Bestimmung ist, so darf derselben durch die Einfassung auch kein Abbruch geschehen. Die Spiegelfläche darf daher durch die Einfassung nicht zu viel an Höhe und Breite verlieren. Es wäre dieß offenbar fehlerhaft, möchte immerhin die Einfassung noch so kostbar oder auch, wenn etwa oben in der Einfassung ein kleines Gemälde angebracht wäre, dieses selbst noch so schön sein. Man würde im letzten Falle wohl das Gemälde, aber darum nicht den Spiegel schön finden. Denn dieser bleibt immer nur ein verschönertes Ding. So ist es im Grunde auch mit allen Gebäuden, die für irgend einen Lebenszweck bestimmt sind, dem sie dienen sollen. Eben so mit Münzen und ähnlichen Dingen. S. Baukunst und Münzkunst. In einzelen Fällen kann es also wohl Streit geben, ob die Schönheit eines gegebnen Dinges frei und selbständig, oder bloß anhangend

und zufällig sei, weil dabei immer viel auf die betrachtenden Subjecte ankommt, welche die Dinge bald so bald anders auffassen. Allein der Unterschied selbst ist in der Natur der Sache gegründet. — Eben so wichtig und für die Theorie vom Schönen fast noch wichtiger ist der Unterschied zwischen dem Körperlich- oder Aeußerlichschönen und dem Geistig- oder Innerlichschönen. Dieser Unterschied beruht auf folgenden Momenten: Was uns durch seine Schönheit belustigen soll, muß auf irgend eine Weise wahrgenommen werden, also entweder äußerlich, wenn es etwas Körperliches, oder innerlich, wenn es etwas Geistiges ist. Ist es etwas Körperliches, so muß es entweder sichtbar oder hörbar sein. Denn nur, was wir durch die beiden höhern oder edleren Sinne wahrnehmen, kann durch die Art und Weise der Verbindung seiner Mannigfaltigkeit zur Einheit ein formales Wohlgefallen in uns erwecken. Was wir durch die übrigen Sinne wahrnehmen, was wir riechen, schmecken und fühlen oder tasten, kann nur durch einen materialen Eindruck, durch Sinnesreiz oder organischen Kitzel gefallen, ist also nur angenehm, nicht schön. Wer daher sagt, diese Blume riecht schön, diese Speise schmeckt schön, dieses Tuch fühlt sich schön an, misbraucht das Wort schön oder trägt es nach dem schwankenden Sprachgebrauche des gemeinen Lebens auf eine andre Art der Empfindung über. Genau zu reden, muß es heißen, diese Blume riecht angenehm ꝛc. Wohl aber sagt man mit Recht, diese Blume sieht schön aus, diese Arie klingt schön. Denn hier nimmt man etwas wahr, was durch die Form der Composition (die Verknüpfung seiner Theile zu einem wohlgefälligen Ganzen) unser Gemüth belustigen kann. Vielleicht könnte jemand einwenden, daß es doch möglich sei, auch durch Gefühl oder Getast die Gestalt eines Dinges oder die Form seiner Composition aufzufassen, und daß es daher auch ein fühlbares oder tastbares Schönes geben könne. Allerdings ist jenes möglich. Auch thun es wirklich alle Blinde, indem sie ihre Finger statt der Augen brauchen. Allein erstlich ist diese Art der Auffassung sehr unvollkommen, so daß sie in vielen Fällen (z. B. bei einem Gemälde) gar kein anschauliches Bild vom Ganzen giebt; zweitens findet sie nur bei kleinen und nahen Gegenständen, nicht bei großen und entfernten (z. B. bei Häusern und Gegenden) statt; drittens geschieht es nur langsam und allmählich mit Hülfe der Einbildungskraft, nicht so augenblicklich, wie beim Sehen eines Gegenstandes. Die Vorstellung behält daher immer etwas Unbestimmtes und Dunkles an sich, und macht ebendarum keinen so lebendigen Eindruck auf das Gemüth, daß es dadurch wahrhaft ästhetisch belustigt werden könnte. Ein Blinder mag daher eine mediceische Venus betasten, wie er wolle; er wird wohl bald bemerken, daß

er ein weibliches Bild vor sich habe; er wird auch allenfalls eine Ahnung von der Schönheit der Gestalt erhalten; aber nie wird er durch diese Gestalt so entzückt werden, wie der Sehende. Dagegen wird er als Hörender, wenn er sonst nur Sinn für musikalische Schönheit hat, die Schönheit einer Arie vollkommen empfinden, weil sein Ohr die Form der Composition der Töne völlig und augenblicklich auffasst, während der Taube wieder nichts davon vernimmt, wenn er auch das ganze Orchester, welches den Gesang begleitet, in voller Bewegung wahrnimmt und dem Sänger allenfalls an der Bewegung der Sprachwerkzeuge die Worte absieht, die derselbe singend ausspricht. Es giebt also im Kreise des Körperlich- oder Aeußerlichschönen nur ein sichtbares oder optisches und ein hörbares oder akustisches als Unterarten desselben. Und auch hier muß man, wenn man richtig urtheilen und genau reden will, wieder unterscheiden, was bloß angenehm zu sehen und zu hören ist, wie einzele Farben und einzele Töne, die Aug' und Ohr als Sinnesreiz ergötzen, und was dabei schön ist; denn dieß geht immer nur aus der Verbindung des mannigfaltigen Einzelen zur wohlgefälligen Einheit hervor. Ebendarum können zwei Farben oder Töne, welche einzeln beide als angenehm gefallen, doch in der Verbindung ästhetisch misfallen, wenn sie nicht zusammen passen, also disharmoniren; denn alsdann sind sie eben nicht schön. Wenn daher einzele Farben oder Töne schön genannt werden, so geschieht dieß entweder vermöge der schon bemerkten Wortverwechselung, oder man denkt dabei schon voraus an die Möglichkeit ihrer harmonischen Verknüpfung, anticipirt also gleichsam durch die Einbildungskraft die Schönheit derselben. — Was das Geistigschöne als die zweite Hauptart des Schönen betrifft, so gehört dahin alles, was in den Kreis der innern Wahrnehmung fällt oder was wir durch den innern Sinn in unser Bewusstsein aufnehmen, folglich alle Arten von Vorstellungen und Bestrebungen, mithin auch alle Gefühle und Gemüthszustände. Hier fragt sich aber vor allen Dingen, wie und wodurch dieselben, Gegenstände eines ästhetischen Wohlgefallens werden können? Eine einzele Vorstellung, Bestrebung 2c. ist eben so wenig schön, als ein einzeler Lichtstrahl oder Schall. Auch hier macht erst die Art und Weise ihrer Verknüpfung zu einem Ganzen, also die Form der Composition das eigentliche Object des ästhetischen Wohlgefallens. Dazu kommt dann noch die Art und Weise der Darstellung mittels gewisser Zeichen oder die Form der Exposition. Wenn daher jemand den ganzen Inhalt der Iliade oder Odyssee anders componirte und exponirte, als der ursprüngliche Dichter, so könnt' es wohl geschehen, daß dadurch die ganze Schönheit dieser Gedichte verloren ginge und sie uns nur lange Weile machten. Ebendarum ist das Uebersetzen von Gedichten eine so

schwere Kunst, weil es kaum zu vermeiden ist, daß nicht die ursprüngliche Schönheit derselben dabei leide, besonders wenn die Sprache des Uebersetzers der Sprache des Dichters sehr unähnlich ist und daher auch zur Verändrung des Versmaaßes nöthigt; wie wenn die Iliade in französische Alexandriner übersetzt wird. Uebersetzt man aber gar ein metrisches Gedicht in Prose, so sieht es sich gar nicht mehr ähnlich und wird dann oft bis zur Unausstehlichkeit langweilig. Die Zeichen nun, durch welche das Geistigschöne dargestellt wird, können wieder entweder sichtbare oder hörbare sein. Sie verwandeln also gleichsam das innerlich Wahrnehmbare in ein Aeußerliches, ob es gleich ursprünglich immer ein Innerliches bleibt. Denn was uns z. B. die Iliade erzählt, sehen wir nur im Geiste mittels der Einbildungskraft, welche der Dichter eben durch seine Kunst in solchen Schwung versetzt, daß wir dasselbe innerlich schauen, was er bei der Darstellung schauete, falls wir seine Sprache gehörig verstehen. Es sind daher vornehmlich hörbare Zeichen, oder Töne, wodurch das Geistigschöne dargestellt wird, weil das Ohr dem innern Sinne näher verwandt, gleichsam innerlicher ist, als das mehr nach außen gekehrte Auge. Hieraus ergeben sich noch andre für die Theorie sehr wichtige Folgerungen. Erstlich schließt sich das Geistigschöne durch seinen Gehalt an das Wahre und das Gute sehr nahe an. Denn das Wahre geht hervor aus der Harmonie unsrer Vorstellungen, wie das Gute aus der Harmonie unsrer Bestrebungen. Vorstellungen und Bestrebungen aber sammt den damit verbundnen Gefühlen sind der Grundstoff des Geistigschönen. Daher kann sich auch das Wohlgefallen an dieser Art des Schönen leicht mit dem Wohlgefallen am Wahren und Guten verbinden. Wenn nun aber das Wahre und Gute durch diese Verbindung selbst ein Object des ästhetischen Wohlgefallens wird, so geschieht es immer nur durch die Form der Composition und Exposition, also durch die schöne Hülle oder Einkleidung; wie z. B. in den platonischen Dialogen. Allein die Kunst vermag ebendadurch auch dem Falschen und Bösen das Gepräge der Schönheit aufzudrücken und es so dem Gemüthe gleichsam zu empfehlen. Die Kunst blendet dann durch die schöne Hülle, mit der sie das Falsche und Böse umgiebt. Dieses nimmt dadurch den Schein des Wahren und Guten an, und Viele, die bloß auf diesen Schein sehen, werden auch von ihm so geblendet, daß sie das Falsche für wahr und das Böse für gut halten. In dieser Hinsicht sind gerade diejenigen Schriftsteller, welche die Kunst einen solchen Schein hervorzubringen vorzüglich besitzen, die allergefährlichsten, besonders für die Jugend, welche sich am leichtesten dadurch verblenden läßt. Freilich ist das eine schnöde Entweihung der Kunst. Aber ebendaraus folgt wieder, daß Wahrheit und Güte

etwas andres seien, als Schönheit. Das Schöne kann wohl auch wahr und gut sein, muß es aber nicht. — Zweitens schließt sich das Geistigschöne als ein ursprünglich Innerliches durch die Form der Exposition wieder an das Aeußerlichschöne an. Denn man mag zur Darstellung desselben sichtbare oder hörbare Zeichen brauchen, so wird es dadurch immer zum Theil ein äußerlich Wahrnehmbares. Hieraus ergiebt sich dann ferner, daß auch das Aeußerlichschöne zuletzt wieder auf ein Innerlichschönes hindeutet oder sich bezieht, gleichsam ein Symbol desselben ist. Wenn nämlich das Aeußerlichschöne bei der Wahrnehmung durch Gesicht oder Gehör in dem Gemüthe des Wahrnehmers nicht etwas Inneres erregte oder zum Bewusstsein brächte: so würden wir uns wenig oder gar nicht daran belustigen; es würde uns vielmehr langweilen, wie ein ganz regelmäßiges Gesicht ohne Geist und Leben, oder eine wohlklingende Rede ohne innern Gehalt. Wir können also mit Recht behaupten, daß das Innerlichschöne die tiefere Grundlage des Aeußerlichschönen sei; obwohl dieses mehr in die Augen fällt und daher Kinder und Ungebildete mehr anzieht, als jenes. Denn es gehört schon ein höherer Grad von Bildung dazu, um das Innerlichschöne nach seinem wahren Werthe zu schätzen und es dem Aeußerlichschönen vorzuziehn. Daher sagt Plato mit Recht, eine schöne Seele sei noch schöner und liebenswürdiger als ein schöner Körper; wo sich aber beides vereine, da entstehe das schönste Schauspiel (*το καλλιστον θεαμα*) für Götter und Menschen. Aus demselben Grunde steht auch die Dichtkunst höher als alle übrigen schönen Künste; denn sie hat es vorzugsweise mit dem Geistigschönen zu thun und lässt es uns, wenn der Dichter nur selbst von ihm durchdrungen, ergriffen oder begeistert und zugleich seiner Kunst vollkommen mächtig ist, am kräftigsten und lebendigsten anschauen. Aber sie fodert ebendarum auch von den Hörern oder Lesern eines Gedichts die meiste Bildung und einen gewissen poetischen Sinn, um ihre Werke ganz in uns aufzunehmen. Da nun diese Bedingungen bei vielen Menschen fehlen, so begreift sich hieraus, warum Tausende, die ein schönes Bild oder Haus bewundern, ein schönes Gedicht mit Gleichgültigkeit anhören oder gar lange Weile dabei fühlen. So gestand Le Long, der Verfasser einer historischen Bibliothek von Frankreich, ganz offenherzig, daß er bei Lesung Homer's oder Virgil's einschlafe, dagegen Chroniken, Diplome und andre alte Urkunden ihm sehr angenehm zu lesen seien, weil er dabei mehr Unterhaltung habe. Solchen prosaischen Seelen ist selbst ein dramatisches Gedicht nur insofern etwas werth, als es ihnen äußerlich zu schauen giebt, und zwar nicht bloß Handlungen und Charaktere, sondern auch Processionen, Garderoben, Decorationen ꝛc. — Nach dieser kleinen, aber doch zur Sache gehörigen,

Abschweifung kehren wir zum Begriffe des Schönen zurück. Es erhellet nämlich aus dem Bisherigen, daß das Schöne als solches (d. h. abgesehn von allem, womit es zufällig verbunden sein kann) vornehmlich zwei Vermögen unsres Geistes in Anspruch nimmt, Verstand und Einbildungskraft. Es befriedigt jenen, der überall die Einheit in der Mannigfaltigkeit sucht, durch die Regelmäßigkeit seiner Form, die selbst dann als etwas Zweckmäßiges erscheint, wenn sie auf gar keinen bestimmten Zweck bezogen wird. Es befriedigt aber auch diese, indem sie durch Anschauung des Schönen in lebhaftern Schwung versetzt wird und nun nach Gefallen das dadurch angeregte Spiel der Vorstellungen fortsetzen kann. Wenn daher auch der unmittelbare Genuß des Schönen vorüber ist, so dauert doch der mittelbare Genuß noch fort. Das schöne Concert, das wir angehört haben, klingt gleichsam nach; die schöne Landschaft, die wir gesehen haben, schwebt uns noch lange vor; das schöne Schauspiel, dem wir beigewohnt haben, spielt sich gleichsam in unsrer Seele fort, nachdem der Vorhang längst gefallen ist. Daher kommt jene heitre Gemüthsstimmung, jenes erhöhete Lebensgefühl nach dem unmittelbaren Genusse des Schönen, der eben durch das Spiel der Einbildungskraft in einen mittelbaren verwandelt wird und als solcher weit dauerhafter ist, als jener oft nur allzuflüchtige. Wir können folglich auch sagen: Schön ist, was Einbildungskraft und Verstand auf eine so leichte und regelmäßige Weise beschäftigt, daß dadurch unser Lebensgefühl ungemein erhöht wird; oder Schönheit ist diejenige Eigenschaft eines Dinges, vermöge der es die Einbildungskraft in ein freies, aber doch mit dem Verstande einstimmiges, Spiel versetzt und so unser Lebensgefühl möglichst steigert. Dabei geht denn auch die Vernunft, diese höchste Kraft unsers Geistes, keineswegs leer aus. Sobald nämlich etwas das Gepräge der Schönheit trägt und von uns wahrgenommen wird, so erscheint es uns unter der vollkommensten Form, unter welcher uns überhaupt etwas erscheinen kann. Es erscheint uns als etwas Absolutes, in sich selbst Vollendetes oder Idealisches. Die Vernunft aber ist in ihrer theoretischen sowohl als praktischen Thätigkeit immer auf das Absolute oder Idealische gerichtet. Sie muß sich also auch für das Schöne, wie für das Wahre und Gute, interessiren. Und hier zeigt sich eben die Verwandtschaft zwischen jenem und diesem, welche man fälschlich für Einerleiheit genommen hat. Das Schöne ist nicht das Wahre und Gute; wohl aber kann es als ein Abbild oder sinnlicher Typus desselben betrachtet werden. Weil es uns durch seine vollendete Form als etwas Absolutes erscheint, so versetzt es uns, sobald wir es wahrnehmen, in eine idealische Gemüthsstimmung. Es bezaubert und entzückt uns d. h. es entrückt uns durch jene idealische Gemüthsstimmung der

Sinnenwelt, in welcher alles räumlich und zeitlich beschränkt, mithin endlich ist, und eröffnet uns einen Blick in die Ideenwelt, welche von der Vernunft als ein unendlicher Inbegriff alles Vollendeten gedacht wird. Sonach können wir auch sagen: Schön ist, was uns durch seine Form das Unendliche im Endlichen ahnen lässt und ebendadurch unser Gemüth belustigt; oder Schönheit ist diejenige Eigenschaft eines Dinges, vermöge welcher es mittels seiner an sich zwar endlichen, aber doch in sich selbst vollendeten Form eine Ahnung des Unendlichen in uns erweckt und so unser Gemüth mit einem höhern Entzücken erfüllt. Wir brauchen aber hier absichtlich das Wort Ahnung, nicht Anschauung, wie manche Aesthetiker. Denn angeschaut im eigentlichen Sinne kann das Unendliche nicht werden; wohl aber lässt es sich ahnen, selbst im Endlichen, wenn wir uns mit unsern Gedanken über dieses erheben und es als eine Hülle, als ein Schema oder Symbol von jenem betrachten. Weil indessen diejenige Vorstellungsweise, welche Ahnung heißt, mehr dunkel und verworren als klar und deutlich ist, so nennen wir dieselbe auch Gefühl. Und daher wird es uns so schwer, das Schöne, welches wir wahrnehmen, und das, was wir dabei ahnen oder fühlen, in bestimmte Begriffe zu fassen und mit Worten zu beschreiben. Denn dazu gehört schon eine vertraute Bekanntschaft mit dem Gegenstande durch oft wiederholte Wahrnehmung, so wie eine besonnene Reflexion, mittels welcher sich nach und nach unsre Gefühle in Begriffe auflösen und dann auch in Worten aussprechen lassen. Bei der ersten Wahrnehmung des Schönen werden wir gewöhnlich so überrascht, daß wir uns gleichsam betroffen fühlen; wir bewundern, aber im Stillen; wir sind entzückt, aber sprachlos, bis sich allmählich das Gefühl in einzelen Ausrufungen hervordrängt. Vielleicht ist dieß auch der Grund der Verlegenheit, in welcher sich die Aesthetiker bei Erklärung des Begriffs der Schönheit befunden, so wie der Menge von Erklärungen, welche sie in dieser Beziehung aufgestellt haben. Bald sollte die Schönheit nichts weiter sein, als Einheit in der Mannigfaltigkeit, oder Einförmigkeit im Verschiednen (nach Augustin, Home, Hutcheson u. A.) bald anschauliche oder sinnlich erkannte Vollkommenheit (nach Baumgarten, Mendelssohn u. A.) bald die Naturgemäßheit eines Dinges (nach Batteux und vielen ihm folgenden französischen Aesthetikern). Gewiß liegt in allen diesen Erklärungen etwas Wahres, ob sie gleich den Begriff nicht erschöpfen und daher bald zu weit sind, wie die beiden ersten, bald zu eng, wie die letzte, welche eigentlich nur auf die Schönheit von Kunstwerken passen würde; denn diese sollen allerdings der Natur gemäß sein, ob sie gleich dadurch allein auch noch nicht das Gepräge der Schönheit erhalten. Manche haben sogar den Begriff der Gesund-

heit zu Hülfe genommen, um den Begriff der Schönheit zu erklären (z. B. **Spinoza**, der in seiner Ethik [P. I. de deo. Append, pag. 74. ed. Paul.] sagt: Si motus, quem nervi ab objectis per oculos repraesentatis accipiunt, **valetudini conducat**, objecta, a quibus causatur, **pulcra** dicuntur) so daß man sich am Ende bei den Aerzten Raths zu erholen hätte, um zu erfahren, was eigentlich schön sei. Da jedoch die Aerzte selbst über den Begriff der Gesundheit und die Mittel zur Herstellung derselben nicht einig sind, so werden sie uns noch weniger Aufschluß über das Wesen der Schönheit geben können. Statt also mit ihnen hierüber eine weitläufige Consultation zu halten, fügen wir bloß noch die Schlussbemerkung bei, daß die Schönheit eben so, wie alle Qualitäten der Dinge, ihre Grade oder Abstufungen hat, und daß daher die Schönheit, wie sie in der Erfahrung an Menschen, Thieren und andern Naturproducten, desgleichen an menschlichen Kunstwerken vorkommt, freilich nicht immer der Idee entspricht, die wir davon in unsrem Geiste tragen und auf die sich eigentlich alle Erklärungen der Aesthetiker von **Plato** an bis auf unsre Zeiten herab beziehen. Denken wir aber die Schönheit als Maximum an irgend einem Einzeldinge verwirklicht, so giebt dieß ein **Ideal der Schönheit**, worüber im Art. **Ideal** bereits das Nöthige gesagt ist. Außer den daselbst und im Art. **erhaben** (denn dieses haben manche Aesthetiker mit unter dem Titel des Schönen befasst, obwohl fälschlich) schon angeführten Schriften sind in besondrer Beziehung auf das Schöne hier noch folgende zu bemerken: **Plato** über das Wahre, Gute und Schöne. Drei Dialogen desselben (Theätet, Philebus und Hippias der gr.) übers. mit Einleit. und Comment. von **Frdr. Hülsemann**. Lpz. 1807. 8. Außer jenen 3 Gesprächen enthalten auch andre, z. B. Phädrus (*περι του καλου*) Symposium (*περι ερωτος*) Jon (*περι Ιλιαδος η περι ποιητικου χαρακτηρος*) und die Bücher vom Staate (*πολιτεια*) viel hierauf bezügliche Untersuchungen. — **Plotin** vom Schönen (*περι του καλου*). Aus dem 6. Buche der 1. Enneade seiner Schriften besonders herausgeg. griech. und lat. mit Anmerkk. von **Frdr. Creuzer**. Heidelb. 1814. 8. Außerdem handelt Pl. auch E. 5. B. 8. vom Schönen, besonders von der denkbaren Schönheit (*περι του νοητου καλλους*). — **Augustin's** Schrift vom Schönen und Schicklichen (de pulcro et apto) ist zwar verloren; er wiederholt jedoch selbst die darin aufgestellten Hauptgedanken in seinen Bekenntnissen B. 4. Cap. 13—5. vergl. mit Dess. Schrift von der wahren Religion. Cap. 32. — **Spaletti**, saggio sopra la bellezza. Rom, 1765. 8. — **Crousaz**, traité du beau. A. 2. Amsterd. 1724. 2 Bde. 12. Deutsch: Königsb. 1758. 8. — **André**, essay sur le

beau. N. A. Par. 1763. 2 Bde. 12. Deutsch nach einer frühern Ausgabe: Altenb. 1757. 12. — Diderot, traité sur le beau. Im 1. B. seiner Oeuvres. S. 309 ff. Auch deutsch in Dess. philosophischen Werken. Lpz. 1774. 8. — Marcenay de Ghuy, essay sur la beauté. Par. 1770. 8. — Hutchinson's inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue. A. 2. Lond. 1753. 8. Deutsch: Frkf. 1762. 8. — Donaldson's elements of beauty. N. A. Lond. 1787. 8. Deutsch nach einer frühern Ausgabe im 27. B. der N. Bibl. der sch. Wiss. S. 1 ff. — Hogarth's analysis of beauty, written with a view of fixing the fluctuating ideas of taste. Lond. 1753. 4. N. A. Ebend. 1772. 4. Franz. Par. 1805. 2 Bde. 8. Deutsch Berl. 1754. 4. Von C. Mylius. Ebend. 1760. 8. — (Van Beek Calkoen) Euryalus über das Schöne. Aus dem Holl. übers. von Heidekamp. Lingen, 1803. 8. — Kant [in Dess. Krit. der Urtheilskr. S. 1 ff.] und Hemsterhuis [in Dess. philoss. Schrr. Th. 1. S. 12 ff.] in Ansehung ihrer Definitionen der Schönheit; von Chsti. Ghlf. Hermann. Erfurt, 1791. 8. — Vergleichung des Begriffs der Schönheit von Baumgarten [in s. Aesth.] und Kant [a. a. O.]; in der N. Bibl. der sch. Wiss. B. 46. St. 2. — Gespräch über die Schönheit; im deut. Merk. 1776. St. 2. — Ueber Theorie der Schönheit; in Lichtenberg's götting. Magaz. 1782. B. 3. St. 1. — Heydenreich's Ideen über Schönheit und Hässlichkeit; in Dess. Originalideen. B. 3. S. 211 ff. — Kosegarten über die wesentliche Schönheit; in Dess. Rhapsodien. S. 3 ff. — Pörschke's Gedanken über einige Gegenstände der Philos. des Schönen. Libau, 1794. 8. — Frdr. Schlegel über die Gränzen des Schönen; im N. deut. Merk. 1795. St. 5. — Fernow über den Begriff der Schönheit; in Eggers's deut. Magaz. 1798. Jul. Nr. 7. vergl. mit Dess. Abh. über das Kunstschöne in seinen römischen Studien. Th. 1. Nr. 3. — Kellner, wer weiß eine Erklärung von der Schönheit? in Eggers's deut. Mag. 1800. Febr. Nr. 2. vergl. mit Dess. Ideen zu einer neuen Theorie der schönen Natur und Kunst rc. Ebendas. Aug. Nr. 1. und Sept. Nr. 3. — Ferd. Delbrück, das Schöne. Berl. 1800. 8. — Michälis über das Schöne in objectiver Hinsicht; in der Eunomia. 1803. Febr. S. 89 ff. — Bouterwek's Ideen zur Metaphysik des Schönen. Lpz. 1807. 8. — Adam Müller von der Idee der Schönheit, in Vorlesungen, gehalten zu Dresden im Winter 1807—8. Berl. 8. — Städling über den Begriff vom Schönen. Berl. 1808. 12. — Vogel's Ideen über die Schönheitslehre rc. Dresd. 1812. 4. — Solger's Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst. Berl. 1815.

2 Thle. 8. — Auch hat der Verf. dieses W. B. eine besondre Schrift über diesen Gegenstand unter dem Titel herausgegeben: Kalliope und ihre Schwestern, oder neun Vorlesungen über das Schöne in Natur und Kunst. Lpz. u. Züllich. 1805. 8. — Es versteht sich übrigens von selbst, daß auch in den Schriften über die Aesthetik und den Geschmack (s. beide Ausdrücke) vom Schönen die Rede sein muß. — Wegen des Gegentheils vom Schönen s. häßlich. Auch vergl. hübsch.

Schöne Kunst s. Kunst, schön, auch freie Kunst. Hier ist nur über die schönen Künste Folgendes zu bemerken. Wie nämlich die Wissenschaft überhaupt in eine Mehrheit von Wissenschaften zerfällt, so tritt auch die Kunst in eine Mehrheit von Künsten auseinander. Diejenigen Künste nun, welche sich entweder ausschließlich oder doch vorzugsweise mit Hervorbringung des Schönen beschäftigen, heißen darum eben schöne Künste, (artes pulcrae). Man nimmt es jedoch bei dieser Benennung mit dem Ausdrucke schön nicht so genau, sondern versteht darunter alles ästhetisch Wohlgefällige, mithin auch das Erhabne, und selbst das Lächerliche. Die Mehrheit der schönen Künste ist demnach eine Mannigfaltigkeit der schönen Kunst überhaupt, daraus hervorgehend, daß es verschiedne Mittel, durch welche der schöne Künstler sein Inneres äußerlich darstellen kann, und ebendarum auch verschiedne Darstellungsweisen giebt. Die schönen Künste sind also kleinere Gebiete, in welche das große Gebiet der schönen Kunst überhaupt zerfällt. Man kann sie daher auch Kunstkreise oder Kunstzweige nennen. Es muß aber diese Mehrheit schon ursprünglich (a priori) durch die Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes in seiner Gesammtthätigkeit bestimmt sein, so daß es nicht beliebig ist, welche und wie viel schöne Künste man annehmen wolle. Vielmehr bilden sie ein völlig abgeschlossnes Kunstgebiet oder ein System von schönen Künsten. Freilich ist der menschliche Geist nur allmählich darauf geführt worden, sein Kunstvermögen nach allen Seiten hin zu entwickeln und auszubilden. Es hat dieß von Umständen abgehangen, welche von der Geschichte der Kunst nachzuweisen sind, obwohl nicht vollständig nachgewiesen werden können, weil sie nicht alle bekannt sind. Das Klima spielt dabei eine große Rolle. Wer aber alle Erscheinungen auf dem Gebiete der Kunst und also alle Entwickelungs- Ausbildungs- und Aeußerungsweisen des Kunstvermögens nach Ort und Zeit aus dem Klima ableiten und erklären wollte, würde doch nur einseitig verfahren, und den Menschen viel zu beschränkt bloß als Pflanze oder Thier betrachten. Unstreitig hat die Freiheit auch hier ihr Spiel getrieben, das aber, wie in aller Geschichte, für uns meistentheils ein verdecktes ist. Die Frage also, warum nicht überall und zu allen Zeiten alle schöne

Künste ausgeübt worden und geblüht haben, wird auch der größte Kunst- und Geschichtskenner nicht völlig befriedigend beantworten können. Eine andre Frage aber, nämlich ob schon alle schöne Künste erfunden worden oder ob die Erfindung neuer schöner Künste ins Unendliche gehe, würden wir kurzweg so beantworten: Die Hauptkünste sind bereits alle erfunden, so daß sich die schöne Kunst in extensiver Hinsicht nicht mehr erweitern kann. Aber die Ausübungsarten derselben können wohl noch vervielfältigt werden, und ebendarum können sich die schönen Künste in intensiver Hinsicht ins Unendliche erweitern d. h. vervollkommnen. Es lässt sich wenigstens nicht erweisen, daß die schöne Kunst in irgend einem Zweige oder in irgend einem Künstler bereits das Höchste erreicht habe. So können z. B. immerfort neue musikalische Werkzeuge und neue Toncombinationen erfunden werden. Was man aber auch in dieser Hinsicht erfinde, die Kunst bleibt doch immer Tonkunst, so lange sie eben nur Töne braucht, um etwas ästhetisch Wohlgefälliges hervorzubringen. Und so verhält es sich auch in Ansehung der übrigen schönen Künste. Um nun aber das ganze Gebiet der schönen Kunst oder die Mannigfaltigkeit derselben mit einem Blicke philosophisch zu überschauen, ist vor allen Dingen zu bemerken, daß alles, was dem schönen Künstler als äußeres Darstellungsmittel seines Innern dienen soll, nur im Kreise der beiden höheren oder edleren Sinne, des Gehörs und des Gesichts, zu suchen sei. Der Grund davon ist im vor. Art. bereits angezeigt. Solcher Darstellungsmittel aber giebt es nur drei Hauptarten: 1. bedeutsame Töne, welche das Ohr vernimmt; 2. bildsame Gestalten, welche das Auge auffasst; und 3. ausdrucksvolle Bewegungen, welche das Auge gleichfalls auffassen, bei welchen aber auch zugleich das Ohr in Anspruch genommen werden kann, wenn jene Bewegungen entweder selbst die Luft erschüttern oder von andern ins Gehör fallenden Bewegungen begleitet werden. Sonach giebt es drei Hauptarten von schönen Künsten oder drei Kunstreiche, wie man gewöhnlich auch drei Naturreiche annimmt. Das erste Kunstreich befasst alle die schönen Künste, welche durch bedeutsame Töne als ein Mannigfaltiges in der Zeit darstellen und so etwas ästhetisch Wohlgefälliges hervorbringen. Sie stehen daher unter der Form der Zeit, weil Töne, ob sie wohl im Raume entstehen, doch nur in der Zeit, zugleich oder nach einander, aufgefasst werden. Diese Künste der Zeit sind folglich insgesammt akustische oder tonische Künste. Das zweite Kunstreich umschließt alle die schönen Künste, welche durch bildsame Gestalten als ein Mannigfaltiges im Raume darstellen und so etwas ästhetisch Wohlgefälliges schaffen. Sie stehen daher unter der Form des Raums, weil Gestalten, ob sie wohl ein zeitliches

Dasein haben, doch zunächst als etwas Räumliches angeschaut werden. Diese Künste des Raums sind also insgesammt optische oder plastische Künste. Das dritte Kunstreich endlich begreift alle die schönen Künste, welche durch ausdrucksvolle Bewegungen als ein Mannigfaltiges in Raum und Zeit zugleich darstellen und so etwas ästhetisch Wohlgefälliges erzeugen. Sie stehen daher unter beiden Formen der Sinnlichkeit, indem alle Bewegung zeitliche Veränderung räumlicher Verhältnisse ist. Diese Künste des Raums und der Zeit sind demnach insgesammt kinetische oder mimische Künste, die dann in gewisser Hinsicht auch wieder optische genannt werden können, da sie etwas zu schauen geben, aber nicht etwas Ruhiges, sondern etwas Bewegtes. Es verhalten sich also diese drei Kunstreiche zu einander, wie These, Antithese und Synthese, so daß die Eintheilung völlig erschöpfend ist, mithin keine schöne Kunst erfunden werden mag, die nicht in eines dieser drei Reiche fallen müsste. Indessen ist dieß offenbar nur die Grund- oder Haupteintheilung der schönen Künste. Was also die fernere Eintheilung derselben oder die Auffindung der kleineren Kunstgebiete in jenen größeren betrifft, so sind dabei folgende Momente zu beobachten. Erstlich kann die Kunst entweder mit voller Freiheit in ihrem Gebiete walten, so daß sie sich keinem fremden Zwecke unterwirft, sondern einzig und allein auf ästhetische Belustigung gerichtet, und dazu jeden beliebigen Stoff und jede beliebige Form wählend, selbständige schöne Werke schafft; oder sie kann sich auch mit Dingen beschäftigen, die schon unabhängig von der schönen Kunst ihren bestimmten Zweck haben, so daß die Kunst nicht mit voller Freiheit in ihrem Gebiete walten darf, sondern sich in der Wahl des Stoffs und der Form nach jenem Zwecke richten muß, mithin nur etwas Gegebnes verschönern kann. Die Kunst ist daher in dieser Doppelhinsicht entweder absolutschön (d. h. schön schlechtweg, wie Dichtkunst oder Malerkunst) oder relativschön (d. h. bloß verschönernd, wie Redekunst oder Baukunst). Zweitens kann die Kunst zur Vollendung ihres Werkes entweder nur eines einzigen Darstellungsmittels bedürfen; oder es kann der Fall sein, daß dazu eine gewisse Vereinigung von mehren Darstellungsmitteln erfoderlich ist. In jenem Falle ist die schöne Kunst einfach (wie Tonkunst und Dichtkunst) in diesem zusammengesetzt (wie Gesangkunst). Drittens endlich können die Darstellungsmittel selbst entweder ganz natürliche Zeichen des Innern sein (wie die unarticulirten Töne, deren sich die Tonkunst, betrachtet in ihrer Einfachheit oder Reinheit, bedient) oder auf gewisse Weise willkürliche, mithin selbst schon künstliche Zeichen (wie die articulirten Töne oder die Wörter, deren sich die Dichtkunst und folglich auch die Gesangkunst bedient). Dabei versteht es sich aber

von selbst, daß dieser Unterschied der Zeichen nur den nächsten Ursprung derselben betrifft. Denn die natürlichen können auch wieder künstlich oder willkürlich nach dem besondern Zwecke des Künstlers modificirt werden; und die künstlichen oder willkürlichen müssen immer auch eine natürliche Grundlage im Wesen des Menschen sowohl als der Kunst haben, welche davon Gebrauch macht. (Vergl. Lessing's Abh. von der Verschiedenheit der Zeichen, deren sich die Künste [nämlich die schönen] bedienen; in Dess. vermischten Schrr. Th. 10. Nr. 2. S. 41 ff.). — Fassen wir nun alle diese Gesichtspuncte als soviel verschiedne Eintheilungsgründe zusammen, so ergiebt sich folgende systematische Classification der schönen Künste:

I. Tonische Künste.
  1. absolutschöne.
    a. einfache.
      α. Tonkunst.
      β. Dichtkunst.
    b. zusammengesetzte — Gesangkunst.
  2. relativschöne.
    a. einfache.
      α. schöne Sprechkunst.
      β. schöne Redekunst.
    b. zusammengesetzte — schöne Rednerkunst.
II. Plastische Künste.
  1. absolutschöne.
    a. einfache.
      α. Bildnerkunst.
      β. Malerkunst.
    b. zusammengesetzte — Lust- oder Landschafts-Gartenkunst.
  2. relativschöne.
    a. einfache.
      α. schöne Baukunst.
      β. schöne Schriftkunst.
    b. zusammengesetzte — schöne Münzkunst oder überhaupt plastische Epigraphik.
III. Mimische Künste.
  1. absolutschöne.
    a. einfache.
      α. Geberdenkunst.
      β. Tanzkunst.
    b. zusammengesetzte — Schauspielkunst.
  2. relativschöne.
    a. einfache.

α. schöne Fechtkunst.
β. schöne Reitkunst.
b. zusammengesetzte — schöne Turnirkunst.

Die nähere Rechtfertigung dieser Eintheilung ist unter den Titeln der einzelen schönen Künste (also in den Artikeln: Tonkunst, Dichtkunst, Gesangkunst rc.) zu suchen. Hier sind nur noch diejenigen Schriften anzuführen, welche sich auf die schönen Künste überhaupt beziehen. Aristoteles hat in seiner Poetik (griech. u. lat. von Hermann. Lpz. 1802. 8. griech. u. deutsch von Meno Valett. Lpz. u. Ronneb. 1803. 8. bloß deutsch mit Erläutt. von Curtius. Hannov. 1753. 8. und von Buhle. Berl. 1798. 8.) die erste Eintheilung der schönen Künste, die er insgesammt als nachahmend betrachtet, aufgestellt, indem er gleich von vorn herein sagt, daß die schönen Künste, wieferne sie nachahmen, sich in dreifacher Hinsicht unterscheiden, 1. dadurch, daß sie mit verschiednen Mitteln nachahmen (τῳ γενει ἑτεροις μιμεισθαι) z. B. einige mit Tönen, wie die Tonkunst und Dichtkunst, andre mit Farben, wie die Malerkunst; 2. dadurch, daß sie verschiedne Gegenstände nachahmen (τῳ ἑτερα μιμ.) z. B. bessere Menschen, als die jetzigen, wie der Dichter Homer und der Maler Polygnot, oder schlechtere, wie der Dichter Hegemon und der Maler Pauson, oder ganz ähnliche, wie der Dichter Kleophon und der Maler Dionys; und 3. dadurch, daß sie auf verschiedne Weise nachahmen (τῳ ἑτερως και μη τον αυτον τροπον μιμ.) z. B. einige erzählend, wie die epische Dichtkunst, andre darstellend, wie die dramatische Poesie. Diese Eintheilung ist nicht ohne Scharfsinn und als erster Versuch immer zu schätzen. Aber sie entspricht doch nicht der Aufgabe einer vollständigen Ausmessung des schönen Kunstgebiets, und hat auch den Fehler, daß das zweite Unterscheidungsmerkmal sich mehr auf die Künstler, als auf die Künste selbst bezieht. Darum hat man sich späterhin mit Recht an diese Eintheilung nicht weiter gehalten, sondern andre versucht. Eine kurze Uebersicht und Prüfung der bedeutendsten von ihnen (außer der aristotelischen) hat der Verf. dieses W. B. bereits in seinem Versuch einer systematischen Encyklopädie der schönen Künste (Lpz. 1802. 8. §. 19. Anm. S. 55—65.) gegeben, wo zugleich die hier ins Kurze zusammengezogene Tafel weiter ausgeführt ist; er will daher das dort Gesagte hier nicht wiederholen. Auch sind daselbst die vornehmsten Schriften über die schönen Künste im besondern (nach ihren drei Hauptclassen) und über die einzelen schönen Künste angeführt, welche Schriften aber hier ebenfalls übergangen werden, da sie nicht mehr zur philosophischen Literatur im eigentlichen Sinne gehören. Dagegen sind hier noch folgende allgemeinere Werke namhaft zu machen: Pierre

Estevé, l'esprit des beaux arts. Par. 1753. 12. vergl. mit Deff. nouv. dial. sur les arts. 1755. — **Jacques Lacombe**, spectacle des beaux arts. Par. 1765. 12. — The polite arts or a diss. on poetry, painting, music, architecture and eloquence (beiläufig auch über die Tanzkunst) Lond. 1749. 12. — **Jam. Harris's** three treatises concerning art. N. A. Lond. 1770. 8. Deutsch: Halle, 1780. 8. — **Thom. Robertson's** enquiry into the fine arts. Lond. 1785. 8. — **Ad. Fabroni** dell' arte. Florenz, 1794. 8. — Des Frhrn. v. **Racknitz** Briefe über die Kunst. Dresd. 1792. 2 Abthh. 8. — **Mendelssohn** über die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften; im 2. Th. seiner philoss. Schrr. Nr. 2. (steht auch im 1. B. der Biblioth. der sch. Wiss. unter dem Titel: Betrachtungen über die Quellen und Verbindungen der sch. Wiss. und Künste). — **Heydenreich** über den Grundbegriff der schönen Künste; in der Amalthea. B. 2. St. 2. — **Ast** über das Wesen der schönen Kunst; in der N. Biblioth. der sch. Wiss. B. 63. St. 2. — **Tieck's** Phantasien über die Kunst für Freunde der Kunst. Hamb. 1799. 8. — **Chsti. Weiß** über die Welt der Kunst; vor **Weidenbach's** Abh. über den Gebrauch des Chors in der Tragödie. Lpz. 1805. 8. — **Gahris's** Vorlesungen über die schönen Künste, zur Beurtheilung der schönen Kunstwerke. Wien, 1802. 8. — Auch enthält **Rommel's** Schrift: Aristoteles und Roscius, oder über die Kunst überhaupt und über die Geberden- und Declamirkunst insbesondre (Lpz. 1809. 8.) manche hieher gehörige Untersuchung. — In geschichtlicher Hinsicht ist noch zu bemerken: **Schlegel's** Abh. vom Ursprunge der Künste, besonders der schönen; im 2. B. seiner Uebers. des **Batteux**. S. 131 ff. — **Sulzer's** Gedanken über den Ursprung und die verschiednen Anwendungen der Wiss. und der schönen Künste; in Deff. vermischten Schrr. Th. 2. S. 110 ff. auch besonders: Königsb. 1762. 8. und zuerst französisch: Berl. 1757. 8. — **Karl Seidel's** Charinomos (oder) Beiträge zur allgemeinen Theorie und Geschichte der schönen Künste. Magdeb. 1825 — 8. 2 Bde. 8. — **Winkelmann's** Gesch. der Kunst des Alterthums (Dresd. 1764. 4. nebst Deff. Anmerkk. dazu. Ebend. 1767. 2 Thle. 4. N. A. des Ganzen: Wien, 1776. 4. und in Deff. Werken: Dresd. 1808 ff. 8.) enthält ebenfalls manche philos. Untersuchung über diesen Gegenstand. — Daß Tonkunst und Dichtkunst überall die ersten schönen Künste gewesen, lässt sich nicht beweisen, wenn es auch bei den meisten Völkern der Fall war. Von der Baukunst hat man dasselbe behauptet. Dabei müsste aber doch die schöne Baukunst von der gemeinen sorgfältig unterschieden werden. Jene ist gewiß viel später entstanden; und die bekannten Erzählungen von alten Sängern, welche sogar die

Steine in Bewegung setzten, um sich zu Häusern und Städten harmonisch zusammenzufügen, deuten offenbar darauf hin, daß die Gesangkunst, also auch Ton- und Dichtkunst, früher dagewesen, als die Baukunst.

Schöne Literatur s. schöne Wissenschaften.

Schöner Geist und schöne Seele s. Schöngeist.

Schöner Künstler heißt derjenige, welcher irgend eine schöne Kunst (oder auch einige) mit einer gewissen Fertigkeit und Auszeichnung ausübt. S. schöne Kunst. Um ein solcher zu werden, ist nicht bloß Kunstgenie, sondern auch Uebung nöthig. S. Genialität. Man sollte daher mit dem Titel eines schönen Künstlers nicht so freigebig sein, daß man ihn jedem ertheilte, der sich aus bloßer Liebhaberei mit der Ausübung einer schönen Kunst beschäftigt. Das ist nur ein Dilettant. S. Dilettantismus.

Schöne Wissenschaften (belles lettres) giebt es eigentlich nicht. Denn die Wissenschaft als solche bringt nichts Schönes hervor, sondern nur die Kunst. Wird eine Wissenschaft schön vorgetragen, so ist auch dieß Sache der Kunst, nämlich der Redekunst. S. d. W. Man hat aber eben diese und die Dichtkunst (s. d. W.) besonders darum schöne Wissenschaften genannt, weil ihre Werke, gleich andern wissenschaftlichen, nicht bloß mündlich, sondern auch schriftlich dargestellt und mitgetheilt werden können, und weil sich dann auch diese Werke wiederum wissenschaftlich (philologisch, exegetisch, kritisch, historisch ꝛc.) bearbeiten lassen. Daher begreift man auch jene Werke selbst unter dem Titel der schönwissenschaftlichen (oder kürzer: schönen) Literatur. Es ist und bleibt aber dennoch jene Benennung unpassend. Denn selbst die Aesthetik oder Geschmackslehre, ob sie gleich vom Schönen handelt, ist darum doch keine schöne, sondern eine philosophische Wissenschaft. S. Aesthetik.

Schöngeist ist zwar zusammengezogen aus schöner Geist (bel esprit) wird aber doch gewöhnlich in einer andern und schlechtern Bedeutung genommen, so wie Freigeist oder Hochmuth etwas Andres und Schlechteres bedeuten als freier Geist oder hoher Muth. Ein schöner Geist heißt nämlich ein Mensch, welcher einen so entwickelten und ausgebildeten Schönheitssinn hat, daß er sich gern mit dem Schönen beschäftigt und es auch richtig beurtheilt. Uebrigens ist es nicht nothwendig, daß er selbst ein schöner Künstler sei; er kann auch bloßer Kunstkenner und Kunstliebhaber (Dilettant) sein. Der Schöngeist hingegen thut nur so, als wenn er ein Kenner und Liebhaber der schönen Kunst wäre. Darum heißt diese affectirte Kunstkennerei und Kunstliebhaberei auch Schöngeisterei — ein Fehler, der in unsern Zeiten häufig vorkommt und hauptsächlich durch die Unzahl belletristischer Zeitschriften genährt wird. Der-

gleichen Schöngeister werfen sich meist auf's Versemachen und Romanschreiben im Kleinen, bringen aber nichts weiter als Ephemeren für die Tageleserei müßiger Menschen hervor. — Vom schönen Geiste verschieden ist die schöne Seele (belle ame) welche sich durch feine, zarte und sanfte Gefühle, auch in moralisch-religiöser Hinsicht, auszeichnet. Man findet daher die schönen Seelen im weiblichen Geschlechte am häufigsten. Zuweilen schleicht sich auch dabei etwas Schwärmerei, wo nicht gar eine feinere Coquetterie, ein. Man vergl. Göthe's Bekenntnisse einer schönen Seele, in Dess. Wilhelm Meister.

Schönheit s. schön.

Schönheitsgefühl oder Schönheitssinn (sensus pulcri) ist die Empfänglichkeit für das Wohlgefallen am Schönen und für die Beurtheilung desselben. Sie gehört zu den ursprünglichen Anlagen der menschlichen Natur, kann daher keinem Menschen ganz fehlen, wohl aber in verschiednen Graden bei verschiednen Menschen vorkommen, und bedarf überall der Entwickelung und Ausbildung. S. Genialität und Geschmack. Uebrigens ist es auch nicht bloßes Gefühl oder bloßer Sinn, was beim Wohlgefallen am Schönen und bei Beurtheilung desselben wirkt; sondern die höhern Gemüthskräfte haben gleichfalls ihren Antheil an dieser geistigen Thätigkeit. S. schön. Darum kommt sie auch nicht bei vernunftlosen Thieren vor.

Schönheitslinie heißt vorzugsweise die Wellenlinie, weil sie das Bild einer leichten und freien, aber doch regelmäßigen Bewegung, eines anmuthigen Hinschwebens ist. Die gerade Linie ist zu steif und einförmig, als daß man sie schön nennen könnte. Unter den krummen Linien aber findet eine Art von Steigerung in Ansehung ihrer Schönheit statt, je mehr sie sich jenem Bilde nähern. Der Kreis ist daher am wenigsten schön, wegen seiner einförmigen Geschlossenheit. Die Ellipse ist es schon mehr, weil sie, obwohl auch geschlossen, doch nicht so einförmig ist, da sie verschiedne Durchmesser hat und deshalb bald mehr bald weniger gekrümmt ist. Noch näher kommt jener Schönheitslinie die Spirale, weil diese gar nicht geschlossen ist, sondern sich um sich selbst mit fortschreitender Erweiterung windet. Wenn indessen der Windungen zu viele werden, so nimmt sie wieder etwas Einförmiges an und wird am Ende gar einem geschlossenen Kreise ähnlich. Bei der Wellenlinie aber findet dieß nicht statt. Sie ist das Bild eines graziösen Tanzes, weshalb man auch selbst vom Wellentanze spricht und diesem Tanze als einem Spiele des Wassers mit sich selbst lange zusehen kann, ohne zu ermüden. Die Bewegung muß jedoch nur mäßig oder sanft sein, wenn sie schön bleiben soll. Wird sie zu heftig und stark, so daß das Element in einer Art von Empörung

begriffen und der Erde den Untergang zu drohen scheint, so nimmt der Gegenstand das Gepräge der Erhabenheit an. S. erhaben und Hogarth's oben (im Art. schön) angeführte Analyse der Schönheit, wo die Wellenlinie vorzugsweise als Schönheitslinie dargestellt ist.

Schönheitssinn s. Schönheitsgefühl.

Schönwissenschaftler haben die neuern Puristen für Belletrist gebraucht. Die Endung giebt aber dem Worte eine üble Nebenbedeutung, so daß es vielmehr einen affectirten Belletristen bezeichnet, also einen nahen Verwandten des Schöngeistes. S. d. W. Die Benennung ist jedoch überhaupt nicht recht passend, da es eigentlich keine schöne Wissenschaften giebt. S. d. Art.

Schoock (Martin — Schoockius) ein holländischer Philosoph des 17. Jh. Professor zu Gröningen (geb. zu Utrecht 1614, gest. 1665) der sowohl den Cartesianismus als den Skepticismus bekämpfte, in beiderlei Hinsicht aber nicht von großer Bedeutung ist. S. Dess. Schr. de scepticismo pars prior s. libb. IV. Gröningen, 1652. 8. — Die Schrift gegen Cartes erschien bereits im J. 1643 unter dem Titel: Philosophia cartesiana s. admiranda methodus novae philosophiae Ren. des Cartes. Sie rührte aber nicht von ihm allein her, sondern zugleich von seinem Lehrer Voetius. Es sollte darin bewiesen werden, daß diese neue Philosophie nicht bloß zum Skepticismus und Atheismus, sondern auch zum Fanatismus, ja zum Wahnsinne führe. Die lange Vorrede dazu ist auch von Voetius.

Schooßsünden heißen diejenigen sittlichen Fehler, welchen der Mensch mit einer besondern Art von Zuneigung ergeben ist, die er also gleichsam in seinem Schooße hegt und pflegt. Sie werden oft für unbedeutend gehalten, wie wenn jemand der Leckerei besonders ergeben ist, sind aber doch gefährlich, weil der Mensch dadurch die Herrschaft über sich selbst immer mehr verliert und am Ende gar ein Sklave des Lasters werden kann. Man muß sie also bei Zeiten ohne Schonung auszurotten suchen, damit sie nicht, gleich andern Schooßkindern, übermächtig werden.

Schopenhauer (Arthur) Doct. der Philos. und Privatdocent (oder außerordentl. Professor?) derselben zu Berlin, hat sich durch folgende Schriften als philosophischen Forscher gezeigt: Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Rudolst. 1815. 8. — Ueber das Sehen und die Farben. Lpz. 1816. 8. — Die Welt als Wille und Vorstellung. Vier Bücher, nebst einem Anhange, der die Kritik der kantischen Philosophie enthält. Lpz. 1819. 8. Der Verf. unterscheidet hier zwar mit Kant die Welt als Erscheinung und als Ding an sich, meint aber, die Welt in jener Beziehung sei eben nichts anders als die Vorstellung, und

in dieser Beziehung der Wille. Vergl. dagegen die Schrift von J. G. Rätze: Was der Wille des Menschen aus eigner Kraft vermag? Lpz. 1820. 8.

Schöpfung (von schöpfen, welches sowohl das Verstärkungswort von schieben ist und dann dem lat. haurire, als das Verstärkungswort von schaffen und dann dem lat. creare entspricht) kann sowohl die Aushebung des Wassers aus einem tiefern Orte, als auch die Hervorbringung einer Sache bedeuten. Im letzten Falle sagt man auch Erschaffung. S. den folg. Art.

Schöpfung (oder Erschaffung) der Welt (creatio mundi) ist die erste oder Hauptthätigkeit, welche der Gottheit in Bezug auf die Welt beigelegt wird. Darum heißt Gott selbst der Weltschöpfer (creator mundi) und alle Dinge in der Welt Geschöpfe Gottes (creaturae divinae). Ueber keinen Gegenstand aber ist von Philosophen und Theologen soviel gestritten worden, als über diesen, weil er mit einer Menge von andern Problemen in genauer Verbindung steht. Nach dem Zwecke dieses W. B. bemerken wir nur Folgendes darüber. Denkt man Gott als Weltschöpfer nach der Analogie eines menschlichen Werkmeisters (Demiurgen, Architekten) so verwickelt man sich in tausend unauflösliche Schwierigkeiten. Da entsteht sogleich die Frage: Woraus hat Gott die Welt erschaffen? Weil nun menschliche Werkmeister nur aus einem gegebnen Stoffe, den sie nach ihren Zwecken umbilden, etwas hervorbringen, so würde man dann annehmen müssen, daß auch der Gottheit ein Stoff gegeben gewesen, aus welchem sie die Welt gebildet habe. Auf diese Art wäre aber Gott nur ein Weltbildner oder Weltbaumeister, nicht ein eigentlicher Weltschöpfer. Er wäre dann auch durch die gegebne Materie, die mit ihm als gleich ewig gesetzt werden müsste, in seiner Wirksamkeit beschränkt gewesen und hätte daher nicht alles, was er wollte, sondern nur, wessen sie fähig war, aus der gegebnen Materie bilden können. So dachte sich Plato mit vielen alten Philosophen die Entstehung der Welt, und wollte sogar aus der bösen, Gott in seiner Wirksamkeit beschränkenden, Beschaffenheit der Materie den Ursprung des Uebels in der Welt erklären. Da dieß mit der Idee von Gott als einem absoluten, völlig unumschränkten, Wesen nicht verträglich ist, auch die neue, noch schwierigere, Frage veranlasst, wie denn neben und außer Gott von Ewigkeit her eine rohe oder formlose Materie bestehen konnte, und warum Gott sich nicht eben auch der Materie von Ewigkeit her bemächtigte, um ihr eine seinen Absichten möglichst angemessene Form zu geben: so nahmen andre, besonders christliche, Philosophen und Theologen lieber an, Gott habe die Welt aus Nichts (ex nihilo) geschaffen. Damit kommt man aber auch nicht weiter, wie bereits im Art. Nichts erwiesen

worden. Denn mit dem Nichts lässt sich nichts anfangen, oder wie die Alten sagten: Ex nihilo nihil fit. Ueberhaupt ist der Gedanke eines zeitlichen Schaffens Gottes gar zu anthropomorphistisch. Die Frage nach dem Wann? und nach dem Warum nicht früher oder später? setzt uns dann überall in die größte Verlegenheit. Das Vernünftigste wird also wohl sein, diesen allzumenschlichen Gedanken völlig aufzugeben und statt desselben folgenden Satz aufzustellen: Gott ist der ewige Urgrund aller Dinge sowohl ihrem Dasein als ihrer Beschaffenheit nach (quoad materiam et formam). Dabei muß aber das Wie? völlig unbestimmt bleiben, weil wir weder vom Wesen Gottes noch von der Beschaffenheit der Welt im Ganzen (dem All der Dinge) eine wirkliche Erkenntniß haben. S. Gott und Welt. Denken wir nun Gott als Weltschöpfer in diesem Sinne, so können wir auch die Weltschöpfung selbst als eine ewige (sowohl a parte ante als a parte post) denken d. h. als eine immer fortgehende Entwickelung (von Manchen auch Selboffenbarung oder Manifestation Gottes genannt) so daß derselbe göttliche Act, welchen wir Schöpfung nennen, auch diejenigen Acte in sich schließt, welche wir Erhaltung und Regierung der Welt nennen. S. diese Ausdrücke. Was aber die Frage nach dem Zwecke der Weltschöpfung betrifft, so ist es am besten, mit einem Non liquet darauf zu antworten. Denn die Antworten, Gott habe die Welt zu seiner Ehre oder zur Verherrlichung seines Namens oder zur Verbreitung seiner Seligkeit außer sich erschaffen, sind wiederum so anthropomorphistisch oder gar anthropopathisch, daß sie vor der philosophirenden Vernunft nicht bestehen können. Noch weniger aber kann vor derselben die Vorstellung von der Weltschöpfung als einem Ausflusse oder Abfalle der Dinge aus Gott bestehen. S. Emanation und Abfall.

Schoppe (Caspar oder Gaspar — Scioppius) ein neuerer Stoiker (geb. 1576, gest. 1649) der aber nur in die Fußtapfen von Lipsius trat und daher dessen Schriften über die stoische Philosophie auszog. S. Casp. Scioppii elementa stoicae philosophiae moralis, quae in Senecam, Ciceronem, Plutarchum aliosque scriptores commentarii loco esse possunt. Mainz, 1608. 8. Es ist dieß eigentlich nur ein Bruchstück von einem größern Werke, das er herauszugeben versprach, aber nie herausgegeben hat. Seine literarischen Streitigkeiten, bei denen sein Charakter nicht im vortheilhaften Lichte erschien, gehören nicht hieher, sondern in die allgemeine Literaturgeschichte.

Schottische Philosophie s. brittische Philosophie. Auch vergl. die Namen: Beattie, Ferguson, Home, Hume, Hutcheson, Oswald, Reid, Smith und Stewart. Die meisten schottischen Philosophen haben in der Wissenschaft, besonders

im praktischen Theile derselben oder in der Moral, den Gemeinsinn oder das sittliche Gefühl zu ihrem Führer genommen und daher mehr popular als scientifisch philosophirt. Doch sind sie in dieser Hinsicht nicht ohne Verdienst und haben ebendeswegen unter ihren Landsleuten, deren Sinn auf das Praktische und Populare gerichtet ist, viel Beifall gefunden.

Schranken heißen diejenigen Bestimmungen eines Dinges, wodurch es als ein Endliches erscheint. Darum werden auch die Gränzen so genannt. Beschränkt und unbeschränkt oder schrankenlos heißt daher ebensoviel als begränzt und unbegränzt oder gränzenlos, endlich und unendlich. S. die beiden letzten Ausdrücke; auch Gränzbestimmung.

Schreck ist ein höherer Grad von Furcht, der so plötzlich entsteht, daß man im ersten Augenblicke die Besinnung verliert. Wer dazu geneigt ist, heißt schreckhaft, was aber diese Gemüthsstimmung leicht erregen kann, schrecklich. Das Schreckliche ist also ebenfalls ein höherer Grad des Furchtbaren. Für schrecklich sagt man auch wohl erschrecklich, weil man leicht davor erschrickt. Wer auch dann nicht erschrickt, wenn er von Gefahren umgeben ist, also denselben mit Besonnenheit zu begegnen vermag, heißt unerschrocken. Uebrigens vergl. Furcht und furchtbar.

Schreibart s. philos. Schreibart. Den Unterschied zwischen den besondern Arten der Schreibart überhaupt (der poetischen und prosaischen, so wie der höhern, mittlern und niedern Schreibart) hat die Poetik und Rhetorik zu entwickeln.

Schreibfreiheit s. Denkfreiheit und Preßfreiheit.

Schreibkunst s. Schriftkunst.

Schrift bedeutet bald einen Inbegriff von Zeichen zur Veranschaulichung von Tönen, bald ein Werk, welches durch Zusammensetzung solcher Zeichen entstanden ist und daher auch ein schriftliches Werk heißt. In jener Beziehung setzt man die Schriftsprache der Tonsprache entgegen (s. Sprache) und unterscheidet mehre Schriftarten, als Buchstaben- oder alphabetische und Bilder- oder hieroglyphische Schrift. S. Bilderschrift und Ideographik. Von beiden ist noch die Notenschrift verschieden, welche bloß unarticulirte Töne bezeichnet und daher eine Dienerin der Tonkunst ist. Wenn jedoch abgekürzte Wortzeichen Noten genannt werden (wie die notae tironianae — benannt von Cicero's Freigelassenem und literarischem Gehülfen, Tiro, der sie erfunden haben soll): so gehört die Notenschrift mit zur Buchstabenschrift. Auch die Sylbenschrift kann dahin gerechnet werden, indem sie mehre Buchstaben, die zusammen eine Sylbe ausmachen, mit einem einzigen Zeichen andeutet. Uebrigens vergl. Schriftkunst.

Schriftarten s. den vor. Art.

Schriften nämlich philosophische, s. Literatur der Philosophie. Die Schriften, welche jeder Philosoph herausgegeben, sind bei dessen Namen zu suchen, so wie die Schriften über jede philosophische Wissenschaft unter dem Titel dieser Wissenschaft selbst. — Von heiligen Schriften weiß die Philosophie nichts, ob sie gleich den Gebrauch derselben für die moralisch-religiose Volksbildung billigen muß. Doch haben auch die Schriften mancher Philosophen solches Glück gemacht, daß sie wenigstens von den Anhängern dieser Philosophen fast als heilige Schriften (tamquam oracula divina) verehrt wurden, z. B. das dem Pythagoras zugeschriebne goldne Gedicht (χρυσα επη) und die Hauptsprüche (κυριαι δοξαι) Epikur's.

Schriftkunst ist etwas andres als Schreibkunst. Diese, als die Kunst Töne überhaupt durch gewisse sichtbare Zeichen darzustellen — eine Kunst, die dem menschlichen Geiste zu seiner Entwickelung und Ausbildung unentbehrlich ist, wenn sie gleich auch manchen Nachtheil gebracht hat, deren Erfindung aber sich ins graueste Alterthum verliert und daher auch ein Gegenstand des Streits zwischen Aegyptiern und Phöniciern war, indem beide Völker sich diese Erfindung aneigneten, während Manche sie sogar als eine göttliche Erfindung betrachteten — diese Kunst, sag' ich, wird hier als schon bekannt vorausgesetzt, und ist auch, wenn sie einmal erfunden, nichts weiter als eine mechanische Kunst, indem man nur die vorgeschriebnen Zeichen nachzumachen braucht; was allenfalls auch eine Maschine verrichten kann. Jene hingegen soll eine ästhetische oder schöne Kunst sein, und heißt daher auch Schönschreibekunst (calligraphia). Sie ist aber doch bloß eine verschönernde oder relativ schöne Kunst. Sie verschönert nämlich die gegebne Schrift soviel als möglich, theils durch wohlgefällige Gestaltung der einzelen Schriftzeichen, theils durch wohlgefällige Verbindung derselben neben und unter einander zu einem Ganzen, welches durch schöne Züge und symmetrische Verhältnisse gut ins Auge fällt. Dabei ist die Kunst aber freilich sehr beschränkt. Denn die Schrift muß vor allen Dingen leicht aufzufassen oder lesbar und verständlich sein. Folglich ist die Kunst durch die ursprüngliche Gestalt und den außerhalb des schönen Kunstgebiets liegenden Zweck der Schrift in der Ausübung gebunden. Jene Gestalt darf man nicht willkürlich verändern, um etwa den Schriftzeichen eine schönere Form zu geben; so wie auch nicht zu viel Verzierungen angebracht werden dürfen, weil man dadurch das Lesen und Verstehen der Schrift erschweren würde. Uebrigens ist es gleichgültig, ob die schöne Schrift unmittelbar durch die Hand des Menschen oder mittelbar durch eine Schriftpresse hervorgebracht werde. Man kann daher wohl die Kalligra-

phie in die schöne Cheirographie und die schöne Typographie eintheilen; aber der Unterschied selbst ist nicht wesentlich, weil er nur den Mechanismus des Schreibens betrifft. Doch pflegt die Handschrift, wenn sie wirklich schön ist, sich noch besser auszunehmen, als die Druckschrift. Jene hat nämlich mehr Leben und Mannigfaltigkeit, da die lebendige Hand nie alle Schriftzeichen auf dieselbe Art macht, während Typen etwas Einförmiges, Starres und gleichsam Todtes an sich haben. Indessen kann man diesem Mangel wieder dadurch abhelfen, daß man die Schriftzeichen nicht in Formen bildet, sondern unmittelbar in eine Platte gräbt und hernach von dieser abdruckt. Denn so wird der Abdruck (besonders wenn es eine in Kupfer gestochene Schrift ist) sich eben so schön oder vielleicht noch schöner ausnehmen, als eine von der Hand unmittelbar hervorgebrachte Schrift. — Wenn Schriften durch Zeichnungen oder Gemälde verziert werden, so vereinigt sich die Zeichner- und Malerkunst mit der schönen Schriftkunst zur gemeinsamen Hervorbringung eines ästhetisch wohlgefälligen Werkes. Ist die Schrift selbst eine Art von Bilderschrift, so nähert sich die Schriftkunst schon jener höhern Kunst, bleibt aber doch immer weit hinter ihr zurück, da die Schriftbilder nur sehr klein sein und nie ein vollkommnes Bild im Ganzen darstellen können, wie ein aus vielen Figuren zusammengesetztes Gemälde. — Auch die Notenschrift hat man neuerlich nach den Regeln der Kalligraphie zu verschönern gesucht. Hier zeigt sich aber die Beschränktheit dieser Kunst noch auffallender. Denn die Noten, als kleine Körper mit dicken Köpfen und langen Schwänzen, die durch viele Querlinien zerschnitten sind, widerstreben den Foderungen des Geschmacks so sehr, daß man erst eine neue Notenschrift zu diesem Behufe erfinden müsste. Dann würde aber vor allen Dingen darauf zu sehen sein, daß diese neue Notenschrift auch so bequem für Spieler und Sänger wäre, um die Noten gleich **prima vista** oder vom Blatte weg spielen und singen zu können. Eine solche Aufgabe zu lösen möchte schwerlich gelingen. Vielmehr ist zu fürchten, daß die Verschönerung der Notenschrift durch Erfindung eines ganz neuen Notensystems dem Gebrauche, mithin dem Hauptzwecke dieser Schriftart, großen Abbruch thun würde. — Die neuerdings beliebte Wiederherstellung der sog. gothischen Schrift ist keineswegs als ein Fortschritt, sondern vielmehr als ein Rückschritt im Gebiete der schönen Schriftkunst anzusehn. Wahrscheinlich wird auch diese typographische Modenarrheit nicht lange dauern. Uebrigens vergl. auch Bilderschrift und Ideographik, desgl. schöne Künste.

Schriftlich heißt alles, was durch Vermittelung derjenigen Zeichen, deren Inbegriff die Schrift ausmacht, bewirkt oder mitgetheilt wird. S. Schrift. Daher braucht man es vorzüglich von

Geisteswerken, die dadurch zu Tage gefördert werden, und dann auch vom Unterrichte. S. d. W.

Schriftsteller ist zwar dem Wortsinne nach einerlei mit Schriftsetzer, aber doch dem höhern Sinne nach von ganz verschiedner Bedeutung. Jener ist nämlich der Verfasser eines schriftlichen Werkes (auctor operis literarii — auch schlechtweg Autor) dieser aber nur der mechanische Handlanger von jenem, gleichsam ein Nachschreiber desselben mittels sogenannter Typen oder Lettern. Wenn man nun die Schriftsteller Wohlthäter oder Bildner der Menschheit nennt, so hat man freilich nur diejenigen Autoren im Sinne, welche dem Schriftstellerberufe, der an sich allerdings heilig ist, genügen. An die schlechten und bösen, die Geschmacks- und Sittenverderber, also Verbildner der Menschheit, denkt man nicht weiter, weil die meisten derselben nur ein ephemeres Dasein haben oder doch von der Nachwelt weniger geschätzt und gelesen werden — mit einem Worte, man denkt nur an die classischen Schriftsteller. S. classisch. Daß die Schriftsteller gern von sich in der Mehrzahl (im Pluralis majestaticus) sprechen, wie die Könige, kommt wohl ursprünglich nicht von ihrer Eitelkeit — die freilich jetzt auch bei Vielen einen guten Antheil daran haben mag — sondern daher, daß der Schriftsteller sich gern mit seinen Lesern zusammendenkt oder sich gleichsam mit ihnen geistig identificirt. „Wir wollen jetzt dieses oder jenes betrachten," heißt demnach soviel als: „Ich und meine Leser wollen es." Und das kann auch keinem Tadel unterliegen. Denn ohne die Voraussetzung gelesen zu werden könnte vernünftiger Weise kein Mensch eine Feder anrühren, geschweige ein Buch schreiben. — Für Schriftsteller zu sagen Schriftner, wie Einige vorgeschlagen, wäre der Kürze wegen nicht übel. Zur Abwechselung könnte man dann auch Buchner sagen. — Vergl. Buch.

Schubert (Gotthilf [oder Johann?] Heinr.) geb. 1780 zu Hohnstein im Schönburgischen, Doct. der Med., war erst praktischer Arzt zu Freiberg, ging 1806 nach Dresden und privatisirte daselbst, ward 1809 Director des Realinstituts zu Nürnberg, 1816 Erzieher der Prinzessin Maria und des Prinzen Albert von Meklenburg-Schwerin zu Ludwigslust, endlich 1819 ordentl. Prof. der Naturgeschichte zu Erlangen, von wo er 1827 auf die neuerrichtete Universität zu München versetzt worden. Als philosophischer Schriftsteller philosophirt er meist im Geiste der schellingischen Naturphilosophie, mit einer starken Hinneigung zum Mysticismus, gehört aber unstreitig zu den geistvollern Anhängern jener Schule, weshalb er ihr auch nicht blindlings huldigt. Seine philosophischen Hauptschriften sind folgende: Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens. Lpz. 1806. 2 Thle. 8. Im J. 1820 kam noch des

2. Th. 2. Bd. hinzu, so daß das Ganze eigentlich 3 Bände ausmacht. — Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft. Dresd. 1808. 8. N. A. 1820. — Vom Geist und Wesen der Dinge, oder philosophische Blicke auf die Natur der Dinge und den Zweck ihres Daseins, wobei der Mensch überall als die Lösung des Räthsels betrachtet wird. Aus dem Französ. des Grafen von Saint-Martin, mit einer Vorr. von Baader. Lpz. 1811—2. 2 Thle. 8. — Die Symbolik des Traums. Bamb. 1814. 8. A. 2. 1821. — Altes und Neues aus dem Gebiete der innern Seelenkunde. Lpz. 1816. 8. — Auch hat er mehre naturhistorische Werke geschrieben, desgleichen ein astronomisches unter dem Titel: Die Urwelt und die Fixsterne; eine Zugabe zu den Ansichten von der Nachtseite der Naturwiss. (Dresd. 1822. 8.) worin er Herschel's Ansichten von der Größe und Entfernung der Himmelskörper, so wie von der Ausdehnung, Gestalt und Fortbildung des Weltgebäudes überhaupt, durch sehr unzulängliche (meist auf gewissen philosophischen Ansichten beruhende und daher gegen mathematische Rechnung und Messung ohnmächtige) Gründe zu widerlegen sucht. Der Gedanke an die ungeheure Größe und Entfernung der Himmelskörper, so wie an die ins Unermessliche hinausgehende Ausdehnung des Weltgebäudes und an die fortwährende Gestaltung großer Weltkörpersysteme, hat nichts Erdrückendes, sondern vielmehr etwas Erhebendes für den Geist. Auch sind Millionen und Billionen Meilen oder Körper eben so leicht zu denken, als einige Hunderte oder Tausende. Ein Philosoph sollte doch wissen oder bedenken, daß im Raume alles nur relativ ist. Sonst müsste man am Ende lieber gar zu der (nicht kindlichen, sondern kindischen) Vorstellung der alten Welt zurückkehren, nach welcher die Erde der Hauptkörper war, um den sich alles bloß zur Lust und Freude der Menschen herumdrehete. Dann hätte vielleicht auch jener Oekonom ganz Recht, welcher meinte, Sonne und Mond seien wohl nicht größer, als seine mit Weizen besäete Zwölfackerbreite.

Schuld hat zwei Bedeutungen, die oft in einander spielen; woraus leicht Zweideutigkeit, Misverstand und Irrthum hervorgeht. In der ersten Bedeutung versteht man dasjenige darunter, was einer dem Andern rechtlicher Weise zu leisten oder zu entrichten hat; was man also im Lateinischen auch debitum nennt. Wenn daher jemand viel an Andre zu bezahlen hat, sei es für Waaren oder Arbeit oder Miethe, seien es erborgte Gelder oder rückständige Zinsen von denselben: so sagt man, er habe viele Schulden oder er sei viel schuldig. Wer dergleichen Schulden (viel oder wenig) hat, heißt daher selbst ein Schuldner (debitor) so wie der Andre, welchem er schuldet, ein Gläubiger (creditor) weil dieser

Glauben oder Vertrauen in Bezug auf die Zahlungs-Fähigkeit und Willigkeit des Schuldners hat oder wenigstens ursprünglich hatte, bevor er die Vermögensumstände und den Charakter desselben genauer kennen lernte. Hierauf beziehn sich auch die Schuldbekenntnisse, Schuldbriefe, Schuldscheine, Schuldschriften oder Schuldverschreibungen (Obligationen — so benannt, weil sie eine Zahlungsverbindlichkeit beurkunden). Nimmt man nun das W. Schuld in dieser Bedeutung, so ist bloß von einem äußern Verhältnisse der Menschen zu einander in Ansehung des Eigenthums die Rede, also von einer äußern Schuld. Diese Schuld kann daher sehr leicht und ohne irgend einen Anstoß für die Vernunft von dem Einen auf den Andern übergehn oder übertragen werden, wie es im täglichen Leben so häufig geschieht. Es kann folglich auch Einer für den Andern zahlen, gutsagen, Bürgschaft leisten; ja es kann sogar ein förmlicher Handel mit solchen Schulden getrieben werden, wie es wiederum tagtäglich auf unsern Börsen mit den Staatsschulden geschieht. Denn der Staat als moralische Person kann so gut, wie eine physische Person oder ein Individuum, Schulden machen, und die darauf bezüglichen Papiere (Staatsschuldscheine oder auch wohl Staatseffecten genannt, weil der Staat eigentlich oder zuletzt deren Verwerthung zu bewirken hat) können wegen der bald größern bald geringern Wahrscheinlichkeit ihrer endlichen Verwerthung durch den schuldenden Staat ein sehr bedeutender Gegenstand nicht nur des wirklichen Handels, sondern auch des Wagens und Wettens, des Hasardspiels und der Agiotage werden. — Ganz anders verhält es sich mit der Schuld in der zweiten Bedeutung, im Lateinischen culpa genannt. Diese Schuld entspringt aus sittlichen Vergehungen und heißt daher auch selbst eine sittliche Schuld, oder wieferne jene Vergehungen Sünden heißen, eine Sündenschuld. Sie ist ein inneres Verhältniß unsrer Handlungen zum Vernunftgesetze, welches dergleichen Handlungen verbietet, weil sie eben vernunftwidrig, also unsittlich, also bös sind. Folglich ist dieselbe auch nur eine innere Schuld, etwas an der Person, welche unsittlich oder bös gehandelt und dadurch eine Schuld auf sich geladen hat, ganz allein und ausschließlich Haftendes. Ebendarum kann sie nicht von dem Einen auf den Andern übertragen, nicht von dem Einen für den Andern übernommen, bezahlt oder getilgt werden. Man kann sie nur selbst tilgen, indem man sich bessert, mithin zu sündigen aufhört. Haben demnach die ersten Menschen gesündigt und dadurch eine Schuld auf sich geladen, so geht dieß deren Nachkommen nichts an, außer wenn und wieferne diese gleichfalls gesündigt und dadurch wieder eine Schuld auf sich geladen haben. Daß man gleichwohl an eine Uebertragung dieser Schuld von der einen

Person auf die andre (ja sogar auf Thiere — sogenannte Opferthiere, die, obwohl selbst schuldlos, für fremde Schuld büßen sollten — s. Opfer) geglaubt hat, kommt lediglich daher, daß man die beiden Bedeutungen des W. Schuld mit einander verwechselte, folglich in Gedanken die eine Schuld der andern substituirte. Man bildete sich ein, der Sünder sei durch seine moralische Verschuldung ein äußerer Schuldner geworden, und der Gläubiger dieses Schuldners sei Gott selbst, der aber auch dadurch befriedigt (versöhnt) werden könne, daß ein Andrer, wenn gleich ganz Schuldloser, für jenen Schuldner mit seinem Leben bezahle (die Schuld gleichsam abbüße). Die Unstatthaftigkeit dieser Theorie ist aber schon im Art. Erlösung dargethan worden. Auch gründet sich auf jene Theorie der Handelsverkehr mit den Sündenschulden, wie mit Staatsschulden, genannt Ablaß. S. d. W. und Sündenvergebung. — Da die sittlichen Vergehungen auch Rechtsverletzungen sein können, so haben die Juristen das W. Schuld noch in einem besondern (engern) Sinne genommen, wo sie der bloßen Schuld (culpa) die Bosheit (dolus) entgegensetzen. Wegen dieses Gegensatzes vergl. culpos und dolos. — Wegen andrer Gegensätze vergl. Verdienst und Unschuld.

Schuldbekenntniß und Schuldbrief s. den vor. Art. Zuweilen steht Schuldbekenntniß auch für Sündenbekenntniß. S. Bekenntniß.

Schuldenfrei bezieht sich nur auf die Schuld in der ersten Bedeutung. S. Schuld und schuldlos.

Schuldig hat ebenso wie Schuld (s. d. W.) eine doppelte Bedeutung, so daß es sowohl von dem gesagt wird, der eine äußere Schuld zu bezahlen, als von dem, der eine innere (sittliche) Schuld auf sich geladen hat; z. B. in den Redensarten: „Er ist 10 Thlr. schuldig" — „Er ist des Todes schuldig." — Das Substantiv Schuldigkeit steht auch oft für Pflicht. „Das ist meine Schuldigkeit," heißt also ebensoviel als: „Das ist meine Pflicht." Doch denkt man dabei meist vorzugsweise an die strengere oder erzwingbare Rechtspflicht, so daß man auch wohl mehr thun könnte, als man nach dem Rechtsgesetze zu thun schuldig wäre; z. B. wenn man jemanden einen bloßen Liebesdienst erzeigte. In Bezug auf das göttliche oder allgemeine Vernunftgebot aber kann man nie mehr als seine Pflicht thun, und auch diese nicht einmal vollkommen. Daher sagt die Schrift mit Recht: „Wenn „wir auch alles gethan haben, was wir zu thun schuldig waren, „so sind wir doch unnütze Knechte," nämlich vor Gott, dem obersten Richter menschlicher Handlungen.

Schuldlos wird meist in moralischer Bedeutung genommen (s. Schuld) in welcher aber niemand von uns ganz schuldlos ist.

Man kann also einen Menschen nur relativ d. h. in Bezug auf diese oder jene Handlung schuldlos nennen. Vergl. Unschuld und schuldenfrei.

Schuldner, Schuldschein, Schuldschrift und Schuldverschreibung s. Schuld.

Schule (σχολη, schola) in philosophischer Hinsicht s. philosophische Schulen und Scholasticismus. In allgemeiner Beziehung aber sind die Artikel: Erziehung und Unterricht (da man unter Schulen eben Erziehungs- und Unterrichtsanstalten versteht) zu vergleichen, so wie des Verf. Schrift: Der Staat und die Schule. Lpz. 1810. 8. und Hüffel's Schrift: Der Staat, die Kirche und die Volksschule, in ihrer innern und äußern Einheit dargestellt. Darmst. 1823. 8. — Wenn man sagt, das Leben sei die beste Schule, so nimmt man diesen Ausdruck tropisch für Bildungsmittel überhaupt. Daraus folgt aber nicht, daß die Schule im eigentlichen Sinne überflüssig sei. Denn ohne sie wäre die Bildung nicht gründlich und umfassend. S. Bildung und Gelehrsamkeit.

Schulgerecht s. schulmäßig.

Schullogik, Schulmetaphysik, Schulmoral rc. sind Ausdrücke, welche sich insgesammt auf den Gegensatz zwischen Schul-Philosophie oder Weisheit und Lebens-Philosophie oder Weisheit beziehen. S. die letzteren.

Schulmanier s. die nächstfolgenden Artikel.

Schulmann im weitern Sinne ist jedermann, der in der Schule gebildet worden, im engern Sinne aber derjenige, welcher selbst Andre in der Schule bildet und daraus eben seinen Lebensberuf macht. Fälschlich setzt man ihm den Geschäftsmann entgegen, gleichsam als wäre das Geschäft des Bildens Andrer etwas so Ueberflüssiges oder Unbedeutendes, daß es kaum den Namen eines Geschäftes verdiente. Und doch ist es eins der wichtigsten, mühsamsten und ehrwürdigsten Geschäfte, ein Geschäft, ohne welches die Menschheit in ihrer Bildung nur sehr langsame und kleine Fortschritte machen würde. Daß Schulmänner oft etwas Seltsames, Ungelenkes, mit den feinern Manieren der großen Welt nicht Uebereinstimmendes, zuweilen auch in Bezug auf ihre Untergebnen etwas Herrisches an sich haben — weshalb man sie spottweise auch Schulfüchse, Schulmonarchen und Schulpedanten nennt — ist wohl wahr. Sind denn aber jene Fehler nur den Schulmännern eigen? Giebt es nicht lächerliche, pedantische, despotische Menschen in großer Menge auch außer den Schulen, selbst an Höfen und in Heeren? — Wie verkehrt aber die Welt in dieser Hinsicht urtheilt, sieht man recht klar daraus, daß sie einen Schulmeister verachtet und für seine saure Mühe meist erbärmlich lohnt,

während sie einen Stallmeister als einen vornehmen Herrn ehrt und für seine meist sehr leichte Arbeit (denn die schwere fällt immer den ihm untergeordneten Stallbedienten zu) recht ansehnlich besoldet. Ist denn — möchte man fragen — ein Stall voll Bestien, wären es auch fürstliche, mehr werth, als eine Stube voll Kinder, eine Anstalt, in welcher das aufblühende Menschengeschlecht gebildet wird? Selbst wenn die Bildung nur beschränkt wäre, wie sie es freilich in den meisten Volksschulen ist, wo bloß Lesen, Schreiben, Rechnen und Religion gelehrt wird: so wäre sie immer noch weit verdienstlicher, als die Zucht und Abrichtung von Pferden.

Schulmäßig oder schulrecht (wofür man auch zuweilen schulgerecht sagt) heißt alles, was den Regeln der Schule, sei es in wissenschaftlicher oder in künstlerischer Hinsicht, entspricht, mithin als Folge eines gründlichen oder methodischen Unterrichts, wie er in Schulen gegeben werden soll, angesehen wird; z. B. wenn jemand einen Beweis führt oder eine Abhandlung schreibt, wie es nach den Regeln der Logik und derjenigen Wissenschaft, in welche der Gegenstand einschlägt, geschehen soll; oder wenn jemand so tanzt, reitet oder Krieg führt, wie es die Regeln der Tanz- Reit- oder Kriegskunst mit sich bringen. Hierauf beziehn sich auch die Ausdrücke Schule haben und keine Schule haben. Wer keine Schule hat, und daher das, was er macht, ohne ein so klares und deutliches Bewusstsein der Regeln macht, wie es nur in der Schule erlangt wird, mithin sich mehr dem blinden Antriebe der Natur überlässt, heißt auch ein Naturalist. S. Naturalismus. Doch kann die Schulmäßigkeit auch so übertrieben werden, daß sie ins Steife, Pedantische, Affectirte und Manierirte fällt; weshalb die Schulmanier oft getadelt wird. S. Manier.

Schulmetaphysik und Schulmoral s. Schullogik.

Schulstyl wird vorzüglich von dem in den Kunstschulen herrschenden, gewöhnlich ins Manierirte fallenden, Style gebraucht. Daher sagt man statt Schulstyl auch Schulmanier. Doch ist es nicht nothwendig, daß jener Styl zur Manier werde. S. Manier und Styl.

Schultz (Johann — nicht Schulz) geb. 1739 zu Mühlhausen in Ostpreußen, Doct. der Philos., seit 1787 ordentl. Prof. der Mathematik an der Univers. zu Königsberg, auch zweiter Hofprediger daselbst, gest. 1805. Er war einer der ersten und scharfsinnigsten Anhänger der kantischen Philosophie. Außer einigen mathematischen Schriften hat er auch folgende philosophische herausgegeben: Betrachtungen über den leeren Raum. Königsb. 1758. 8. — Erläuterungen über Kant's Krit. der rein. Vern. Königsb. 1784. 8. N. A. 1791. — Prüfung der kantischen Krit. der

rein. Vern. Königsb. 1789—92. 2 Thle. 8. — Anfangsgründe der reinen Mechanik, die zugleich die Anfangsgründe der reinen Naturwissenschaft sind. Königsb. 1804. 8. Diese Schrift ist mathematisch und philosophisch zugleich, und dient insonderheit zur Erläuterung von Kant's metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft. — Von den mathematischen Schriften dieses Sch. sind auch in philosophischer Hinsicht bemerkenswerth: Entdeckte Theorie der Parallelen, nebst einer Untersuchung über den Ursprung ihrer bisherigen Schwierigkeit. Königsb. 1784. 8. — Darstellung der vollkommenen Evidenz und Schärfe seiner Theorie der Parallelen. Ebend. 1786. 8. — Versuch einer genauen Theorie des Unendlichen. Königsb. 1788. 8. (Th. 1. Vom Unendlichgroßen). — Sehr leichte und kurze Entwickelung einiger der wichtigsten mathematischen Theorien. Königsb. 1803. 4. — — Es ist aber dieser Sch. nicht zu verwechseln mit Joh. Ernst Schulz (ord. Prof. der Theol. und Oberhofprediger zu Königsberg) der bloß theologische Schriften herausgegeben hat; auch nicht mit Joh. Matthi. Schultz (erst Conr. zu Schleswig, dann außerord. Prof. der Philos. zu Kiel) welcher Antonin's Unterhaltungen mit sich selbst aus dem Griech. ins Deut. übersetzt hat, mit Anmerkk. und einem Versuche über A.'s philosophische Grundsätze. Schlesw. 1799. 8.

Schulze (Glo. Ernst) geb. zu Heldrungen in Thüringen 1761, Doct. der Philos., ward zuerst Mag. leg. und Adjunct der philos. Facultät, wie auch Diakonus an der Schloß- und Universitätskirche zu Wittenberg, dann (seit 1788) ordentl. Prof. der Philos. zu Helmstädt, wie auch (seit 1796) braunschw. Hofrath, jetzt (seit 1810) in derselben Eigenschaft zu Göttingen. In seinen frühern Jahren scheint er sich vorzüglich historisch-philosophischen Forschungen gewidmet zu haben, wie folgende Schriften beweisen: De cohaerentia mundi partium earumque cum deo conjunctione summa secundum Stoicorum disciplinam. Wittenb. 1785. 4. — De ideis Platonis. Ebend. 1786. 4. — De summo secundum Platonem philosophiae fine. Helmst. 1789. 4. — Ueber den höchsten Zweck des Studiums der Philosophie; eine Vorlesung [nicht Uebers. der vor. Abh.] Lpz. 1789. 4. — In derselben Lebensperiode gab er auch einen Grundriß der philosophischen Wissenschaften (Wittenb. 1788—90. 2 Bde. 8.) heraus, der aber nichts Eigenthümliches enthielt, sondern größtentheils den philosophischen Vorlesungen seines Lehrers (F. V. Reinhard) nachgebildet war. Als aber Kant's Philosophie anfing, sich in Deutschland immer mehr zu verbreiten, und Reinhold insonderheit versuchte, dieselbe nicht nur zu erläutern, sondern ihr auch in seiner Theorie des Vorstellungsvermögens eine neue und festere Grundlage

zu geben, so trat Sch. als Gegner von beiden in folgendem (anonym und ohne Anzeige des Druckorts herausgegebnen) Werke auf: Aenesidemus, oder über die Fundamente der von Reinhold gelieferten Elementarphilosophie; nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der [kantischen] Vernunftkritik. (Helmst.) 1792. 8. Diese Schrift, wegen welcher er selbst den Beinamen Aenesidemus=Sch. erhielt, nachdem er als Verf. bekannt geworden, sucht die kantisch=reinholdische Philosophie hauptsächlich mit den Waffen des Skepticismus zu bekämpfen. In demselben skeptischen oder antidogmatischen Geiste sind auch geschrieben: Einige Bemerkungen über Kant's philos. Religionslehre. Kiel, 1795. 8. (Ursprünglich eine Recension im 16. B. der N. allg. deut. Biblioth.) — Kritik der theoret. Philosophie. Hamb. 1801. 2 Bde. 8. — Die Hauptmomente der skeptischen Denkart über die menschliche Erkenntniß; in Bouterwek's neuem Museum der Philos. B. 3. H. 2. Nr. 1. (1805). — Die Hauptabsicht des Verf. ist nämlich zu zeigen, daß es keine wissenschaftliche Theorie von den obersten und unbedingten Ursachen alles Bedingten oder Wirklichen, von welchem wir etwas wissen, mithin gar keine theoretische oder speculative Philosophie gebe und geben könne, weil der Ursprung menschlicher Erkenntniß selbst kein Gegenstand der Erkenntniß für uns sei. Alles, was man in dieser Beziehung als Philosophie aufgestellt habe, sei nur ein Spiel mit leeren Begriffen; man müsse sich daher mit Erforschung und Unterscheidung der Bestandtheile unsrer Erkenntnisse, so wie der Gesetze, von welchen die Verbindung unsrer Ueberzeugung mit den verschiednen Erkenntnissarten abhange, begnügen. Dieser Skepticismus war also sehr gemäßigt. Er erkannte die Thatsachen des Bewusstseins an, auch die Möglichkeit ihrer Zergliederung, um sich des Inhaltes derselben klar und deutlich bewusst zu werden, und Regeln für das Denken sowohl als das Handeln daraus abzuleiten. In der Folge hat Sch. seinen Skepticismus noch mehr beschränkt oder gemäßigt, indem er zwar die Möglichkeit zuverlässiger Kriterien der Wahrheit als einer Uebereinstimmung unsrer Erkenntnisse mit deren Gegenständen bezweifelt, aber doch zugiebt, daß der menschliche Geist im Stande sei, dasjenige, was in der Erkenntniß der Dinge der ursprünglichen Einrichtung unsers Erkenntnissvermögens gemäß sei, zu erforschen und von demjenigen, was darin bloß individual und subjectiv sei, zu unterscheiden. Ja es haben sogar Manche in den spätern Schriften dieses angeblichen Skeptikers eine Annäherung an die sehr dogmatische Glaubensphilosophie Jacobi's bemerken wollen. Der Philosophie selbst, als einem wissenschaftlich organisirten Ganzen, giebt Sch. vier Haupttheile nach den vier Hauptarten von Gefühlen, die er annimmt, nämlich Logik (im weitern Sinne der Alten,

als nicht bloß formale Denklehre) welche das intellectuale oder Wahrheitsgefühl, **Metaphysik**, welche das religiose Gefühl (hauptsächlich in der natürlichen Theologie) **praktische Philosophie**, welche das moralische Gefühl (nicht bloß in der eigentlichen Ethik, sondern auch in der Politik und Völkermoral) und **Aesthetik**, welche das Schönheitsgefühl möglichst aufzuklären suche. Die empirische Psychologie und die gewöhnliche Logik (im Sinne der Neuern, als bloß formale Denklehre) betrachtet er nur als philosophische Vorbereitungswissenschaften. S. Deff. Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Gött. 1814. 8. A. 2. 1818. A. 3. 1824. — Außerdem hat er noch folgende Schriften herausgegeben: Grundsätze der allgemeinen Logik. Helmst. 1802. 8. A. 2. 1810. A. 3. 1817. A. 4. 1822. — Leitfaden der Entwickelung der philosophischen Principien des bürgerlichen und peinlichen Rechts. Gött. 1813. 8. (Ein eigentliches oder besonderes Naturrecht will er auch nicht gelten lassen; worin er Hugo's Ansicht vom Naturrechte zu folgen scheint). — Psychische Anthropologie [empirische Psychol.]. Gött. 1816. 8. A. 2. 1819. A. 3. 1826. — Philosophische Tugendlehre. Gött. 1817. 8. — Aphorismen über das Absolute; in Bouterwek's N. Mus. der Philos. B. 1. H. 2. Nr. 4. (1803). Ist hauptsächlich gegen Schelling's absolutes Identitätssystem in ironischer Manier gerichtet. — Ueber Gall's Entdeckungen, die Organe des Gehirns betreffend; in Bredow's Chronik des 19. Jh. B. 2. S. 1121 ff. (1807). — — Gegen Sch.'s Skepticismus sind aber noch folgende Schriften zu bemerken: Abicht's Hermias, oder Auflösung der die gültige Elementarphilos. betreffenden änesidemischen Zweifel. Erlang. 1794. 8. — Visbeck's Hauptmomente der reinholdischen Elementarphilos. in Beziehung auf die Einwendungen des Aenesidemus. Lpz. 1794. 8. — Darstellung der Amphibolie der Reflexionsbegriffe, nebst dem Versuch einer Widerlegung der Einwendungen des Aenesidemus gegen die reinholdische Elementarphilos. Frkf. a. M. 1795. 8. (Angeblich von J. S. Beck). — Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie rc. in Schelling's und Hegel's krit. Journ. B. 1. St. 2. (Wahrscheinlich von Schelling selbst und hauptsächlich gegen Schulze's Krit. der theoret. Philos. gerichtet).

Schultz s. vor Schulze.

Schuster=Philosophie s. skeptische Philos.

Schutz (tutela) ist Vertheidigung oder Sicherstellung gegen allerlei Uebel, besonders gegen das Unrecht, mit welchem man bedrohet wird. Das Schutzrecht (jus tutelae) bezieht sich daher zunächst auf uns selbst. Es kann sich aber auch auf Andre beziehn, zu deren Vertheidigung man verpflichtet ist. So hat der

Hausherr ein Schutzrecht in Bezug auf seine Hausgenossen, ein Staatsoberhaupt in Bezug auf alle Bürger, die ihm untergeben sind, ja selbst in Bezug auf die Bürger andrer Staaten oder auf Fremdlinge, welche in friedlicher Absicht das Staatsgebiet betreten und sich so dem Schutze der auf demselben gebietenden öffentlichen Macht anvertrauet haben. Es kann sogar ein Staat zur Beschützung des andern sowohl berechtigt als verpflichtet sein, wenn beide Staaten mit einander ein Schutzbündniß geschlossen haben. Bezieht sich dasselbe zugleich auf gemeinsamen Angriff, so heißt es ein Schutz- und Trutzbündniß (foedus de- et offensivum). Doch kann ein solches Bündniß nur insoferne rechtlich gelten, als der Angriff selbst durch Zuvorkommung ein Mittel der Vertheidigung ist. Der Zweck des Schutzes ist Sicherheit. Daher wird Schutz und Sicherheit auch oft mit einander verbunden.

Schütz (Chsti. Gttfr.) geb. 1747 zu Dederstedt im Mansfeldischen, Doct. der Philos. (seit 1768, wo er sich in Halle als Privatdocent habilitirte, weshalb er auch daselbst 1818 sein Doctorjubiläum feierte) seit 1776 ord. Prof. der Philos. zu Halle, seit 1779 ord. Prof. der Beredts. und Dichtk. zu Jena (wo ihn auch der Verf. dieses W. B. hörte) seit 1789 weimarischer Hofrath, seit 1803 ord. Prof. der Literaturgesch. zu Halle, seit 1808 ord. Prof. der Beredts. und der alten Literat., wie auch Direct. des philol. Seminars daselbst, und seit 1818 Ritter des rothen Adlerordens dritter Classe. Außer mehren philologischen, historisch-literarischen und pädagogischen Schriften hat er auch folgende philosophische herausgegeben: De origine ac sensu pulcritudinis. P. I. et II. Halle, 1768. 4. — Super Aristotelis de anima sententia. Halle, 1770. 4. — Bonnet's analytischer Versuch über die Seelenkräfte. Aus dem Franz. mit Zusätzen. Bremen, 1770. 2 Thle. 8. — Grundsätze der Logik oder Kunst zu denken. Lemgo, 1773. 8. — Einleitung in die speculative Philos. oder Metaphysik. Lemgo, 1775. 8. — Lehrbuch zur Bildung des Verstandes und des Geschmacks. Halle, 1776—8. 2 Bde. 8. — Auch hat er sich besonders um die kantische Philosophie dadurch verdient gemacht, daß er in der Allg. Lit. Zeit. (früher in Jena, später in Halle von ihm redigirt) durch eine Recension von Kant's Kritik der reinen Vernunft zuerst das philosophische Publicum auf dieses gehaltreiche, bis dahin aber wenig beachtete, Werk aufmerksam machte. Nachher erläuterte er auch diese Philosophie durch mehre Programmen: Kantianae de temporis notione sententiae brevis expositio — Kantianae de spatio doctrinae brevis explanatio — De vero sentiendi intelligendique facultatis discrimine leibnitianae philosophiae cum kantiana comparatio. Jena, 1788 u. 1789. Fol. — Seine humane und liberale, eines echten Philo-

logen und Philosophen würdige, Denkart beurkundete er vorzüglich durch folgendes Progr. quo probatur, unicam et genuinam in opinionibus religiosis concordiae formulam esse, nullam omnium in singulis concordiam sperare, optimumque veritatis tuendae praesidium esse aequam de omnibus judicandi libertatem. Jena, 1788. Fol.

Schwab (Joh. Chstn.) geb. 1743 zu Ilsfeld im Würtembergischen, Doct. der Philos., seit 1778 Prof. derselben an der hohen Karlsschule zu Stuttgart, seit 1785 würtemb. geh. Secretar mit Charakter und Rang eines Hofraths, seit 1794 mit Charakter eines geh. Hofraths und mit Rang eines wirkl. Regierungsraths, seit 1816 Mitglied der Oberstudiendirection, gest. 1821. In spätern Jahren hat er sich besonders als einen eifrigen Anhänger der leibnitz-wolffischen und eben so eifrigen Gegner der kantischen Philosophie bewiesen. Seine philosophischen Schriften sind folgende: De reductione theologiae naturalis ad unum principium. Tübing. 1764. 4. — De abstractionibus. Stuttg. 1778. 4. — De methodo analytica. Ebend. 1779. 4. — Theses ex psychol., cosmol. et theol. nat. Ebend. 1780. 4. — Examen succinctum primariarum hypothesium de reproductione idearum. Ebend. 1781. 4. — Prüfung des campischen Versuchs eines neuen Beweises für die Unsterblichkeit der Seele. Stuttg. 1781. 8. — De permissione mali divinis perfectionibus non refragante. Ulm, 1786. 8. — Erörterung der Preisfrage [Aufgabe]: Aus der Natur Gottes zu beweisen, daß die göttliche Präscienz unfehlbar und der Freiheit der menschlichen Handlungen nicht zuwider sei. Ulm, 1788. 8. — Welches sind die wirklichen Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz's und Wolff's Zeiten in Deutschland? Berl. 1796. 8. (Eine von der berl. Akad. der Wiss. gekrönte Preisschrift, der auch die beiden andern, zugleich mitgekrönten, Preisschriften von Abicht und Reinhold beigedruckt sind). — Etwas über den Eid. Germanien (Stuttg.) 1797. 8. Noch etwas über den kantischen Begriff vom gerichtlichen Eide. Frkf. 1797. 8. und: Sendschreiben &c. über den gerichtlichen Eid. Frkf. (Tüb.) 1799. 8. — Ueber das sittlich und physisch Gute; in der berl. Monatsschr. 1784. St. 10. (Briefe zwischen Sch. und Mendelssohn gewechselt). — Neues Gleichniß von der Dreieinigkeit, und Nachtrag zu dem Gleichnisse &c. Beide in der berl. Monatsschr. 1790. St. 9. 1791. St. 1. — Ueber das höchste Princip der Sittlichkeit; ebend. St. 5. — Eben so hat er in Eberhard's philos. Magaz. und Dess. philos. Archiv eine Menge von Abhandlungen (meist polemischen Inhalts gegen Kant und Reinhold) einrücken lassen, die hier nicht alle namhaft gemacht werden können. Darunter befindet sich auch ein (angeblich) neuer Beweis für die

Unsterblichkeit der Seele nach der Analogie des kantischen (Arch. B. 2. St. 2. 1794. S. 123.). — Hieher gehört auch Dess. diss. in quaestionem: Quid de morali pro existentia dei argumento, inprimis eo, quod a cel. Kantio unicum possibile praedicatur, sentiendum est? Eine von der holl. Gesellsch. der Wiss. zu Harlem 1791 gekrönte und mit einer holl. Uebers. in den Denkschriften der Gesellsch. vom J. 1793 gedruckte Preisschrift). — Neun Gespräche zwischen Christ. Wolff und einem Kantianer über Kant's metaphyss. Anfangsgründe der Rechtsl. und der Tugendl. Mit einer Vorr. von Nicolai. Berl. 1798. 8. — Acht Briefe über einige Widersprüche und Inconsequenzen in Kant's neuesten Schriften ꝛc. Berl. 1799. 8. — Zwölf Briefe über Fichte's Appellation an das Publicum. Berl. 1799. 8. und: Einige Bemerkungen über Forberg's Apologie wegen des ihm angeschuldigten Atheismus. Tübing. 1800. 8. — Vergleichung des kantischen Moralprincips mit dem leibnitz-wolffischen. Berl. 1800. 8. — Ueber die Wahrheit der kantischen Philos. ꝛc. Berl. 1803. 8. — Prüfung der kantischen Begriffe von der Undurchdringlichkeit, der Anziehung und Zurückstoßung der Körper. Lpz. 1807. 8. — Von den dunkeln Vorstellungen. Ein Beitrag zu der Lehre vom Ursprunge der menschlichen Erkenntniß. Stuttg. 1813. 8. — Außerdem hat er auch einige mathematische und andre Schriften herausgegeben.

Schwachheit oder Schwäche, als Gegensatz der Stärke, kann sowohl physisch als moralisch sein. Die Schwäche des Kopfes d. h. des Verstandes und andrer Kräfte der Intelligenz (Einbildungskraft, Urtheilskraft ꝛc.) ist eigentlich auch nur physisch, wenn sie nicht eine Folge der Vernachlässigung eigner Ausbildung ist. Die Schwäche des Herzens aber d. h. des Willens ist moralisch, weil es immer als eine Folge des Nichtgebrauchs der Freiheit angesehn werden muß, wenn unser Wille schwach ist d. h. wenn wir den sinnlichen Antrieben leicht nachgeben, selbst da, wo das Gesetz deren Zurückweisung fodert. Darum heißen die unsittlichen Handlungen, welche aus solcher Willens- oder Herzensschwäche hervorgehn, Schwachheitsünden. Sie gehören mit zu den Nachlässigkeitsünden und stehen den Bosheitsünden gegenüber. S. Sünde.

Schwängerung ist Befruchtung des Weibes durch den Mann. Da das Vernunftgesetz keine andre Gattungsverbindung als die Ehe für zulässig erklärt, so sollte von Rechts wegen keine Schwängerung außer der Ehe stattfinden oder, wenn sie doch stattfände, dieselbe als eine factische Ehestiftung gelten. S. Ehe. Wenn aber auch das positive Gesetz aus Gründen der Billigkeit und Klugheit nicht jede außereheliche Schwängerung aus diesem

Gesichtspuncte betrachtet: so sollt' es doch immer dem Schwängerer die Pflicht auflegen, der Geschwängerten für den Verlust ihrer Jungfrauschaft eine verhältnissmäßige Aussteuer zu geben und auch für die Erhaltung der aus solcher Verbindung hervorgegangenen Frucht zu sorgen. Die von Männern gemachten Gesetze begünstigen aber hier gewöhnlich den Schwängerer unbilliger Weise auf Kosten der Geschwängerten. — Ob eine Ueberschwängerung (superfoetatio) stattfinden könne, ist eine physiologische Frage, die nicht hieher gehört. Da es indessen mehrfache Leibesfrüchte (Zwillinge, Drillinge ꝛc.) giebt: so lässt es sich wohl als möglich denken, daß auch eine mehrfache Befruchtung nach einander stattfinde, selbst beim menschlichen Weibe. Denn bei Thieren ist die Sache außer allem Zweifel. — Ob aber auch eine Schwängerung durch bloße Einbildungskraft (per somnium s. per visionem) möglich sei, ist eine Frage, die so sehr ans Hyperphysische gränzt, daß sie schwerlich jemand mit voller Sicherheit wird entscheiden können. Glaublich ist die Sache freilich nicht; und daher glaubt es auch niemand, wenn ein Weib vorgiebt, ohne Zuthun eines Mannes schwanger geworden zu sein. **Naturale praesumitur, donec probetur contrarium.** S. d. Satz.

Schwank bedeutet einen Scherz von niederer Art und heißt daher oft soviel als Posse. S. d. W.

Schwankend (in Ansehung der Begriffe) s. schielend.

Schwärmerei ist ein überspannter Gemüthszustand, welcher aus einer zu lebhaften Einbildungskraft hervorgeht. Der Mensch ist dann seiner Vorstellungen eben so wenig als seiner Bestrebungen mächtig. Jene verknüpft er meist auf eine regellose Weise, und diesen folgt er meist als blinden Antrieben. Daher sagt man auch von Schwärmern, daß sie in bloßen Gefühlen leben und nach leeren Einbildungen handeln. Wenn nun die Schwärmerei ein bloß vorübergehender Rausch ist, wie die Schwärmerei der Liebe bei jungen Gemüthern, so hat es nicht viel damit zu bedeuten. Der Mensch kommt dann in der Regel bald wieder zur Besonnenheit. Wenn aber die Schwärmerei längere Zeit fortdauert, so kann es wohl geschehen, daß der Mensch darüber den Verstand verliert und endlich gar zum Selbmörder wird. Daher ist es nicht bloß eine Regel der Klugheit oder der geistigen Diätetik, sondern selbst eine Vorschrift der Sittlichkeit, daß man seine Einbildungskraft zügeln oder vor zu starker Erregung bewahren solle, um nicht in den Fehler der Schwärmerei zu fallen. Vornehmlich aber soll man sich vor Religionsschwärmerei hüten. Denn mit dieser kann durchaus keine vernünftige Gottesverehrung (keine Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit) bestehen. Sie ist aber auch in ihren Folgen höchst gefährlich, nicht bloß für die Religions-

schwärmer selbst, deren gar viele im Tollhause ihr Leben beschlossen haben, sondern auch für die Gesellschaft, welche durch die Unduldsamkeit und das wilde Streben solcher Schwärmer leicht in die heftigsten Bewegungen versetzt und sogar in Bürgerkrieg, Anarchie und Revolution, verwickelt werden kann. — Uebrigens darf die Schwärmerei eben so wenig mit der Begeisterung, wie der Fanatismus mit dem Enthusiasmus verwechselt werden. S. diese Ausdrücke. Auch vergl. den Art. Aberglaube nebst der dort angeführten Schrift von Heydenreich über Aberglauben und Schwärmerei, die sich beide so gern mit einander vereinigen. Die im Art. Mystik angeführten Schriften behandeln ebenfalls diesen Gegenstand, weil der Mysticismus nicht selten in Fanatismus oder Religionsschwärmerei ausartet. Die Philosophie muß sich daher freilich gegen solche Schwärmerei erklären. Aber ebendaraus wird auch begreiflich, warum die Schwärmer so abgesagte Feinde der Vernunft und der Philosophie als einer Tochter der Vernunft (Misologen und Misosophen) sind.

Schwarz (Frdr. Heinr. Chsti.) geb. 1766 zu Gießen, Doct. der Philos. und Theol., seit 1804 (nachdem er vorher das Predigtamt an verschiednen Orten im Hessendarmstädtischen verwaltet hatte) ord. Prof. der Theol. zu Heidelberg, seit 1805 auch badischer Kirchenrath, hat außer mehren theologischen Schriften auch folgende praktisch-philosophische geschrieben: Der Geist der wahren Religion. Marb. 1790. 8. — Religiosität, was sie sein soll und wodurch sie befördert wird. Gießen, 1793. 8. A. 2. umgearb. unter dem Titel einer Katechetik. 1818. — Die moralischen Wissenschaften; ein Lehrbuch der Moral und natürl. Religion in ihrem ganzen Zusammenhange. Lpz. 1793. 2 Thle. 8. A. 2. unter dem Titel: Die moralischen Wissenschaften; ein Lehrbuch der Moral, Religion und Rechtslehre, nach den Gründen der Vernunft. Lpz. 1797. 8. — Ueber einige merkwürdige Einrichtungen der menschlichen Natur in Entwickelung der moralischen Anlagen; in Schmidt's philos. Journ. B. 3. St. 2. S. 147 ff. (1794). — Ueber Irreligion und Indifferentismus; ebend. B. 4. St. 1. S. 96 ff. — Ueber den Grundsatz der Volkserziehung und der Erziehung des Menschen überhaupt; in Schmidt's allg. Biblioth. der neuen theol. Lit. (deren Mitherausgeber er seit dem 3. Jahrg. ist) B. 3. St. 3. S. 343 ff. — Erziehungslehre. Lpz. 1802—13. 4 Bde. 8. A. 2. des 1. Th. 1818. — Lehrbuch der Pädagogik und Didaktik. Heidelb. 1805. 8. — Auch hat er eine Abh. de Rhabano Mauro primo Germaniae praeceptore (Heidelb. 1811. 4.) herausgegeben.

Schweigen s. Stillschweigen, auch Treue.

Schwer, Schwere s. Gravitation. Das Adjectiv

schwer steht auch oft für schwierig (difficile) d. h. wegen bedeutender Hindernisse nicht leicht zu bewerkstelligen oder auszuführen. Solche Hindernisse heißen daher auch selbst Schwierigkeiten. Ein Schwierigkeitsmacher aber (Difficultätenkrämer) heißt derjenige, der überall Hindernisse sieht oder die Hindernisse in der Einbildung vergrößert, und daher sich selbst oder auch Andern alles erschwert, weil dadurch der Muth oder die Thatkraft gelähmt wird. Man soll sich also durch den Schein der Schwierigkeit nicht vom Handeln abschrecken lassen. Denn oft wird das scheinbar Schwerste oder Schwierigste leicht, wenn man nur muthig und rasch daran geht. — Schwerfällig heißt dagegen derjenige, dem es an der nöthigen Gewandtheit in der Thätigkeit fehlt. Diese Schwerfälligkeit kann sowohl körperlich als geistig sein, und ist bald Folge natürlicher Trägheit bald Folge des Mangels an Uebung. Wer schwerfällig im Denken ist, zeigt sich auch so im Reden und Schreiben, weil es ihm dann auch schwer wird, seine Gedanken wörtlich auszudrücken oder darzustellen. Daher giebt es auch einen schwerfälligen Styl und schwerfällige Manieren. S. Manier und Styl.

Schwertrecht s. Recht des Stärkern.

Schwierig s. schwer.

Schwingung (Oscillation oder Vibration) ist eine in sich selbst zurückkehrende Bewegung länglicher Körper, wie sie bei Pendeln, Saiten, Stäben ꝛc. vorkommt. Mann nennt sie auch zittern oder beben (Tremulation) besonders, wenn sie auf einen sehr kleinen Raum beschränkt ist, wie bei Glocken, welche angeschlagen werden. Hierüber muß die Physik und (wieferne das Tönen der Körper davon abhangt) die Akustik weitere Auskunft geben. In philosophischer Hinsicht ist darüber nur zu bemerken, daß manche Psychologen auch die Seelenthätigkeiten aus gewissen Schwingungen der Gehirnfibern oder der Nerven überhaupt, die sie mit gespannten Saiten verglichen, haben erklären wollen; weshalb man diese angebliche Erklärung auch die Vibrations-Hypothese oder Theorie genannt hat. Es kommt aber dabei nichts weiter heraus, und der Ursprung der Vorstellungen, so wie deren Verknüpfung, Zergliederung, Verfeinerung ꝛc. wird dadurch eben so wenig erklärt, als wenn man meint, die Gegenstände drückten sich im Gehirne ab und brächten dadurch ihnen entsprechende Bilder hervor. Vergl. Bonnet, Priestley, und Gehirn.

Schwören und Schwur s. Eid.

Schwulst (in ästhetischer Bedeutung) s. Bombast, pathetisch und Parenthyrsus.

Schwurgericht s. Gerechtigkeitspflege.

Sciagraphie s. Skiagraphie.

Scientifisch (von scientia, die Wissenschaft) ist wissenschaftlich, und steht auch oft für systematisch. S. **Wissenschaft** und **System**.

Scioppius s. Schoppe.

Sclaverei s. Sklaverei.

Scotisten s. den folg. Art. Auch kann man die Finsterlinge oder Obscuranten so nennen, wenn man das Wort von *σκοτιζειν*, finster oder dunkel machen, ableitet. — Vergl. **skotische Philosophie**.

Scotus (Joh. Duns Scotus), ein berühmter Scholastiker des 13. und 14. Jh., vorzugsweise wegen seiner Spitzfindigkeit doctor subtilis genannt. Sein Geburtsjahr und Geburtsort sind ungewiß, wiewohl Einige annehmen, daß er um 1270 zu Dunston in Northumberland geboren worden. Schon frühzeitig trat er in den Franciscaner- oder Minoritenorden und empfing auch in demselben seine erste wissenschaftliche Bildung. Dann studirt' er Philos., Mathem., Theol. und Jurispr. zu Oxford, wo er auch längere Zeit mit großem Beifalle lehrte. Dieser mehrte sich gewaltig, als er 1304 von den Obern seines Ordens nach Paris geschickt wurde, hier die theologische Doctorwürde erhielt und auch als öffentlicher Lehrer, zugleich aber als Gegner der beiden nicht minder berühmten Scholastiker, **Thomas** von **Aquino** und **Bonaventura**, auftrat. Seitdem theilte sich lange Zeit die scholastische Welt des Mittelalters in **Thomisten** und **Scotisten**, deren Streitigkeiten wenigstens die philosophirende Vernunft in Regsamkeit erhielten, wenn sie auch der Wissenschaft selbst wenig Vortheil brachten, da man oft nur disputirte, um seinen Scharfsinn zu zeigen, und auch die Leidenschaft sich häufig ins Spiel mischte. Obwohl Sc. ebenso, wie **Thomas**, Realist war, so wich er doch hauptsächlich darin von ihm ab, daß er das Allgemeine (die sog. Universalien) nicht bloß der Möglichkeit nach (potentia) sondern auch der Wirklichkeit nach (actu) für gegründet in den Dingen selbst hielt. Es sei daher dem Verstande als Realität gegeben; es sei die Sachheit selbst, indifferent in Bezug auf das Allgemeinsein sowohl als in Bezug auf das Einzelsein. Diese Indifferenz werde aber durch eine andre, mit jener innig verbundne, Sachheit aufgehoben, welche eine größere Einheit sei; worunter Sc. wahrscheinlich das Princip der Individuation oder die sog. Häcceität verstand. In der natürlichen Theologie war er besonders bemüht, den kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes zu schärfen und die göttlichen Eigenschaften genau zu bestimmen; wobei er auf den Gedanken kam, der Gottheit eine bloß zufällige Freiheit beizulegen und deren subjectiven Willen als das Princip aller Sittlichkeit zu be-

trachten. Auch behauptete Sc. zwar eine Schöpfung aus Nichts, betrachtete aber dieselbe als eine ewige oder eine solche, die keinen Anfang in der Zeit gehabt. In Bezug auf die Frage wegen der menschlichen Willensfreiheit wandt' er sich auf die Seite des Indeterminismus, leugnete aber die reale Verschiedenheit der Seelenvermögen. — Sc. genoß übrigens nicht lange seines Ruhms. Denn als er 1308 von Paris nach Cölln gesandt wurde, um auch hier Philosophie und Theologie zu lehren, starb er bald nach seiner Ankunft an einer plötzlichen Krankheit. Seine Werke, unter welchen besonders sein Commentar über den Magister sententiarum bemerkenswerth ist, sind unter dem Titel erschienen: Joh. Dunsii Scoti opp. omnia coll., recognita, scholiis et commentariis ill. a PP. Hibernis, Coll. Rom. S. Isidori Professoribus. Lugd. 1639. 12 Voll. fol. Herausgeber ist Ludw. Wadding, der auch eine Vita Scoti (Mont. 1644. 8. besonders gedruckt) beigefügt hat. Andre Biographien Desselben sind: Hugonis Cavelli vita J. D. Scoti (vor Deff. quaestt. in sententias. Antverp. 1620. vergl. mit Apologia pro J. D. Scoto adversus opprobria, calumnias et injurias, quibus P. Abr. Bzovius eum onerat. Par. 1634. 12.) und Matthaei Veglensis vita J. D. Scoti (Patav. 1671. 8. auch in Waldau's thes. bio- et bibliograph. P. I. p. 75 ss.). — Als Darstellungen oder Erläuterungen der Philosophie des Sc. sind noch folgende Schriften zu bemerken: J. G. Boyvini philosophia Scoti. Par. 1690. 8. vergl. mit Ejusd. theol. quadripartita Sc. Ibid. 1668. 4 TT. fol. — Joh. Santacrucii dialectica ad mentem eximii magistri Joh. Sc. Lond. 1672. 8. — Abergoni resolutio doctrinae scoticae. Lugd. 1643. 8. — Bonaventura Baro, J. D. Sc. doctor subtilis per universam philos. etc. Colon. 1664. fol. — Joh. Arada, controversiae theologicae inter Thomam et Scotum super IV ll. sententiarum etc. Ibid. 1620. 4. — Crisperi philos. scholae scotisticae. Aug. Vind. 1735. vergl. mit Ejusd. theol. sch. scot. Ibid. 1748. 4 Voll. fol. — Auch Lalemandet's decisiones philoss. (Monach. 1644. 1645. fol.) beziehn sich darauf.

Scotus (Joh. Scotus Erigena) s. Erigena.

Scotus (Michael) auch ein scholastischer Philosoph, von Geburt ein Britte, welcher im 13. Jh. (um 1217) zu Toledo lebte. Doch versetzen ihn Einige ins 12. Jh. und lassen ihn schon 1191 sterben. Er hat sich bloß als Uebersetzer der aristotelischen Schriften de coelo et de mundo, de anima und historia naturalis nach der Anordnung der Araber bekannt gemacht. Dabei soll ihm ein gelehrter Jude, Namens Andreas, geholfen haben, da er selbst nicht genug arabisch verstand. Auch soll er den Aristoteles

commentirt und dessen Dialektik fleißig benutzt haben. Von eignen Schriften desselben ist mir nichts bekannt, außer: Liber physiognomiae cum multis secretis mulierum. s. l. 1477. 4. auch Löwen, 1484. 4. und öfter. Der Verf. ward auch der Magie beschuldigt.

Scribonius (Wilh. Ad.) wird von Einigen unter den Ramisten genannt. Von seiner Persönlichkeit und seinen Schriften ist mir aber nichts Näheres bekannt.

Scrupel s. Skrupel.

Sculptur (von sculpere, schnitzen, einschneiden oder eingraben, bilden) bedeutet eigentlich nur einen Zweig der Bildnerei, nämlich die Bildschnitzerei oder Bildgraberei, wird aber auch oft für Bildnerei überhaupt gebraucht. Manche sagen auch dafür Scalptur (von scalpere, was ursprünglich wohl nur eine andre Form oder Aussprache desselben Wortes war) während Andre die Scalptur wieder von der Sculptur unterscheiden, so daß jenes Wort vorzüglich die Steinschneidekunst bedeuten soll. Doch sind die Philologen und Archäologen hierüber nicht einig. Vergl. Bildnerkunst.

Seadeddin s. Teftasani.

Search (Eduard) ein brittischer Philosoph des 18. Jh., der in Locke's Fußtapfen trat, wenigstens in Ansehung der Methode und Richtung der philosophischen Forschung, sich aber als Denker nicht besonders ausgezeichnet hat. Sein Hauptwerk: The light of nature pursued (Lond. 1769—70. 5 Bde. 8. Deutsch von J. P. Erxleben. Gött. 1771. 8) ist sehr weitschweifig und ungründlich, auch ohne alle systematische Anordnung geschrieben. Ferner gab er heraus: Freewill, foreknowledge and fate. Lond. 1763. 8. Seine Moral ist in der Hauptsache die des eignen Vortheils oder des Interesses.

Sebastian Basso, ein Philosoph des 16. und 17. Jh., der sich bloß durch Bestreitung der aristotelischen Physik in folgendem Werke bekannt gemacht hat: Philosophiae naturalis adversus Aristotelem libb. XII. Par. 1621. Amsterd. 1649. 8.

Sebastiker (σεβαστικοι — von σεβαζεσθαι, verehren) würde nach der bloßen Abstammung Verehrer oder auch Ehrfurchtsvolle bedeuten. Es wurden aber so manche Schüler des Pythagoras genannt, und zwar vermuthlich solche, die zu den geweihtern oder geheimern Gliedern des pythagorischen Bundes gehörten. Doch ist man hierüber nicht einig. Vergl. pythagorischer Bund.

Sebonde oder Sebunde s. Raymund von Sabunde.

Secretum secretorum — Geheimniß der Geheimnisse — bedeutet in der kabbalistischen oder alchemistischen Pseudo-

philosophie den Stein der Weisen. S. d. A. Die dem Aristoteles beigelegte Schrift unter jenem Titel ist unecht.

Secte s. philosophische Secten. Der Sectengeist oder die Sectirerei hat sich zwar nicht bloß auf dem Gebiete der Philosophie gezeigt, sondern auch auf den Gebieten andrer Wissenschaften, besonders der Theologie. Wenn man aber dem Zwiespalte der Secten recht auf den Grund geht, so wird man immer finden, daß es zuletzt philosophische Begriffe, Ansichten, Hypothesen oder Probleme waren, aus welchen alle wissenschaftliche Secten hervorgingen. Freilich mischten sich dabei oft auch ganz andre Rücksichten ins Spiel, Rücksichten auf Gewinn, Herrschaft und sonstige sehr materiale Interessen. Besonders war dieß bei den kirchlichen und politischen Secten, die man auch Parteien und Factionen nennt, der Fall. Aber auch hier hing der Streit doch am Ende wieder mit gewissen Gegenständen philosophischer Forschung zusammen. Das Sectenwesen wird daher nicht aufhören, wie sehr man sich auch bemühen möge, es zu vertilgen; man müsste denn einmal so glücklich sein, ein Mittel zu erfinden, um alle Köpfe in eine Form oder unter einen Hut zu bringen. Vergl. auch Henotik.

Secundus, ein pythagorischer Philosoph der spätern Zeit oder ein Neupythagoreer, der im Anfange des 2. Jh. nach Chr. (unter Hadrian) in Athen lebte und lehrte. Darum heißt er gewöhnlich Secundus Atheniensis. Auch führt er den Beinamen Epiurus oder Epithyrus (*Επιουρος η Επιθυρος*). Suidas in seinem W. B. giebt ihm auch den Beinamen Plinius, wahrscheinlich aus Irrthum, weil der ältere und der jüngere Plinius auch den Beinamen Secundus führten. Dieser Pythagoreer beschäftigte sich vorzüglich mit Erörterung und Ausübung der sittlichen Vorschriften des Pythagoras, die er aber sehr übertrieben zu haben scheint. So wird von ihm erzählt, er habe das pythagorische Stillschweigen nicht nur fünf Jahre lang während seiner Probezeit beobachtet, sondern sich auch späterhin ein lebenslängliches Schweigen aufgelegt, weil er einst eine unanständige Zumuthung seiner Mutter abgelehnt und diese sich darüber zu Tode gegrämt hatte. Außer Suidas (s. v. Secundus) giebt auch Philostrat (vit. soph. I, 26.) von ihm Nachricht. — Von diesem S. sind noch einige Sentenzen in griechischer Sprache übrig, in Frag' und Antwort gekleidet, weshalb sie auch den Titel führen: Altercatio Hadriani et Secundi, oder auch Secundi Athen. responsa ad interrogata Hadriani. Dieser Kaiser nämlich, der gern mit den Philosophen disputirte, soll ihm allerlei Fragen vorgelegt haben, worauf er dann die Antworten gab. Diese Antworten haben aber wenig wissenschaftlichen Werth. Ein Beispiel davon s. im Art.

Frau, woraus zugleich erhellet, daß dieser S. ein großer Weiberfeind war. Man findet sie griech. und lat. in Th. Galei opusco. myth. phys. et eth. p. 633—42. Früher erschienen sie (una cum Demophili similitudinibus et Democratis sententiis ed. a Luca Holstenio) Rom, 1638. und Leiden, 1639. 12.

See schlechtweg steht für Meer. S. d. W. So nimmt man es auch, wenn vom Seerechte, so wie vom Seehandel und seinem Feinde, dem Seeraube, die Rede ist. Daß dieser widerrechtlich, versteht sich von selbst. In der Mehrzahl aber versteht man unter Seen ganz oder größtentheils vom Lande eingeschlossene Gewässer, welche allemal zum Gebiete der Uferstaaten (wenn es deren mehre giebt, also nicht ein Staat die Seen umschließt) als gemeinsame Wasserstraßen gehören, woferne nicht positive Uebereinkünfte etwas andres festgesetzt haben.

Seele (ψυχη, anima) nennen wir das innerste Princip der Thätigkeit in einem organischen Körper, der ebendarum ein beseelter (σωμα εμψυχον, corpus animatum) heißt. Da unser Körper offenbar ein solcher ist, so legen wir uns auch vorzugsweise eine Seele bei. Wegen andrer Körper s. beseelt. Was aber diese Seele (das sich seiner selbst bewusste Ich) eigentlich sei, darüber ist von jeher viel gestritten worden. Es dreht sich aber dieser ganze Streit eigentlich um die Frage: Ist die Seele selbst etwas Körperliches (affectio vel pars corporis) oder ist sie ein, bloß mit dem Körper verbundnes, Ding eigner Art (ens sui generis)? — Diejenigen, welche das Erste behaupteten, waren nun wieder verschiedner Meinung, indem sie, nach der bekannten Lehre von den vier Elementen, die Seele bald für etwas Feuerartiges, bald für etwas Luftartiges, bald für etwas Wasserartiges (eine den Körper durchströmende Flüssigkeit) bald endlich für etwas Erdartiges (ein dem Körper beigemischtes Salz oder Gewürz) erklärten. Andre dagegen meinten, die Seele möchte wohl eine eigenthümliche Mischung aus allen vier Elementen (κραμα εκ τετταρων) sein, so daß die feinern Elemente bei weitem das Uebergewicht über die gröbern hätten. Manche dachten auch wohl noch ein fünftes Element (ein feineres ätherisches, woraus auch die Himmelskörper vorzugsweise bestehen möchten) hinzu. Wieder Andre unterschieden die Seele gar nicht vom Körper, sondern sagten entweder, die Seele sei bloß ein gewisser Theil des Körpers (z. B. das Gehirn oder das Blut) oder es sei dieselbe das Resultat des gesammten Organismus. Durch die Organisation sei nämlich unser (und so auch jeder thierische) Körper so eingerichtet, daß er nicht bloß sich äußerlich bewegen, sondern auch gewisse innere und feinere Bewegungen vollziehen könne, deren wir uns dann als Vorstellungen und Bestrebungen bewusst würden. Je feiner und künstlicher daher ein Körper orga-

nisirt sei, desto höher könnten auch diese Thätigkeiten gesteigert werden. Und da der menschliche Organismus unter allen uns bekannten der vollkommenste sei, so sei es natürlich, daß auch unsre Vorstellungen und Bestrebungen die vollkommensten in ihrer Art seien, daß wir z. B. nicht bloß anschauen und empfinden, sondern auch denken, nicht bloß begehren und verabscheuen, sondern auch wollen können, und daß daher auch jener Schein von Freiheit in der menschlichen Thätigkeit komme, aus welchem sich die Begriffe von Geboten und Verboten, Pflicht und Recht, gut und bös, Verdienst und Schuld, Belohnung und Strafe allmählich entwickelt hätten. Man sieht leicht ein, daß hier alles nur hypothetisch ist, wie schon die Menge und Verschiedenheit der Annahmen zeigt. Auch ist noch niemand im Stande gewesen, einen ordentlichen Beweis für die eine oder andre Annahme aufzustellen. Was man als Beweis gab, waren immer nur höchst unvollständige Inductionen, sehr unsichere Analogien, Erschleichungen (petitiones principii) Sprünge (saltus in concludendo) rc. Auch ist es bei solchen Ansichten von der Seele, wenn sie folgerecht durchgeführt werden, unvermeidlich, in einen bald gröbern bald feinern Materialismus zu fallen. S. d. W. Daher kamen die Psychologen (besonders die neueren seit Cartes) auf die Idee, die Seele möchte wohl ein Wesen ganz eigner Art sein, nicht bloß unkörperlich (kein aus Theilen zusammengesetztes und auf gewisse Weise gestaltetes Ding) sondern ganz immaterial (ein bloß geistiges, obwohl mit einem Körper für eine gewisse Zeit, vielleicht auch für immer, verbundnes Ding). Diese Annahme nannte man daher auch den Immaterialismus oder Spiritualismus. Da zeigten sich aber dieselben Schwierigkeiten, zu beweisen, was man annahm, und dieselben Fehler im Beweisen. Auch verwickelte man sich in eine Menge neuer Hypothesen, deren eine immer luftiger als die andre war, besonders was den Ursprung, den Sitz der Seele, die Verbindung derselben mit dem Körper, ihre Fortdauer u. s. w. betrifft. S. Immaterialität und Geist, und die damit zusammengesetzten Wörter, auch Gemeinschaft der Seele und des Leibes, Unsterblichkeit, Creatianer, Inducianer, Präexistentianer, Traducianer, desgl. die nächst folgenden Artikel. Bei so bewandten Umständen ist es wohl am vernünftigsten einzugestehn, das eigentliche Wesen der Seele sei uns verborgen, und die Philosophie müsse sich begnügen, die Thätigkeiten der Seele sammt den Gesetzen, nach welchen sie sich richten, zu erforschen. Denn unsre Seele erkennt sich selbst nur in, mit und durch ihre Wirkungen; und schon diese Erkenntniß ist so schwierig und umfassend, daß sie der Forschung noch lange genug Nahrung darbieten wird. Wir werden uns daher über unsre Seele und deren Gegensatz, den Leib,

am schicklichsten so ausdrücken: Die Seele ist der innere und darum unsichtbare Mensch, der Leib aber ist der äußere und darum sichtbare Mensch. Das Eine und Gemeinsame, was diesem Zwiefachen zum Grunde liegt, kennen wir nicht. Es ist für uns ein unbekanntes Ding an sich = x. Daher ist es auch ungereimt, mehre Seelen im Menschen anzunehmen, wie Einige gethan haben (z. B. eine vernünftige und eine unvernünftige, bloß thierische, eine gute und eine böse). Denn zu dieser Annahme ist gar kein vernünftiger Grund gegeben. Vielmehr widerstreitet derselben die Einheit und Identität unsers Bewusstseins. Auch mögen manche alte Philosophen jene Mehrheit wohl nur bildlich oder so verstanden haben, daß sie an die Verschiedenheit der Seelenthätigkeiten dachten, ohne deshalb jeder Hauptart eine besondre Seele als Princip zuzuweisen. Und so ist es wohl auch meistens zu verstehn, wenn von mehren Theilen der Seele die Rede ist. Es sind nur mehre Seelenkräfte gemeint. S. d. Art. — Wegen des Ausdrucks keine Seele haben s. seelenlos. Wegen der Schönheit der Seele s. schön und Schöngeist. Wegen der Seele des Beweises s. beweisen.

Seelenadel kann sich sowohl auf die physischen als auf die moralischen Eigenschaften der Seele beziehn, wieferne sie in einem Menschen besonders hervortreten. Es gehören also dahin alle geistige Anlagen, mit welchen die Natur gewisse Menschen in einem höhern Grade ausgestattet, so wie alles, was der Mensch selbst durch eigne Kraftanstrengung sich angeeignet hat. Daß dieser Seelenadel (besonders der vom Menschen selbst erworbne) weit über dem bloßen Geburtsadel stehe, versteht sich von selbst. S. Adel.

Seelenarzt und Seelenarznei wird bald in Bezug auf Seelenkrankheiten im engern Sinne verstanden, bald in Bezug auf moralische Fehler, die man im weitern Sinne so nennt. Daher werden Geistliche (vornehmlich Beichtväter als Gewissensräthe) Seelenärzte, und Erbauungsschriften (vornehmlich Gebetbücher, Predigten und andre ascetische Werke) Seelenarzneien genannt. Wie aber die leiblichen Aerzte und Arzneien oft den Zustand ihrer Kranken mehr verschlimmern, als verbessern, so ist es auch gar oft mit jenen der Fall. Uebrigens s. Seelenkrankheiten.

Seelenäußerungen sind die Thätigkeiten, wodurch die Seele ihr Dasein offenbart oder ankündigt (sich äußert). Im Art. Seelenkräfte ist hierüber das Weitere zu suchen.

Seelenbewegungen sind entweder alle Seelenäußerungen oder insonderheit diejenigen, welche man gewöhnlicher Gemüthsbewegungen nennt. S. Gemüth und Gemüthsbewegung.

Seelenfähigkeiten s. Fähigkeit und Seelenkräfte.

Seelenfunctionen = Seelenthätigkeiten. S. Function und Seelenkräfte.

Seelengeschichte s. Seelenlehre.

Seelengesundheit kann ebenso, wie Seelenkrankheit, aus dem logischen, ethischen und physisch-medicinischen Gesichtspuncte betrachtet werden. Vergl. Gesundheit, Seele und Seelenkrankheiten.

Seelenheil nimmt man gewöhnlich im moralischen Sinne, in welchem man auch vorzugsweise denjenigen einen Heiland nennt, welcher ebendieses Seelenheil der Menschen befördert. Daher ist der Begriff des Seelenheils auch mit dem Begriffe der Seligkeit verwandt, aber nur logisch, nicht etymologisch. S. Seligkeit. Hingegen Seelenheilkunde wird meist im physisch-medicinischen Sinne genommen, weil alsdann das Wort Heil nicht zu Seele, sondern zu Kunde gehört. Man müsste folglich, wenn man genau bezeichnen wollte, unterscheiden Seelenheil-Kunde und Seelen-Heilkunde. Jene fiele ins Gebiet der Moral, diese ins Gebiet der Medicin. Uebrigens vergl. Seelenkrankheiten.

Seelenkräfte heißen auch Fähigkeiten und Vermögen der Seele, wobei man dann diese Ausdrücke im weitern Sinne als gleichgeltend nimmt, ob sich gleich noch gewisse Unterschiede in Ansehung derselben machen lassen, auf die wir aber hier nicht weiter Rücksicht nehmen. S. Fähigkeit, Kraft und Vermögen. Ursprünglich sind alle Seelenkräfte als bloße Anlagen zu gewissen Thätigkeiten zu betrachten, welche Anlagen sich daher erst entwickeln und ausbilden müssen, um als wirkliche Kräfte zu wirken. Um nun aber dieselben vollständig aufzufinden, müssen wir zugleich auf die Seelenthätigkeiten reflectiren. Denn nur wieferne wir uns dieser Thätigkeiten bewusst sind, legen wir uns selbst oder unsrer Seele gewisse Kräfte bei. Dabei muß aber sogleich bemerkt werden, daß unsre gesammte Seelenthätigkeit im Grunde nur eine und dieselbe ist, und daß daher, streng genommen, auch nur von einer Seelenkraft die Rede sein könnte. Wieferne wir aber bei einer genauern Beobachtung und Zergliederung unsrer Seelenthätigkeit eine gewisse Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit in derselben bemerken, insoferne werden wir auch berechtigt sein, eine Mehrheit von Seelenkräften anzunehmen. Nur darf die Unterscheidung derselben zum Behuf einer wissenschaftlichen Darstellung des Umfangs unsrer Seelenthätigkeit nicht so verstanden werden, als wenn die Seele selbst in gewisse Theile zerlegt oder gar eine Mehrheit von Seelen angenommen werden sollte. S. Seele. Es lassen sich aber die Seelenthätigkeiten und also auch die Seelenkräfte sowohl der Art als dem Grade nach unterschei-

den. Wollen wir sie der Art nach unterscheiden, so werden wir auf die Hauptrichtungen (Beziehungspuncte) derselben sehen müssen. Deren giebt es nur zwei. Entweder ist unsre Seelenthätigkeit nach innen gewandt, wenn auch vielleicht von außen angeregt; oder sie ist nach außen gewandt, wenn auch vielleicht von innen angeregt. In der ersten Beziehung wollen wir sie die immanente, ideale oder theoretische, in der zweiten die transeunte, reale oder praktische Thätigkeit nennen. Jene bezeichnet unsre Sprache mit den Ausdrücken vorstellen und erkennen, indem die Elemente aller Erkenntnisse Vorstellungen sind, die sich auf gewisse Gegenstände beziehn. Das Objective wird dadurch in uns abgebildet, gleichsam in ein Subjectives verwandelt, oder das Subjective durch das Objective bestimmt. Die Quelle oder das innere Princip dieser Thätigkeit nennen wir daher Vorstellungs- und Erkenntnißvermögen, oder überhaupt theoretische Seelenkraft. Die zweite Hauptart unsrer Thätigkeit bezeichnet unsre Sprache mit den Ausdrücken streben und handeln, indem alle Handlungen aus Bestrebungen hervorgehn, die sich auf gewisse Zwecke beziehn. Das Subjective wird dadurch außer uns verwirklicht, gleichsam in ein Objectives verwandelt, oder das Objective durch das Subjective bestimmt. Die Quelle oder das innere Princip dieser Thätigkeit nennen wir daher Strebungs- und Handlungsvermögen, oder überhaupt praktische Seelenkraft. Zwischen diese beiden Kräfte schieben zwar manche Psychologen noch eine dritte als verbindendes Mittelglied unter dem Titel eines Gefühlsvermögens ein. Es ist aber schon im Art. Gefühl gezeigt worden, daß dazu kein hinreichender Grund gegeben sei; ja man würde dann dieses Vermögen als eine Kraft denken müssen, die in ihrer Wirksamkeit gar keine bestimmte Richtung (weder nach innen noch nach außen) hätte, also eigentlich auf nichts gerichtet wäre. Wollte man dagegen sagen, daß alle theoretische oder praktische Thätigkeit doch zuletzt aus gewissen Gefühlen hervorgehe, so würde man das Gefühlsvermögen vielmehr für die einzige und ursprüngliche Grundkraft der Seele erklären müssen. — Reflectiren wir nun weiter auf die Grade unsrer Thätigkeit in ihrer zwiefachen Richtung, so zeigen sich drei Steigerungen derselben, die man auch Potenzen oder, wenn man lieber will, Sphären der Thätigkeit (stufenartige Wirkungskreise des Ichs) nennen kann: Sinnlichkeit oder sensuale Sphäre, Verständigkeit oder intellectuale Sphäre, und Vernünftigkeit oder rationale Sphäre. Und da in jedem dieser Wirkungskreise die Seele wieder in doppelter Richtung thätig sein kann, so müssen wir auch wiederum theoretische und praktische Sinnlichkeit, Verständigkeit und Vernünftigkeit unterscheiden.

Die theoretische Sinnlichkeit heißt schlechtweg der Sinn (sensus) dessen eigenthümliche Thätigkeit das Anschauen und Empfinden oder das Wahrnehmen überhaupt ist; weshalb er auch das Anschauungs- und Empfindungsvermögen oder das Wahrnehmungsvermögen genannt wird. Die praktische Sinnlichkeit hingegen heißt der Trieb (instinctus) dessen eigenthümliche Thätigkeit das Begehren und Verabscheuen ist; weshalb er auch das Begehrungs- und Verabscheuungsvermögen genannt wird. Es ist daher falsch, wenn Manche das Bestrebungsvermögen überhaupt Begehrungsvermögen (facultas appetendi) nennen; dieses ist jenem untergeordnet oder die tiefste Stufe desselben, wo der Mensch nur dem Triebe folgt, aber diesem zufolge ebensowohl verabscheuen als begehren kann. Die theoretische Intellectualität heißt wieder schlechtweg der Verstand (intellectus) dessen eigenthümliche Thätigkeit das Denken ist; weshalb er auch als Denkvermögen bezeichnet wird. Die praktische Intellectualität aber heißt der Wille (voluntas) dessen eigenthümliche Thätigkeit das Wollen ist; weshalb er auch ein Wollens- oder Willensvermögen genannt wird. Was endlich die Rationalität betrifft, so giebt es hier zwar keine doppelte Bezeichnung; sondern wir brauchen das W. Vernunft (ratio) in jeder Beziehung, um die höchste Potenz oder Sphäre unsrer Thätigkeit anzudeuten, und nennen diese Thätigkeit selbst ein Idealisiren, so daß auch die Vernunft als ein Vermögen der Ideen charakterisirt wird. Allein die Vernunft kann doch ebenfalls in zwiefacher Beziehung oder Richtung thätig sein, und heißt dann selbst in der einen die theoretische, in der andern die praktische Vernunft. Die genauern Erklärungen hierüber müssen jedoch in den besondern Artikeln über diese Seelenkräfte (Sinn, Trieb ꝛc.) gesucht werden. Hier ist es nur um eine allgemeine Uebersicht derselben zu thun. Zur Erleichterung derselben fügen wir demnach folgendes Täfelchen bei:

I. Vorstellungs- und Erkenntnißvermögen.
   1. Sinn.
   2. Verstand.
   3. (theoretische) Vernunft.
II. Strebungs- und Handlungsvermögen.
   1. Trieb.
   2. Wille.
   3. (praktische) Vernunft.

Aus diesen Seelenkräften müssen sich nun alle übrige, die man etwa noch annehmen möchte, leicht ableiten lassen. Wir nennen daher jene ursprüngliche oder Grundvermögen (facultates originariae s. primariae) diese hingegen abgeleitete Ver-

mögen (facultates derivativae s. secundariae). Dahin gehören der äußere und der innere Sinn, die Einbildungskraft und das Dichtungsvermögen, das Gedächtniß und die Erinnerungskraft, das Associations- Abstractions- Reflexions- Determinations- Combinations- Vermögen, die Urtheilskraft, die Schlusskraft (oder besser das Schlussvermögen, da man unter jenem Ausdrucke gewöhnlich die Kraft des Schlusses selbst versteht) und wie man etwa sonst noch diese abgeleiteten Vermögen bezeichnen möchte. Denn wie hier die Unterscheidung besondrer Seelenkräfte immer weiter fortgesetzt werden kann, so kann man auch immer neue Namen für dieselben bilden, z. B. Wissensvermögen, Glaubensvermögen, Meinungsvermögen, Ahnungsvermögen oder Divinationskraft, Traumvermögen u. s. w. Da aber dieser Artikel selbst ins Unendliche fortlaufen würde, wenn wir über jedes dieser Vermögen hier besondre Auskunft geben wollten, so müssen wir wieder auf die einzelen Artikel, welche dieselben betreffen, verweisen. — Eine anthropologische Generalkarte aller Naturanlagen und Vermögen des Menschen in ihrer Verbindung und Beziehung auf einander &c. gestochen von Wilh. v. Schlieben hat H. A. Töpfer herausgegeben: Grimma u. Lpz. 1. Bogen in Royalfol.

Seelenkrankheiten oder psychische Krankheiten sind nicht bloß ein Gegenstand der medicinischen, sondern auch der philosophischen Forschung. Zuvörderst ist aber zu bemerken, daß man jenen Ausdruck bald im weitern bald im engern Sinne nimmt. In jenem Sinne versteht man darunter alle Zustände der Seele, wo sie auf irgend eine Weise in ihren eigenthümlichen Verrichtungen gehemmt oder gestört ist, so daß dieselben nicht ganz regelmäßig (wie sie sollen) von statten gehn. Sonach könnte man die psychischen Krankheiten überhaupt in logische, ethische und physische eintheilen und dieser Eintheilung zufolge auch eine dreifache psychische Pathologie und Therapie unterscheiden. Logische Seelenkrankheiten würden nämlich alle Irrthümer sein, mithin auch alle Vorurtheile, welche etwas Falsches enthalten. S. Irrthum und Vorurtheil. Denn da die Erkenntniß der Wahrheit eine eigenthümliche Verrichtung der Seele ist, auf deren Beförderung besonders die Logik mit ihren Vorschriften abzweckt: so ist die Befangenheit in einem Irrthume allemal hemmend oder störend in Bezug auf jene Verrichtung. Daher pflegt auch ein Irrthum immer mehre zu erzeugen, und am Ende kann sich der Irrende, besonders wenn er seinen Irrthum lieb gewonnen, so in denselben verstricken, daß er kaum (oder auch nie, wie es oft bei sog. fixen Ideen der Fall) davon zu befreien ist. Die logisch-psychische Pathologie hätte daher die nach ihren Quellen sehr

mannigfaltigen Arten des Irrthums aufzusuchen, und die logisch-psychische Therapie die Heilmittel dagegen anzugeben. Es ist aber freilich damit wenig oder nichts auszurichten, wenn der Mensch nicht von reiner Liebe zur Wahrheit durchdrungen ist. Denn das ist die erste Bedingung, um vom Irrthume frei zu werden. — Ethische oder moralische Seelenkrankheiten aber würden solche Zustände der Seele sein, welche in fehlerhaften Willensbestimmungen bestehn. Dahin würden also alle die Gemüthszustände der Seele gehören, welche man Affecten, Leidenschaften und Laster (s. diese drei Wörter) nennt und welche die Stoiker insonderheit als Krankheiten der Seele betrachteten, von denen der Weise durchaus frei sein müsse. Hierauf würde sich daher die ethisch-psychische Pathologie und Therapie beziehn. — Man pflegt jedoch diese beiden Arten von Seelenzuständen auszuschließen, wenn man von psychischen Krankheiten im engern Sinne spricht, mithin bloß an physische Seelenkrankheiten oder an jene räthselhaften Erscheinungen im Menschenleben zu denken, wo die Seele selbst in ihrem Wesen oder ihrer natürlichen Beschaffenheit bald mehr bald weniger zerrüttet oder gestört zu sein scheint. Man nennt sie daher auch oft schlechtweg Seelenkrankheiten oder Seelenstörungen, und sie sind es, welche den eigenthümlichen Gegenstand der Seelenheilkunde oder psychischen Jatrik ausmachen. Denn sie bedürfen einer kunstmäßigen Behandlung von Seiten des Arztes, indem sie stets mit krankhaften (wenn auch tief verborgnen) Affectionen des Organismus verknüpft sind und es daher oft zweifelhaft sein kann, ob die Seelenkrankheit nicht vielmehr eine Leibes- oder Körperkrankheit sei. Ebendarum liegen sie aber auch außer dem Gebiete der eigentlichen Philosophie. Wir bemerken daher bloß beiläufig, daß dahin vorzüglich folgende Zustände zu gehören scheinen: 1. Blödsinn — wo das ganze Seelenvermögen so abgestumpft erscheint, daß der Mensch dem Thiere ähnlich wird, und wohin auch wohl der Zustand der Willenlosigkeit, den Manche als eine besondre Art von Seelenkrankheit betrachten, zu rechnen sein dürfte. 2. Trübsinn oder Melancholie — wo die Seele in ihre Vorstellungen, die meist trauriger Art sind, so versunken ist, daß sie fortwährend still darüber brütet. 3. Wahnsinn oder Manie — wo das sinnliche Wahrnehmungsvermögen so gestört ist, daß dem Menschen die Dinge ganz anders erscheinen, als sie sind, und daher auch bloß phantastische Vorstellungen (besonders wenn sie bleibend oder herrschend geworden, als sog. fixe Ideen) den Schein der Wirklichkeit für den Menschen annehmen, so daß er gleichsam wachend träumt oder wie ein in der Fieberhitze Phantasirender irre redet. 4. Verrücktheit — wo der Verstand in seinen Functionen so gestört ist, daß

er die Begriffe ganz verkehrt combinirt und daher auch ganz falsche Urtheile und Schlüsse bildet. 5. Tollheit oder Raserei (zuweilen ebenfalls Manie genannt) — wo der Wahnsinn oder die Verrücktheit mit einer Art von Wuth verknüpft ist, die zerstörend auf den Menschen selbst und seine Umgebungen einwirkt. — Manche (besonders brittische) Psychiatren führen auch alle diese Seelenkrankheiten auf die beiden Grundformen der Manie (high state) und der Melancholie (low state) zurück, während Andre, welche in Ansehung des menschlichen Innern Geist, Seele und Gemüth unterscheiden, auch die physisch-psychischen Krankheiten in Geisteskrankheiten, Seelenkrankheiten (im engsten Sinne) und Gemüthskrankheiten eintheilen. Man wird sich aber schwerlich je über die Frage vereinigen, wie viel Arten von Seelenkrankheiten es gebe, da diese abnormen Seelenzustände in der Erfahrung mit so mannigfaltigen Modificationen, Complicationen und Gradationen vorkommen, daß die Diagnose derselben äußerst schwierig ist. Hauptschriften darüber sind folgende: Schmid's (K. Ch. E.) psychologische Erörterung und Classification der Begriffe von den verschiednen Seelenkrankheiten; in Hufeland's Journ. der prakt. Arzneikunde. B. 11. St. 1. Nr. 1. — Hoffbauer's Untersuchungen über die Krankheiten der Seele und die verwandten Zustände. Halle, 1802—7. 3 Thle. 8. verbunden mit Dess. Schrift: Die Psychologie nach ihren Hauptanwendungen auf die Rechtspflege. Halle, 1808. 8. (Wenn man auch dem Verf. nicht überall beipflichten kann, so bleibt ihm doch das Verdienst, in dieser Beziehung durch eine umfassende und wissenschaftliche Untersuchung mehr noch, als Schmid, die Bahn gebrochen zu haben). — Heinroth's Lehrbuch über die Störungen des Seelenlebens. Lpz. 1818. 2 Thle. 8. verbunden mit Dess. Lehrbuch der Seelengesundheitskunde. Lpz. 1823. 2 Bde. 8. und Ebendess. System der psychisch-gerichtlichen Medicin. Lpz. 1825. 8. (Unstreitig hat die Theorie der psychischen Krankheiten durch diese drei Schriften ungemein viel Licht gewonnen; der Verf. geht aber wohl zu weit, wenn er aus den vielen Fällen, wo Seelenkrankheiten aus moralischen Verirrungen hervorgehn, den allgemeinen Satz folgert, daß es stets die eigne Schuld des freien Menschen sei, wenn das Seelenleben dem leiblichen so untergeordnet werde, daß jenes als gestört oder zerrüttet erscheine — ein Satz, der nie durch eine vollständige Induction zu beweisen ist und daher auf dem Fehlschlusse a particulari ad universale beruht, auch ebendeswegen der moralischen Billigkeit im Urtheile über Unglückliche widerstreitet. Die Thiere werden ja auch zuweilen toll, und doch sind sie keiner moralischen Verirrung fähig, weil sie nicht frei sind, wie der Mensch). — Buzorini's Untersuchungen über die

körperlichen Bedingungen der verschiednen Formen von Geisteskrankheiten. Eine weitere Ausarbeitung einer von der medicinischen Facultät zu Tübingen gekrönten Preisschrift. Ulm, 1824. 8. (Der Verf. nennt alle psychische Krankheiten Geisteskrankheiten und theilt sie in Krankheiten des Vorstellungsvermögens, deren körperlicher Sitz oder Grund ein Gehirnleiden sei [vesaniae encephalopathicae] Krankheiten des Gefühlsvermögens, deren Grund eine krankhafte Affection des Gangliensystems der Brust sei [vesaniae gangliothoracicae] und Krankheiten des Begehrungsvermögens, deren Grund eine krankhafte Thätigkeit der Unterleibsnerven sei [vesaniae ganglioabdominales]. Hier werden also im Gegensatze mit Heinroth's Theorie die psychischen Krankheiten bloß aus somatischen Bestimmungen abgeleitet; was eben so einseitig scheint, wenn man auch von der willkürlichen Annahme eines besondern Gefühlsvermögens wegsieht, während der Verf. den Willen nicht als eine eigenthümliche Kraft der Seele anerkennt, sondern ihn als ein bloßes Product des Begehrens und Vorstellens betrachtet). — Uebrigens findet man in diesen Schriften auch noch andre der Art angeführt und beurtheilt. Ganz neuerlich erschien noch: Entwurf einer philosophischen Grundlage für die Lehre von den Geisteskrankheiten, von Fr. Groos. B. 1. Heidelb. 1828. 8.

Seelenkunde s. Seelenlehre.

Seelenleben heißt auch das geistige Leben des Menschen, um es von dem leiblichen oder körperlichen Leben zu unterscheiden. Nun ist zwar dieser Unterschied an und für sich selbst eben so gegründet, als der zwischen Seele und Leib. S. beide Ausdrücke. Wenn man sich aber auf einen höhern Standpunct stellt und das Leben allgemein betrachtet, so unterliegt es wohl keinem Zweifel, daß jene beiden Arten oder Formen des Lebens aus einer und derselben Lebensquelle hervorgehen, nur daß uns dieselbe ihrem letzten Ursprunge nach nicht bekannt ist. Denn woher eigentlich das in der gesammten Natur und folglich auch in der Menschenwelt verbreitete Leben komme oder welches das Grundprincip desselben sei, wissen wir nicht. Es wird auch die Dunkelheit, in welcher wir uns hierüber befinden, keineswegs aufgehoben, wenn wir sagen, Gott ist der höchste Lebensquell, der Urborn alles geistigen und körperlichen Lebens; er hat als Schöpfer sein Leben allen seinen Geschöpfen mitgetheilt. Denn das ist nur Ausspruch des religiosen Glaubens, der nicht als wissenschaftlicher Erklärungsgrund gebraucht werden kann, weil er hyperphysisch wäre, also eigentlich nichts erklärte. Vergl. Gott und Leben, auch Schöpfung. Wegen der Störungen des Seelenlebens s. Seelenkrankheiten, wegen der Fortdauer desselben aber s. Unsterblichkeit.

Seelenlehre (psychologia) ist eine angebliche oder wirkliche Wissenschaft von der Seele. Denn wie die Psychologen über die Seele selbst (s. d. W.) uneinig sind, so sind sie es auch in Ansehung der Seelenlehre. Gewöhnlich unterscheidet man (nach Wolff's Vorgange — denn früher scheint man diesen Unterschied nicht beachtet zu haben) eine doppelte Seelenlehre, eine erfahrungsmäßige (psychol. empirica) die von Manchen auch eine Seelengeschichte oder Seelenkunde genannt wird, und eine speculative (psychol. rationalis s. transcendentalis). Die erste betrachtet die Seele als einen Gegenstand der Erfahrung, vornehmlich der innern, obgleich die äußere dabei nicht ausgeschlossen werden kann, weil die Thätigkeiten der Seele sich doch auch äußerlich zu erkennen geben. Sie beruht also auf Beobachtungen, die man vornehmlich an sich selbst, zum Theil auch an Andern macht. Offenbar gehört dieselbe zur Anthropologie (s. d. W.) weshalb sie auch von Manchen eine psychische Anthropologie oder eine anthropologische Psychologie genannt wird. — Die zweite aber betrachtet die Seele als einen Gegenstand höherer Speculation, um das Wesen und die Eigenschaften der Seele unabhängig von der Erfahrung zu ergründen. Sie beruht also auf metaphysischen Begriffen und Grundsätzen, vornehmlich denen, welche sich auf den Gegensatz zwischen Geist und Materie beziehn. Offenbar gehört dieselbe zur Metaphysik (s. d. W.) und wird daher auch von Manchen eine metaphysische Psychologie genannt. Sie ist aber freilich eine sehr problematische Wissenschaft und hat bis jetzt fast nichts als transcendente Hypothesen über die Seele aufgestellt. Es hat indeß auch Psychologen gegeben, welche von jenem Unterschiede gar nichts wissen wollten und daher meinten, man könne in der Seelenlehre nur dann zu einer wahrhaften Erkenntniß der Seele gelangen, wenn man überall Erfahrung mit Speculation genau verbinde. Manche nahmen auch zur Mathematik ihre Zuflucht und wollten daher die Seele eben so, wie andre Naturdinge, der Rechnung und Messung unterwerfen; was auch insofern nicht unstatthaft scheint, als die Seele mit ihren Thätigkeiten doch immer unter dem Begriffe der intensiven Größe steht. S. Größe und Mathematik. Endlich ist man auch darüber nicht einig, ob die Seelenlehre zur Philosophie selbst gehöre oder eine bloße Propädeutik zu derselben sei. Während aber Einige das Letztere annahmen, gingen Andre gar so weit, zu behaupten, die ganze Philosophie sei im Grunde nichts anders als Seelenlehre. Das Eine ist wohl so irrig, als das Andre. Daher ist es denn auch sehr natürlich, daß diese Wissenschaft auf sehr verschiedne Weise und mit eben so verschiednem Erfolge bearbeitet worden. Eins der wichtigsten Werke darüber aus dem Alterthume ist:

Aristotelis de anima libb. III. Gr. et lat. ed. Jul. Pacius. Frkf. a. M. 1596. auch 1621. 8. Deutsch mit Anmerkk. von Wenzl Voigt. Frkf. u. Lpz. 1794. 8. Dieses Werk ist nämlich die erste Seelenlehre in wissenschaftlicher Gestalt; denn bei Plato kommen nur in einzelen Dialogen (z. B. Phädrus, Phädo ꝛc.) zerstreute Untersuchungen über die Seele vor. Vergl. Lilie: Platonis sententia de natura animi (Gött. 1790. 8.) und Meiners: Ueber die Natur der Seele, eine platonische Allegorie (in Dess. verm. Schriften. Th. 1. S. 120 ff.) Auch beschäftigt sich Reinhold's Schlüssel zur rationalen Psychologie der Griechen (in Dess. Briefen über die kant. Philos. B. 1. Br. 11.) hauptsächlich mit der platonischen Psychologie. Aristoteles betrachtete übrigens die Seelenlehre als einen Theil der Naturgeschichte und nannte sie daher auch ausdrücklich eine Geschichte (*ιστορια*) von der Seele. Seine Seelenlehre ist daher größtentheils empirisch. Wegen seiner Erklärung, daß die Seele eine Entelechie sei, s. d. W. Sein Dialog Eudemos, der vornehmlich von der Unsterblichkeit der Seele und deren Zustande nach dem Tode handelte, folglich wie der Phädo seines Lehrers mehr in die speculative Seelenlehre einschlug, ist leider verloren gegangen. Die vielen Commentare aber zu jener Schrift von der Seele können hier nicht angeführt werden. — Von weit geringerer Bedeutung ist: Claudiani Mamerti de statu animae libb. III. Ed. Petr. Mosellanus. Basel, 1520. 4. Casp. Barthius. Zwickau, 1655. 8. — In neuern Zeiten ist die Seelenlehre weit fleißiger bearbeitet worden, theils als empirische Psychologie in anthropologischen, theils als speculative Psychologie in metaphysischen Werken, welche schon anderwärts verzeichnet sind. Ausschließlich aber auf die Seele beziehen sich folgende Schriften: Wolffii psychologia empirica. Frkf. u. Lpz. 1732. 4. Ejusd. psychologia rationalis. Ebend. 1734. 4. — Burchardi meditationes de anima humana. Rostock, 1726. 8. — Kas. von Creuz Versuch über die Seele. Frkf. u. Lpz. 1753. 2 Thle. 8. — Krüger's Experimentalseelenlehre. Halle, 1756. 8. — Villaume's Abh. über die Kräfte der Seele, ihre Geistigkeit und Unsterblichkeit. Wolfenb. 1786. 8. — Meiners's Grundriß der Seelenlehre. Lemgo, 1786. 8. und Dess. Untersuchungen über die Denkkräfte und Willenskräfte des Menschen, nach Anleitung der Erfahrung. Gött. 1806. 2 Thle. 8. — Schmid's (K. Ch. E.) empirische Psychologie. Jena, 1791. 8. N. A. 1796. (Auch vergl. eine andre psychologische Schrift Dess. im Art. Seelenkrankheiten). — Jakob's Grundriß der Erfahrungsseelenlehre. Halle, 1791. 8. A. 4. 1810. Dess. Grundriß der empirischen Psychologie nebst einer ausführlichen Erklärung desselben.

Lpz. 1814. 8. — Hoffbauer's Naturlehre der Seele in Briefen. Halle, 1796. 8. Deff. Grundriß der Erfahrungsseelenlehre. A. 2. Halle, 1810. 8. (Auch vergl. Deff. im Art. Seelenkrankheiten angeführte psychologische Schriften). — Snell's (F. W. D.) empirische Psychologie. Gießen, 1802. 8. A. 2. 1810. — Tiedemann's Handbuch der Psychologie. Herausgeg. von Wachler. Lpz. 1804. 8. — Wezel's Grundriß eines eigentlichen Systems der anthropologischen Psychologie überhaupt und der empirischen insbesondre. Lpz. 1804—5. 2 Thle. 8. — Carus's Psychologie. Lpz. 1808. 2 Thle. 8. womit auch Deff. Geschichte der Psychol. (ebend. 1809. 8.) und Psychol. der Hebräer (ebend. 1809. 8.) zu verbinden. — Weiß (Chsti.) Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele, als Grundlegung zu einer wissenschaftlichen Naturlehre derselben. Lpz. 1811. 8. — Schulze's psychische Anthropologie. Gött. 1816. 8. A. 3. 1826. — Herbart's Lehrbuch zur Psychologie. Königsb. 1816. 8. und Deff. Psychol. als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Ebend. 1824—5. 2 Thle. 8. (Als Vorläufer dieser Schrift gab er 1822 heraus: Ueber die Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden; desgleichen: Psychologiae principia statica et mechanica exemplo illustrata; und: De attentionis mensura causisque primariis). — Fries's Handbuch der psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes. Jena, 1820—1. 2 Bde. 8. — Salat's Lehrbuch der höhern Seelenkunde, oder die psychische Anthropologie. München, 1820. 8. A. 2. 1826. Auszug: Grundlinien der psychischen Anthropol. Ebend. 1827. 8. — Beneke's Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens. Berl. 1820. 8. — Weiße's (F. Ch.) System der Psychologie. Heidelb. 1822. 8. — Stiedenroth's Psychologie. Berl. 1824—5. 2 Thle. 8. Deff. Lehrbuch der Psychologie. Greifsw. 1828. 8. — Joh. v. Lichtenfels Grundriß der Psychologie als Einleitung in die Philosophie. Innsbr. 1824. 8. — Heinroth's Psychologie als Selbsterkenntnißlehre. Lpz. 1827. 8. (womit zu verbinden Deff. Anthropol. S. auch Seelenkrankh.) — Mußmann's Lehrbuch der Seelenwissenschaft oder rationalen und empirischen Psychologie, als Versuch einer wissenschaftlichen Begründung derselben [nach Hegel's Grundsätzen]. Berl. 1827. 8. — — Von ausländischen Werken sind hier noch anzuführen: De la Chambre, système de l'ame. Par. 1665. 8. — Bonnet, essai de psychologie ou considérations sur les opérations de l'ame etc. Lond. 1756. 8. Deutsch mit Anmerkk. von Dohm. Lemgo, 1773. 8. Deff. essai analytique sur les facultés de l'ame. Kopenh. 1759. A. 3. Kopenh. u. Genf, 1775. 2 Thle. 8.

Deutsch mit Anmerkk. u. Zuss. von Schütz. Bremen, 1770. 2 Thle. 8. — Helvetius, de l'esprit. Par. 1758. 2 Bde. 8. 3 Bde. 12. Auch Lond. 1784. 2 Bde. 12. Deutsch (von Forkert). Liegn. u. Lpz. 1760. 8. A. 2. 1787. (Das spätere Werk de l'homme kann auch als Fortsetzung und weitere Ausführung von jenem hieher bezogen werden). — Rob. Bragge's brief essay concerning the soul of man. A. 2. Lond. 1725. 8. — Dug. Stewart's elements of the philosophy of the human mind. Lond. 1792. 4. Deutsch mit einer Vorr. von S. G. Lange. Berl. 1794. 2 Thle. 8. — — Die von Mauchart und Moritz (s. beide Namen) herausgegebnen psychologischen Zeitschriften enthalten auch eine Menge von Aufsätzen und Abhandlungen, welche hieher gehören, aber nicht einzeln aufgezählt werden können. Eben so wenig können hier die psychologischen Erzählungen, Romane, Biographien, Predigten ꝛc. deren es eine sehr große Menge giebt, namhaft gemacht werden, obwohl manche derselben, besonders die Biographien, sehr schätzbare Beiträge zur Seelenlehre enthalten. Dasselbe gilt von den Bekenntnissen Augustin's, Rousseau's u. A., wenn man auch nicht gerade alles, was darin als psychologisches Phänomen oder Factum dargestellt ist, mit blindem Glauben annehmen darf.

Seelenleiden werden den Körperleiden entgegengesetzt, und man befasst darunter alle Arten des Misvergnügens oder Schmerzes, deren Quelle bloß innerlich ist, folglich in den Vorstellungen oder Bestrebungen der Seele liegt. So ist der Schmerz über den Verlust einer geliebten Person ein Seelenleiden, weil er aus der Vorstellung vom Werthe dieser Person und aus dem Streben nach beständiger Vereinigung mit ihr entspringt. Doch können Seelenleiden auch mit Körperleiden verknüpft sein, entweder als Ursache oder als Wirkung. Auch können fortwährende Seelenleiden die Seele so zerrütten, daß endlich wirkliche Seelenkrankheiten (s. d. W.) daraus entstehn, wie wenn die Traurigkeit über ein verlornes Gut in Trübsinn oder Melancholie übergeht. Nur die Kraft des Willens vermag diesem Uebel vorzubeugen. Die Religion kann diese Kraft durch den Glauben stärken, daß alles Unglück, welches den Menschen trifft, eine göttliche Schickung sei, wodurch der Mensch sittlich veredelt werden soll. Wem aber dieser Glaube fehlt, dem bleibt kein andres Stärkungsmittel übrig, als der Gedanke, daß es auf jeden Fall besser sei, unvermeidliches Uebel standhaft zu ertragen, als sich dem Schmerze darüber hinzugeben, indem das Uebel durch jenes vermindert, durch dieses vermehrt wird.

Seelenorgan s. Gehirn.

Seelenruhe ist eigentlich Abwesenheit von Affecten und

Leidenschaften, weil eben diese die Seele in heftige Bewegung setzen, also beunruhigen; dann Zufriedenheit der Seele überhaupt. Sie ist also nur durch Herrschaft über die Begierden und durch treue Pflichterfüllung zu erlangen. Vergl. den vor. Art. und die Schrift: Eudoxia oder die Quellen der Seelenruhe; von M. Enk. Wien, 1824. 8.

Seelensitz s. Gehirn. Denn gewöhnlich hat man hier den Sitz der Seele gesucht, weil es uns so scheint, als wenn wir beim Denken vorzugsweise mit dem Kopfe arbeiteten. Indessen haben Manche auch anderwärts (z. B. in der Brust, der Leber, dem Blute) der Seele ihren Sitz angewiesen. Platner hat zwar in einer bekannten Abhandlung (an ridiculum sit, in animi sedem inquirere) die Annahme eines Seelensitzes zu rechtfertigen gesucht. Es ist jedoch in der That ungereimt oder lächerlich, von einem Sitze der Seele im eigentlichen Sinne zu sprechen. Nimmt man aber den Ausdruck uneigentlich für nächstes Seelenorgan, so kann er wohl geduldet werden.

Seelenverkauf ist soviel als Menschenverkauf, indem die Seele eben der eigentliche Mensch ist. Daß nun ein solcher Handel mit Menschen, also auch mit Menschenseelen, nach dem Rechtsgesetze und Pflichtgebote nicht stattfinden könne, ist gewiß. S. Sklaverei. Es giebt aber auch einen feinern oder indirecten Seelenverkauf, nämlich denjenigen, wo man Länder insgesammt mit den Einwohnern abtritt, verkauft oder vertauscht, und dabei, nach der Sprache der Statistiker, die Seelenzahl recht kaufmännisch in Anschlag bringt. Es fehlte nur noch, daß die Finanzmänner eine Seelensteuer ausschrieben. Doch, man hat sie ja schon versteckter Weise in der Kopf- oder Personensteuer ausgeschrieben. Wenn dieß aber auch nur falsche Ausdrücke wären, so kündigt sich doch dadurch schon an, wie wenig man das Edelste im Menschen achtet, und den Werth des Menschen überhaupt nur darin sucht, daß er zählt und zahlt. — Die holländischen Seelenverkäufer (Mäkler mit Menschen, die als Matrosen oder Soldaten nach Ostindien verschifft werden) gehen uns hier nichts an.

Seelenwanderung (μετεμψυχωσις, migratio animarum) ist der angebliche Uebergang der Seelen aus einem Körper in den andern. Dieser Uebergang lässt sich auf dreifache Weise denken, aufsteigend in vollkommnere Körper (z. B. Thierseelen in menschliche oder Menschenseelen in höhere Organismen) — absteigend in unvollkommnere (z. B. Menschenseelen in thierische Körper) — und kreisläufig, in Körper derselben Art (z. B. Menschenseelen in menschliche Körper, so daß eine und dieselbe Seele öfter wieder in menschlicher Gestalt erschiene oder nach dem Tode des einen Leibes mit einem andern wiedergeboren würde). Der Glaube an solche Wanderung ist unstreitig eine Folge des Glaubens an Un-

sterblichkeit der Seele und war daher schon im Alterthume sehr weit verbreitet. So glaubten nach dem Zeugnisse Herodot's die ägyptischen Priester, daß die menschliche Seele nach und nach die Körper aller Landthiere, Wasserthiere und Vögel durchwandre und dann wieder in einen menschlichen Körper einkehre, worüber ein Zeitraum von 3000 Jahren verfließe — eine Hypothese, die wahrscheinlich mit der Annahme eines astronomischen Cyklus von ebensoviel Jahren, innerhalb dessen Sonnen- und Mondfinsternisse und alle Bewegungen der Himmelskörper in derselben Ordnung wiederkehren sollten, zusammenhangt, die aber Gatterer für ein bloßes Symbol der Unsterblichkeitslehre hält. S. Dess. **Commentat. de metempsychosi immortalitatis animorum symbolo aegyptiaco ad Herod. II, 122—3.** (in den **Novv. comm. soc. scientt. Gott. Vol. IX.**). Unter den alten Philosophen aber waren es vornehmlich die Pythagoreer, welche diese Hypothese annahmen, indem nach dem Berichte desselben Geschichtschreibers der Stifter dieser Schule jenen Priestern hierin folgte. Die Pythagoreer verknüpften aber moralische Ideen damit und zogen auch praktische Folgerungen daraus. Es seien nämlich die Menschenseelen ursprünglich höhere Geister (Dämonen) gewesen, die aber zur Strafe für gewisse Vergehungen in Menschenleiber eingekerkert worden. Durch ein tugendhaftes Leben könnten sie dann wieder in jenen seligen Dämonenstand zurückkehren; durch ein lasterhaftes Leben aber versänken sie immer tiefer in die thierische Natur, indem sie nach und nach in immer schlechtere Thierkörper eingeschlossen würden. Das Schlachten der Thiere, um ihr Fleisch zu essen, hielten die Pythagoreer ebendarum für unerlaubt. S. Fleischessen. Auch vergl. **Rhodii dial. de transmigratione animorum pythagorica.** Kopenh. 1638. 8. — **Pagan. Gaudent. de pythag. animorum transmigr.** Pisa, 1641. — **Irhovii de palingenesia veterum s. metempsych. sic dicta pythag. libb. III.** Amsterd. 1733. 4. — **Essay on transmigration in defence of Pythagoras.** Lond. 1662. — Dieselbe Hypothese findet sich mit allerlei Variationen oder Modificationen bei Empedokles, Plato u. A. wieder; und der Glaube an eine Todtenauferstehung, wieferne man dabei an die Wiederverbindung der Seele mit einem bessern oder sog. verklärten Körper denkt, ist im Grunde auch nichts anders als Glaube an Seelenwanderung, nämlich an eine aufsteigende. Manche arabische Philosophen (wie Alidschi in seinem metaphysischen Werke **Mewakif** oder **Mauakef**) unterschieden sogar eine vierfache Seelenwanderung unter den Namen **Nesch, Mesch, Resch** und **Fesch**, nämlich Wanderung der Seelen in Menschen- Thier- Pflanzen- und Mineralkörper. Es kann jedoch die ganze Hypothese von einer Seelenwanderung nicht als eigentliches Dogma, welches wegen der nicht erkennbaren Substantialität der Seele völlig unerweislich wäre,

sondern bloß als eine Versinnlichung des Glaubens an Unsterblichkeit zugelassen werden. S. Unsterblichkeit. Auch vergl. Schlosser's zwei Gespräche über die Seelenwanderung. Lpz. 1781—2. 8. und die Schrift von Conz: Schicksale der Seelenwanderungshypothese. Königsb. 1791. 8. — Neuerlich hat ein Ungenannter in der Schrift: Versuch einer Enthüllung der Räthsel des Menschenlebens und Auferstehens (Lemgo, 1824. 8.) diese Hypothese von neuem auszuschmücken gesucht, auch mit Hülfe der Bibel, so daß er z. B. annimmt, die Seele des Apostels Petrus sei keine andre gewesen, als die des Erzvaters Abraham. Wer's glaubt, wird selig!

Seelenzahl s. Seelenverkauf.

Seeligkeit s. Seligkeit.

Sein (esse) ist ein so einfacher Begriff, daß sich derselbe nicht intensiv, sondern nur extensiv verdeutlichen lässt, indem man nämlich auf seinen Umfang reflectirt. In dieser Hinsicht unterscheiden wir nun zuerst ein logisches und ein metaphysisches Sein. Jenes ist ein bloßes Sein in Gedanken, ein Gedachtwerden — dieses ein Sein außer dem bloßen Gedanken, welches man daher auch Wirklichkeit oder Dasein (Existenz) nennt. Im letzten Falle wird das Sein schlechtweg gesetzt; wie wenn man sagt: Gott ist. Im ersten Falle dient es nur als logische Copel zwischen einem Subjecte und seinem Prädicate, wobei es dahingestellt bleiben kann, ob auch ein solches Subject mit einem solchen Prädicate wirklich sei; wie wenn man sagt: Gott ist allmächtig d. h. er wird so gedacht. Das metaphysische Sein kann nun wieder theils als ein sinnliches, ein Sein in Raum und Zeit, theils als ein übersinnliches, ein über Raum und Zeit erhabnes oder von räumlichen und zeitlichen Bedingungen unabhängiges Sein vorgestellt werden. Jenes könnte man also auch selbst ein räumliches oder zeitliches, und insoferne relatives — dieses ein unräumliches oder unzeitliches und insoferne absolutes Sein nennen. Letzteres ist aber freilich für unsern beschränkten Geist kein Gegenstand der Erkenntniß, sondern nur ein Object des Glaubens. S. Glaube, auch Gott und Unsterblichkeit. Das logische Sein nennen Manche auch ein ideales, das metaphysische aber ein reales. Hierauf — nämlich auf die Frage, ob alles Sein bloß ideal sei oder ob es auch ein reales Sein gebe, welche Frage man auch so ausdrücken kann, ob Sein und Denken einerlei (identisch) sei oder nicht — bezieht sich auch der Streit zwischen dem Idealismus und dem Realismus; worüber diese Ausdrücke selbst nachzusehen sind.

Seine, das (suum) heißt das Eigenthum, wiefern es jemanden zugesprochen wird. Daher der Satz: Gieb oder laß jedem das Seine (suum cuique tribue)! Mit Rücksicht auf das

Wechselverhältniß zwischen zwei Personen heißt es auch das Mein und Dein (meum et tuum). S. Eigenthum.

Selb oder selbst wird oft schlechtweg gebraucht, um das Subject des Bewusstseins zu bezeichnen, wo also das Selbst ebensoviel bedeutet, als das Ich. S. d. W. Oft wird es aber auch beziehungsweise gebraucht, nämlich bei Gegensätzen; wie wenn ein Ding selbst und das, was mit ihm auf irgend eine Weise verbunden ist, einander entgegengesetzt werden, z. B. der Acker selbst und die Früchte, die er trägt, die Münze selbst und ihr Gepräge, auch der Mensch selbst und seine Habe. Daher sagt man auch: Ich selbst, Du selbst, Er selbst 2c. wenn Einer dem Andern entgegengesetzt wird. Da das st in selbst nicht zum Stammworte, welches eben selb ist, gehört, mithin ein bloßes Anhängsel ist, so kann es auch wieder weggeworfen werden, z. B. in selbander, selbdritt, selbviert. Und so auch in den nächstfolgenden Zusammensetzungen. Vergl. Elision. Von selb ist wieder abgeleitet selbig (selbiger, selbige, selbiges) derselbe (statt der selbige, weshalb auch Manche wirklich derselbige für derselbe sprechen und schreiben) selbisch oder selbstisch (= egoistisch oder eigensüchtig). — In der Formel der Pythagoreer: Αυτος εφα — Ipse dixit — bedeutet Selbst den Pythagoras, dessen Wort manchem seiner Schüler schon als Grund galt.

Selbachtung oder Selbstacht. ist die auf das eigne Subject bezogne Achtung. S. d. W. Nun giebt es aber in uns selbst nichts Achtungswürdigeres als die Vernunft und das von ihr aufgestellte Sittengesetz. Daher ist die Achtung, hierauf bezogen, die eigentliche Quelle alles sittlich Guten, was der Mensch vollbringen mag. S. Triebfeder. Der Mensch soll sich daher nie als Mensch überhaupt verachten. Wenn sich aber die Selbverachtung auf sein unsittliches Leben bezieht, so kann er diesem drückenden Gefühle nur durch sittliche Besserung entgehn. S. Besserung und Bekehrung. Die Selbachtung wird auch Selbschätzung genannt. Doch kann sich diese auch auf geringere Vorzüge des Menschen beziehn. Daher steht Selbschätzung zuweilen sogar für Taxirung seiner selbst in Ansehung des äußern Vermögens; wie wenn der Staat bei Ausschreibung von außerordentlichen Steuern oder Anleihen es den Bürgern überlässt, sich selbst zu schätzen und nach dieser Selbschätzung ihre Beiträge zu bestimmen — eine Maßregel, die allemal besser ist, als wenn der Staat jeden Bürger schätzt und danach die Beiträge der Einzelen bestimmt. Denn wenn sich auch Manche zu gering schätzen, so wird der Verlust nicht groß sein; und das Freiwillige hat doch immer mehr Werth, als das Erzwungene. Auch hat die Erfahrung bewiesen, daß zuweilen die Beiträge nach eigner Schätzung reichlicher waren, als man er-

wartete. Ueberdieß muß dem Staate immer die Befugniß bleiben, geizige Reiche, die sich zu gering schätzen, höher zu schätzen, oder sie zu nöthigen, sich über den wirklichen Bestand ihres Vermögens auszuweisen, wenn sie sich für gravirt erklären.

Selbanklage oder Selbstankl. vor dem äußern Richter in Bezug auf Verbrechen gilt nicht als Beweis. Denn es kann sich jemand aus Irrthum oder auch aus andrer Absicht anklagen. So haben Lebenssatte sich zuweilen des Mordes angeklagt, um getödtet zu werden, weil sie sich nicht selbst tödten wollten, aus Furcht vor der ewigen Strafe. Eine solche Anklage muß daher um so genauer geprüft werden. — Wenn das Gewissen uns selbst wegen sittlicher Vergehungen anklagt, so sind wir auch zugleich unsre eignen Richter. Diese Selbanklage darf nie von uns zurückgewiesen werden. Denn etwas Wahres ist immer daran, wenn es gleich möglich bleibt, daß das Gewissen im Einzelen sich irrt. S. Gewissen.

Selbaufopferung oder Selbstauf. s. Selbopferung.

Selbbestimmung oder Selbstbest. heißt die Thätigkeit des Ichs, wieferne der Bestimmungsgrund dazu in ihm selbst liegt, z. B. wenn jemand seine Aufmerksamkeit auf etwas richtet, seine Gedanken zergliedert und ihnen eine bestimmte Form giebt, oder sich entschließt, seinen Ort zu verändern. Ob das aus freiem Willen geschehen sei, bleibt dabei unentschieden. Es könnte auch wohl eine innere Nöthigung dazu stattgefunden haben, wenn gleich das Subject sich derselben nicht wäre bewusst geworden. Daher kann die Willensfreiheit nicht als ein bloßes Vermögen der Selbbestimmung erklärt werden, ungeachtet es ganz richtig ist, daß, wenn wir uns nicht selbst zu bestimmen vermöchten, von jener Freiheit gar nicht einmal die Rede sein könnte. S. frei.

Selbbewusstsein oder Selbstbew. heißt das Bewusstsein, wiefern es sich unmittelbar und allein auf das Ich bezieht. Insonderheit heißt es das reine oder transcendentale, wiefern es sich auf die ursprünglichen, das empirische, wiefern es sich auf die erfahrungsmäßigen Bestimmungen des Ichs bezieht. Uebrigens vergl. Bewusstsein.

Selbentehrung oder Selbstentehr. s. Entehrung.

Selbentleibung oder Selbstentl. s. Selbmord.

Selberhaltung oder Selbsterh. ist die erste Function des Triebes, die bei allen lebendigen Wesen sich zeigt. S. Trieb. Sie ist aber auch Pflicht des Menschen gegen sich selbst, weil, wenn der Mensch sich nicht selbst erhält, er auch seinen übrigen Lebenspflichten nicht genügen kann. S. Pflicht. Auch vergl. Selbmord und Selbopferung.

Selberkenntniß oder Selbsterk. s. Selbkenntniß.

Selberziehung oder Selbsterz. geschieht anfangs be-

wusstlos durch den jedem Kinde, wie jedem Naturwesen, inwohnenden Entwickelungstrieb. Späterhin aber, wenn das Kind herangewachsen und durch Andre schon erzogen ist, wird der Mensch auch mit Bewusstsein, d. h. mit Absicht und nach vorgestellten Regeln und Zwecken, sein eigner Erzieher, und folglich auch sein eigner Lehrer. Wenigstens soll er es werden. Und diese Selberziehung in Verbindung mit dem Selbunterrichte geht dann fort bis ans Ende des Lebens; ja sie kann auch dann nicht aufhören, woferne der Mensch ein andres Leben zu hoffen hat. S. Unsterblichkeit.

Selbgefälligkeit oder Selbstgef. ist derjenige sittliche Fehler, wo jemand an dem lieben Ich ein zu großes Wohlgefallen findet, folglich in sich selbst gleichsam verliebt oder vernarrt ist — ein Fehler, der nicht bloß bei Weibern, sondern auch bei Männern häufig genug vorkommt. Man beugt ihm am sichersten vor, wenn man sich selbst mit möglichster Strenge und Unparteilichkeit prüft. Denn da wird man gar manches an sich finden, was uns nicht gefallen kann.

Selbgefühl oder Selbstgef. heißt bald ebensoviel als Selbbewusstsein (s. d. W.) wiefern es noch dunkel ist, bald aber auch soviel als Bewusstsein der eignen Kraft und Würde. Besonders wird es in der letzten Bedeutung genommen, wenn man von einem Menschen sagt, er habe viel oder ein starkes Selbgefühl. Dieses Gefühl ist aber sehr trüglich, weil die Eitelkeit den Menschen oft verleitet, sich mehr zuzutrauen, als er wirklich hat. Daher sind Menschen von starkem Selbgefühle nicht selten anmaßend und hochmüthig, und nehmen es dann wohl gar übel, wenn man ihnen nicht ebensoviel zutraut oder beilegt. In dieser Beziehung spricht man auch von einem gekränkten, beleidigten, gedemüthigten Selbgefühle. Uebrigens vergl. Gefühl.

Selbherrschaft oder Selbsth. hat eine doppelte Bedeutung. Einmal bedeutet es soviel als Herrschaft über sich selbst, die man oft nur durch große Anstrengung gewinnt, indem man allmählich seine Begierden, Affecten und Leidenschaften bezähmen lernt. Und doch ist sie durchaus nothwendig, weil man sonst im Guten nicht fortschreiten kann. Sie ist also Anfang oder Bedingung der Tugend, wenn gleich noch nicht die Tugend selbst. S. Tugend. Sodann bedeutet jener Ausdruck auch soviel als unbeschränkte Herrschaft über Andre, besonders im Staate, also politischen Absolutismus oder Autokratismus. Dieser ist nicht nur nicht nothwendig, sondern sogar unverträglich mit einem wohlgeordneten Rechtszustande oder Bürgerthume. S. Staatsverfassung. Ein Herrscher sollte daher von Rechts wegen stets so viel Herrschaft über sich selbst (oder Selbherrschaft im ersten Sinne) haben, daß er auf die unbeschänkte Herrschaft über Andre (oder Selbh. im zweiten Sinne) freiwillig verzichtete. Davon will aber freilich der immer ins Unendliche hinausstrebende

Eigenwille nichts wissen. Jeder will daher lieber ein Selbherrscher im zweiten Sinne sein, als im ersten.

Selbhülfe oder Selbsth. ist Vertheidigung seiner selbst gegen ungerechten Angriff von Andern. Im Naturstande ist sie unter allen Umständen erlaubt, im Bürgerstande nur dann, wenn der Staat uns nicht helfen kann und Gefahr im Verzuge ist; wie wenn jemand auf der Straße mörderisch überfallen wird. Man wehrt sich dann, so gut man kann. Darum heißt diese Selbhülfe nothgedrungen. S. d. W.

Selbisch oder Selbstisch s. selb oder selbst.

Selbkenntniß oder Selbstk. auch Selbsterk. (autognosia) ist nach dem bekannten Spruche, der als Inschrift über dem Eingange zum apollischen Tempel in Delphi stand: Erkenne dich selbst (*γνωϑι σαυτον*)! aller Weisheit Anfang. Auch ist im Grunde alles Philosophiren zunächst darauf gerichtet, dem Ich die umfassendste und deutlichste Erkenntniß seiner selbst (seiner ursprünglichen Anlagen oder Vermögen, nebst deren Gesetzen und Schranken) zu verschaffen, indem es nur unter dieser Bedingung möglich ist, auch von andern Dingen eine solche Erkenntniß zu erlangen. Diese Selbkenntniß ist aber doch nur theoretisch. Mit ihr muß daher auch die praktische verknüpft sein, welche auf unsre sittliche Beschaffenheit gerichtet ist, damit man wisse, wo es uns noch fehle, mithin nachzuhelfen, welche Affecten und Leidenschaften in uns herrschend, mithin am kräftigsten zu bekämpfen seien. Zu dieser praktischen Selbkenntniß kann uns daher nur eine oft wiederholte aufmerksame und gewissenhafte Prüfung unsrer Handlungen und der ihnen zum Grunde liegenden Gesinnungen verhelfen. S. Prüfung. Auch vergl. Menschenkenntniß.

Selblehrer oder Selbstl. (wofür man auch Selbschüler sagen könnte) ist soviel als Autodidakt. S. d. W.

Selbliebe oder Selbstl. s. Eigenliebe und Pflicht.

Selbmord oder Selbstm. (autochiria, suicidium) ist eine Handlung, über welche die Moralisten von jeher viel gestritten, indem sie Einige schlechthin verdammten, Andre rechtfertigten, noch Andre wenigstens entschuldigten, Manche auch gewisse Unterschiede in Ansehung der gegebnen Fälle oder der zum Grunde liegenden Motive machten und dann nach Maßgabe derselben strenger oder milder darüber urtheilten. Vor allen Dingen aber kommt es hier auf eine genaue Bestimmung des Begriffes an. Denn die Moralisten haben sehr vieles Selbmord genannt, was gar nicht unter dem Begriffe desselben steht. Um diesen Begriff zu finden, müssen wir wiederum zuvörderst die bloße Selbtödtung vom Selbmorde unterscheiden — ein Unterschied, der so häufig übersehen wird. Jene verhält sich zu diesem, wie die Gattung zur Art; denn der

Selbmord ist nur eine Art der Selbtödtung. Tausende haben sich selbst getödtet, ohne darum Selbmörder zu heißen. Wer sich mit einem geladenen Gewehr erschießt, sei es, daß er es für ungeladen hielt oder daß er glaubte, es stehe fest in der Ruhe, und daher nicht vorsichtig genug damit umging, hat sich zwar selbst getödtet, aber nicht gemordet. Denn zum Morde gehört als unumgängliches Merkmal die Absichtlichkeit der Lebenszerstörung. Daraus ergiebt sich schon die Unstatthaftigkeit der Eintheilung des Selbmordes in den groben und den feinen. Dieser soll nämlich stattfinden, wenn jemand durch Unmäßigkeit im Genusse oder in der Arbeit oder sonst auf unbesonnene Weise sein Leben verkürzt. Das ist aber gar kein Mord. Denn der Unmäßige in Genuß oder Arbeit will ja nicht sein Leben zerstören. Er möchte vielmehr gern recht lange leben, um recht lange genießen oder arbeiten zu können. Erst wenn es durch jenes Uebermaß dahin gekommen, daß jemand des Lebens überdrüssig ist und daß er es nun mit absichtlicher Gewalt und voller Besonnenheit zerstört, so daß er sich des Zwecks seiner Handlung klar bewusst ist — erst dann kann man sagen, daß er sich gemordet habe. Auch der, welcher sich unbesonnen in Lebensgefahr stürzt und darin umkommt, ist kein Selbmörder, auch kein feiner. Denn er wollte gar nicht darin umkommen. Vielmehr hofft' er die Gefahr zu besiegen. Daher kann man auch den, welcher im Zweikampfe bleibt, nicht so nennen, wofern es sich nicht erweisen lässt, daß er sich absichtlich in das Schwert seines Gegners gestürzt habe; was aber nie bewiesen werden kann. Denn wenn er es auch selbst vor seinem völligen Hinscheiden sagte, so wäre immer noch die Frage, ob er wirklich diese bestimmte Absicht gehabt hätte. Endlich folgt hieraus auch, daß es kein Selbmord im eigentlichen und wahren Sinne des Wortes ist, wenn jemand im Wahnsinne oder überhaupt in einem solchen Zustande der Angst, des Schmerzes, der Furcht oder der Verzweiflung, welcher ihn der Besonnenheit beraubt, folglich insofern dem Wahnsinne gleichkommt, sein eignes Leben zerstört. Denn die That muß dann als eine unwillkürliche gelten. Sie ist ein Unglück, ein Unfall, aber kein Mord. Dagegen darf man 1. nicht einwenden, daß nach dieser Ansicht es gar keinen Selbmord geben würde, weil alle Selbmörder sich in einem solchen Zustande befänden. Denn das lässt sich wieder nicht erweisen, weil man den Zustand derer, die sich selbst getödtet haben, selten oder nie mit Sicherheit beurtheilen kann. Es folgt hieraus nur so viel, daß man nicht vorschnell im Urtheile sein, daß man also im zweifelhaften Falle lieber aus Menschenliebe jenen Zustand der Besinnungslosigkeit voraussetzen, als den Unglücklichen, der Hand an sich selbst gelegt, sogleich als Selbmörder verurtheilen soll. Es war daher eine große Uebereilung von Kant, als er in seiner Tugendlehre schrieb, man dürfte jedem

Selbmörder dreist ins Gesicht speien, gleichsam als wär' er ein Auswurf oder Abscheu der Menschheit. Der Philosoph würde das auch zuverlässig selbst nicht gethan haben, wenn er irgendwo einen angeblichen Selbmörder gefunden hätte. Man darf aber auch 2. nicht einwenden, daß selbst bei Voraussetzung jenes Zustandes die That immer unsittlich, ja verbrecherisch bleibe, weil es die eigne Schuld des Menschen sei, wenn er in den Zustand der Besinnungslosigkeit gerathe. Denn das lässt sich gleichfalls nie beweisen, weil man dann Leib und Seele sammt dem ganzen vorausgegangenen Leben eines solchen Menschen durchschauen müsste. Es folgt aber hieraus wiederum dieselbe Pflicht des milden und schonenden Urtheils. Und daher ist es eine lobenswerthe Sitte der Engländer, daß der Todtenbeschauer (coroner) bei solchen Gelegenheiten gewöhnlich erklärt, der Todte sei am gebrochnen Herzen (broken heart) gestorben. Denn wenn das Herz gebrochen ist, so ist auch der Mensch seiner Sinne nicht mehr so mächtig, um zu wissen, was er eigentlich thue. Er kann sich dann wohl selbst tödten, aber nicht morden. Unter Selbmord ist also bloß die absichtliche und daher mit Besonnenheit ausgeführte gewaltsame Zerstörung des eignen Lebens zu verstehn. Auf die Art der Gewaltsamkeit kommt dabei weiter nichts an. Denn es ist auch eine gewaltsame Zerstörung des Lebens, wenn jemand in dieser Absicht Gift nimmt oder sich zu Tode hungert. Im letzten Falle versagt er gewaltsam der Natur, was sie unbedingt zur Lebenserhaltung fodert. Es war daher eine ungereimte (wenn auch vielleicht nur aus einem gewissen Genialitätskitzel hingeworfene) Behauptung in Göthe's Wahlverwandtschaften, daß der freiwillige Hungertod kein Selbmord sei. Im Gegentheil, er ist es um so mehr, weil hier die Absicht der Lebenszerstörung mit solcher Beharrlichkeit (ja mit Besiegung der stärksten Antriebe zur Lebenserhaltung, des Hungers und des Durstes, die uns sonst beinahe zum Genusse der Nahrungsmittel nöthigen) hervortritt, daß sich an der vollen Besonnenheit, wenigstens bis zum Eintritte völliger Entkräftung, nicht wohl zweifeln lässt. Aber auch in andern Fällen, wo Männer, wie Cato, durch eine zwar rasche, vorher aber lang überlegte That ihrem Leben ein Ende machten, lässt sich nicht füglich daran zweifeln. Hiedurch ist auch die Frage beantwortet, ob der Selbmord (in der angegebnen Bedeutung) möglich sei. Denn warum sollt' er nicht möglich sein d. h. innerhalb der Gränzen der menschlichen Kraft liegen? Er muß auch möglich sein, weil sonst der Mensch nie sein Leben der Pflicht zum Opfer bringen d. h. sich lieber das Leben nehmen lassen könnte, als etwas Böses thun, woferne der Lebenstrieb mit so unwiderstehlicher Gewalt in ihm wirkte, daß er ihn unter allen Umständen befriedigen müsste. Es ist daher in dieser Hinsicht ein Vorzug des

Menschen vor dem Thiere, daß er sich selbst absichtlich und mit Besonnenheit tödten kann, weil es ein Beweis seiner Kraft ist, sich auch über den stärksten Naturtrieb zu erheben. Denn die Beispiele von Thieren, z. B. von Bienen und Skorpionen, welche nach einigen Beobachtungen sich selbst getödtet haben sollen, wenn sie verfolgt oder zur Wuth gereizt wurden, beweisen, wenn sie auch wahr wären, doch nichts gegen diesen Satz, da man nicht annehmen kann, daß jene Thiere dabei mit Absicht und Besonnenheit handelten. Sie wussten eben so wenig, als viele Menschen, was sie thaten. Wenn nun aber der Selbmord eine dem Menschen überhaupt mögliche und auch von manchen Menschen wirklich vollzogne That ist, so fragt sich: Wie ist dieselbe sittlich zu beurtheilen? Ist sie erlaubt oder unerlaubt, recht oder unrecht? Unter den alten Moralphilosophen haben besonders die Stoiker (s. die bereits im Art. Autochirie angeführte Schrift hierüber) sich dadurch ausgezeichnet, daß sie sehr beredte Vertheidiger dieser Handlung waren. Sie sagten: Der Weise ist auch Herr über sein Leben. Er kann es daher aufgeben, wenn es ihm nicht mehr zusagt; denn es geschieht dann weiter nichts, als daß die Seele den sie in ihrer höhern Wirksamkeit hemmenden oder störenden Körper verlässt, wie man ja auch im Leben selbst ein unbequemes Kleid ablegt oder ein rauchendes Zimmer verlässt. Die Gottheit selbst giebt uns, wenn Altersschwäche, fortdauernde Kränklichkeit und andres Ungemach unsre Lebensthätigkeit zu sehr beschränkt, einen Wink, daß es nunmehr Zeit sei, das Leben aufzugeben und nicht zu warten, bis es uns nach langer Unthätigkeit von der zerstörenden Hand der Natur entrissen werde. Sie, die Gottheit, ruft uns dann selbst von dem Lebensposten ab, den sie uns anvertraut hatte, weil er nicht mehr haltbar ist. Es wäre also nur eine des Weisen unwürdige Feigheit, wenn man aus thierischer Anhänglichkeit an die Erde, die uns geboren, aus blinder Liebe zu einem Leben, das uns und Andern nicht mehr nützen kann, jenem Rufe nicht folgen wollte. — Dieses Räsonnement ist allerdings sehr scheinbar. Auch haben die neuern Vertheidiger des Selbmords nichts Besseres ersonnen, sondern immer nur jenes stoische Argument mit mancherlei überflüssigen Variationen und Amplificationen wiederholt. Aber es ist doch nichts weiter als Sophisterei. Der Mensch ist nicht Herr über sein Leben in dem Sinne, wie es die Stoiker nahmen, mag der Mensch auch noch so weise sein. Das leibliche oder irdische Leben ist immer nur als ein dem Menschen von höherer Hand anvertrautes Gut zu betrachten, über das er nicht nach seinem Belieben schalten und walten darf. Und zwar gerade dann um so weniger, wenn er noch so viel Geisteskraft hat, daß er wohl im Stande wäre, sein Leben mit Absicht und Besonnenheit selbst zu zerstören. Denn alsdann hat er immer auch

noch Kraft genug, für die höheren Lebenszwecke thätig zu sein. Selbst der Kampf mit dem Ungemache, selbst die Standhaftigkeit in Ertragung der Beschwerden und Leiden dieses Lebens, ist eine solche Kraftäußerung, welche die höhere Würde des Menschen offenbart und ihn ebendadurch würdig eines bessern Lebens macht. Daher verwickelt sich auch Seneca in Widerspruch mit sich selbst, wenn er auf der einen Seite jenen Kampf des Weisen mit einem ungünstigen, ihn hart bedrängenden Schicksale als ein erhabnes, selbst den Göttern erfreuliches Schauspiel betrachtet, und doch auf der andern Seite dem Weisen die Befugniß ertheilt, sein Leben selbst zu zerstören. Das Gleichniß mit dem unbequemen Kleide oder dem rauchenden Zimmer passt nicht, so oft es auch wiederholt worden. Es hinkt auf allen Seiten. Unser Leib ist kein Kleid, das man nach Belieben wechselt, keine Wohnung, in welche und aus welcher die Seele nach Belieben zieht. Er ist der Mensch selbst, so lange wir hier leben. Und darum heißt es auch mit Recht, sich selbst tödten, wenn jemand sein leibliches Leben zerstört. Es ist eben so anzusehn, als wenn er sich selbst vernichtete, da er doch eigentlich nichts von einem andern und bessern Leben weiß, sondern es nur hofft oder glaubt. Er kann aber diese Hoffnung, diesen Glauben, nicht mit Grunde in sich nähren, wenn er nicht den Willen hat, sich durch treue Pflichterfüllung in allen Lagen auch den beschwerlichsten, des künftigen Lebens würdig zu machen. S. Unsterblichkeit. Weg also mit jenen eines Weisen unwürdigen Klügeleien und Vergleichungen! Sie haben auch in der That so wenig gewirkt, daß ein gesundes moralisches Gefühl noch heute den Selbmord als ein gleichsam an der Menschheit selbst, der sich niemand beliebig entziehen soll, begangenes Verbrechen mit Abscheu betrachtet, wenn man gleich im einzelen Falle Bedenken tragen mag, den Selbmörder als einen groben Verbrecher zu verdammen, oder gar noch dessen Leichnam zu beschimpfen, gleichsam als könnte man die That noch nach dem Tode des Thäters bestrafen. Alles, was man hier vernünftiger Weise thun kann, ist, den Leichnam eines Menschen, der so aus der Welt geschieden, ganz im Stillen beizusetzen, um allen Anstoß zu entfernen. Denn allerdings würd' es anstößig im höchsten Grade sein, wenn man ihm ein prachtvolles Leichenfest bereiten wollte, gleichsam als wäre der Selbmörder wie ein um das Vaterland verdienter Mann aus der Welt gegangen. Man muß sich hier nur nicht durch den ästhetischen Effect täuschen lassen, welchen der Selbmord auf der tragischen Bühne macht. Die Phantasie urtheilt nicht nach Vernunftgründen und moralischen Gesetzen. Es ist also wohl möglich, daß uns eine stark in die Sinne fallende Kraftäußerung ästhetisch als etwas Großes gefalle, wenn es zugleich scheint, als habe der Mensch unter diesen

Umständen nicht anders handeln können. Denn alsdann scheint die That einerseit sehr verzeihlich und anderseit doch heldenmäßig wegen der Kraft, die daraus mehr oder weniger hervorleuchtet. Aber dieser Schein ist doch eben nur eine künstlerische Illusion, und was uns vermöge derselben ästhetisch gefällt, kann und muß doch moralisch misfallen, wenn wir es unabhängig von den Blendwerken der Einbildungskraft aus einem höhern Standpuncte betrachten. — Noch ist aber zu bemerken, daß man den Selbmord auch nicht mit dem freiwilligen Tode verwechseln dürfe, ob er gleich vermöge der bekannten Redefigur der Milderung (μειλιγμα) oft so genannt wird. Es ist ja etwas ganz andres, sein Leben eigenmächtig zerstören, und es für höhere Zwecke aufopfern, indem man es sich nehmen lässt oder den Tod leidet, weil man ihn nicht vermeiden kann, ohne jene Zwecke aufzugeben. So litten Sokrates, Jesus und seine Jünger den Tod freiwillig. Sie konnten ihm wohl entgehen, aber sie wollten nicht, und konnten es auch nicht, wenn sie ihren erhabnen Beruf erfüllen wollten. Sie darum Selbmörder zu nennen, wie Einige gethan haben, oder wenigstens durch ihr Beispiel den Selbmord rechtfertigen zu wollen, ist Unsinn, weil totale Begriffsverwirrung. Allenfalls könnte man, wenn man es mit den Begriffen nicht ganz genau nähme, diejenigen christlichen Märtyrer, welche die heidnischen Obrigkeiten trotzig herausfoderten, sie tödten zu lassen, Selbmörder nennen. Da sie aber doch nicht Hand an sich selbst legten, sondern sich nur aus irrendem Gewissen oder religiöser Schwärmerei dem Tode preisgaben, so steht auch ihre That nicht unter dem wahren Begriffe des Selbmordes. — Der Schriften über diesen Gegenstand (für und wider) giebt es so viele (besonders wenn auch solche dazu gerechnet werden, wo beiläufig von der Sache die Rede ist, wie in Göthe's beiden Schriften: Werther's Leiden und die Wahlverwandtschaften, die auch wieder andre als Gegenschriften veranlasst haben) daß wir uns der Anführung derselben, um nicht zu weitläufig zu werden, lieber ganz enthalten. Wir verweisen also bloß auf Hermann's (Gottfr. Wilh.) Diss. de autochiria et philosophice et ex legibus romanis considerata (Lpz. 1819. 4.) wo fast 100 Schriften dieser Art verzeichnet sind, ohne doch das Verzeichniß zu erschöpfen. Interessante biographische Notizen in dieser Beziehung enthält Tzschirner's Schrift: Leben und Ende merkwürdiger Selbmörder ꝛc. Weißenf. u. Lpz. 1805. 8. In historisch-philos. Hinsicht aber ist noch zu bemerken: Stäudlin's Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Selbmorde. Gött. 1824. 8. — Dagegen wollen wir noch eine sehr wichtige Cautel hinzufügen. Man hüte sich nämlich ja, den Selbmord mit bloßen Scheingründen zu bestreiten. Denn dadurch macht man die Sache nur schlimmer. Zu diesen Scheingründen gehört auch das

Argument: Was der Mensch sich nicht selbst gegeben, das darf er auch sich nicht nehmen. Nun hat er sich das Leben nicht selbst gegeben. Also ... Das ist offenbar ein Argumentum nimium probans. Denn nach demselben dürfte man sich auch nicht einmal die Haare oder Nägel abschneiden. — Daß niemand einen Andern, welcher des Lebens überdrüssig ist, aber nicht Hand an sich selbst legen will, tödten dürfe, versteht sich von selbst. Man soll vielmehr den Selbmord verhindern, so viel man kann, folglich auch den, der sich selbst tödten wollte, aber noch nicht ganz todt ist, zu retten suchen. Auch kann niemand einem Andern Erlaubniß zum Selbmorde geben, wie der Kaiser Hadrian dem Stoiker Euphrates auf dessen Ansuchen erlaubte, sich selbst zu tödten — gleichsam als käme hier nur die Bürgerpflicht in Anschlag, von der man durch das Staatsoberhaupt dispensirt werden könnte. Der Mensch steht ja über dem Bürger und die Menschheit über dem Staate.

Selbopferung oder **Selbstopf.** im eigentlichen Sinne würde diejenige Handlung sein, wodurch der Mensch sich selbst Gott als ein blutiges Opfer zur Versöhnung darbrächte. Da aber der Mensch sich nicht selbst tödten soll (s. **Selbmord**) und da Gott, in dessen Dienste der Mensch eben leben soll, an einem solchen Opfer gar keinen Gefallen haben könnte (s. **Opfer**): so kann auch in jenem Sinne von keiner Selbopferung vernünftiger Weise die Rede sein. Der Ausdruck muß also bildlich verstanden werden, nämlich so, daß der Mensch bereit sein soll, im Dienste Gottes, d. h. in treuer Pflichterfüllung, alles, selbst das Leben, aufzuopfern, wenn es nicht mit Achtung der eignen Würde eines vernünftigen Wesens erhalten werden kann; nach dem Ausspruche Juvenals:

Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas!

Darum heißt dieß auch **Selbaufopferung.** In diesem Sinne kann man sich also auch für Andre aufopfern; wie denn jeder im Kampfe für das Vaterland bleibende Krieger auf diese Art sich selbst dem Vaterlande und also auch Gott, der ihm dieß Vaterland gab, zum Opfer dargebracht hat.

Selbpflicht oder **Selbstpfl.** s. **Pflicht.**

Selbprüfung oder **Selbstpr.** s. **Prüfung.**

Selbschätzung oder **Selbstsch.** s. **Selbachtung.**

Selbst und **selbstisch** s. **selb.**

Selbständigkeit oder **Selbstst.** wird theils einzelen Menschen theils ganzen Staaten beigelegt, wenn sie in ihrem Thun und Lassen von andern möglichst unabhängig sind. Denn ganz unabhängig kann weder der Einzele noch der Staat von andern sein, wenn er sich

nicht ganz isoliren will; was er nicht soll und auch nicht einmal im vollen Sinne kann. Diese Art der Selbständigkeit könnte man also die praktische, auch die gesellschaftliche oder sociale, und in besondrer Beziehung auf den Staat die politische nennen. Es giebt aber auch eine theoretische oder logische Selbständigkeit, wenn nämlich jemand in seinem Denken und Urtheilen von fremden Gedanken und Urtheilen möglichst unabhängig ist. Es gilt aber auch hier dieselbe Einschränkung. Denn auch der selbständigste Denker wird durch fremde Gedanken und Urtheile in mancherlei Hinsicht bestimmt, man mag auf die Zeit seiner Kindheit oder auf die seiner männlichen Reife sehen, ob er gleich hier weit unabhängiger ist, als dort. Wenn man daher von der Selbständigkeit im Philosophiren oder von der Selbständigkeit eines philosophischen Systems spricht, so heißt dieß nur, der Urheber eines solchen sei bei seinem Philosophiren einen eignen Gang gegangen und habe daher viel Eigenthümliches erzeugt. — Manche verstehen auch unter Selbständigkeit das für sich Bestehen eines Dinges, also das, was die Metaphysiker Substantialität nennen. Diese sollte man aber lieber, um Verwechselung der Begriffe zu vermeiden, Selbständlichkeit nennen. S. Substanz.

Selbsucht oder Selbstf. ist ein leidenschaftliches Streben nach eignem Vortheile, mithin soviel als praktischer Egoismus. Daher nennt man auch den Egoisten einen Selbsüchtigen. S. Egoismus.

Selbthätigkeit oder Selbstth. im strengen Sinne ist nur die freie Willensthätigkeit, weil diese ganz allein vom Selbst des Menschen abhangt. Indessen versteht man darunter auch jede andre Thätigkeit des Menschen, welche das Gepräge der Selbbestimmung (s. d. W.) hat, wenn sie auch nicht frei ist.

Selbtödtung oder Selbstt. s. Selbmord.

Selbüberwindung oder Selbstüb. ist die Besiegung der eignen Affecten und Leidenschaften; was oft viel schwerer ist, als die Besiegung eines äußern Feindes. Darum heißt es mit Recht:

> **Fortior est, qui se, quam qui fortissima vincit**
> **Moenia.**

Ohne sie gelangt man aber nie zur Selbherrschaft, und also auch nicht zur Tugend. S. beide Ausdrücke.

Selbunterricht oder Selbstunt. s. Selberziehung.

Selbverachtung oder Selbstverächt. s. Selbachtung.

Selbverleugnung oder Selbstverl. wird gewöhnlich nicht im eigentlichen Sinne genommen, wo jemand seine eigne Persönlichkeit verleugnet, indem er sich für eine andre Person aus-

giebt, also auch einen andern Namen annimmt, sondern vielmehr im uneigentlichen oder moralischen Sinne, wo man darunter die Verzichtleistung auf eignen Vortheil zum Besten Andrer und folglich auch die Aufopferung seiner selbst für Andre versteht. S. Selbopferung.

Selbvernichtung oder Selbstvern., bloß physisch genommen, ist die Zerstörung des leiblichen Lebens. S. Selbmord. Im moralischen Sinne aber kann jener Ausdruck zweierlei bedeuten. Man kann erstlich vom Lasterhaften sagen, daß er sich selbst, sein höheres oder übersinnliches Ich, gleichsam vernichte, indem er, statt immer besser zu werden, immer schlechter wird. Man kann aber auch umgekehrt vom Tugendhaften sagen, daß er sich selbst, sein niederes oder sinnliches Ich, gleichsam vernichte, indem er es jenem höhern oder übersinnlichen in allen den Fällen, wo es die Pflicht heischt, zum Opfer bringt. Dann heißt also Selbvernichtung ebensoviel als Selbopferung. S. d. W.

Selbverständigung oder Selbstverst. ist nur durch eine möglichst vollständige Analyse des Bewusstseins, also durch Philosophiren möglich. S. Bewusstsein und Philosophie.

Selbvertheidigung oder Selbstverth. s. Selbhülfe.

Selbzwang oder Selbstzw. nennen einige Moralisten die innere Nöthigung des Menschen zu einem sittlichen Thun und Lassen durch das Gewissen. Da es aber doch immer ein freier Gehorsam ist, wenn wir uns durch die Mahnungen des Gewissens zu einem solchen Verhalten bestimmen lassen, so ist jener Ausdruck nicht recht passend. S. frei und Zwang, auch Gewissen.

Selbzweck oder Selbstzw. ist jede Person. S. d. W.

Selden (Joh.) ein brittischer Rechtslehrer des 16. und 17. Jh. (geb. zu Salvington in der Grafschaft Sussex 1584 und gest. 1654) welcher die seltsame Grille hatte, das Natur- und Völkerrecht mit Hülfe der mosaischen Schriften aus dem Paradiese oder dem Stande der Unschuld herzuleiten. S. Dess. de jure naturali et gentium juxta disciplinam Ebraeorum libb. VII. Lond. 1640. fol. Arg. 1665. 4. — Wahrscheinlich ward er dadurch Veranlassung, daß späterhin zwei andre noch unbedeutendere Rechtslehrer, Namens Alberti und Zentgrav, aus den christlichen Religionsurkunden nach der im 17. Jh. gangbaren Exegese und Dogmatik das Naturrecht ableiten wollten. S. Valent. Alberti compendium juris naturalis orthodoxae theologiae conformatum. Lips. 1676. 8. — Joach. Zentgravii de jure naturali juxta disciplinam Christianorum libb. VIII. Argent. 1678. 4.

Seligkeit, nicht Seeligkeit; denn es kommt nicht her von Seele, wie schon die verschiedne Aussprache beweist, son-

dern von dem altdeutschen Sal, weshalb es eigentlich Säligkeit geschrieben werden sollte. Sal bedeutet nämlich so viel als Menge oder Fülle, ist aber nur noch in Zusammensetzungen gebräuchlich, wie Schicksal (Fülle von Schickungen, wofür man auch Geschick sagt) Trübsal (Fülle von trüben Ereignissen oder Vorstellungen) Mühsal (Fülle von Mühen) ic. Davon kommt nun zunächst selig (eigentlich sälig) her, welches entweder in gewissen Beziehungen (relativ) gebraucht wird, so daß man diese Beziehungen durch die Zusammensetzung andeutet, wie mühselig, trübselig, feindselig, und so auch glückselig (von dem nicht gebräuchlichen Glücksal = Fülle des Glücks); oder ohne solche Beziehungen (absolut), wo es mit keinem andern Worte zusammengesetzt wird. Und davon kommt alsdann das Substantiv Seligkeit. Dieses zeigt also auch etwas Absolutes, Unbedingtes oder Unbeschränktes an; und darum wird die Seligkeit zunächst oder zuerst bloß Gott als Eigenschaft beigelegt. Wenn wir nun sagen: Gott ist selig, so heißt das nichts anders als: Gott als das vollkommenste Wesen ist erhaben über alles Bedürfniß, indem ihm das Bewusstsein seiner eignen Vollkommenheit auch den Vollgenuß seiner selbst gewährt; er ist sich selbst genug; er hat die Fülle des Wohlseins in sich selbst. Und diese Fülle des Wohlseins ist eben seine Seligkeit. Man könnte sie daher auch als absolute Selbzufriedenheit erklären. Aber dieser innere Friede Gottes ist höher denn alle menschliche Vernunft. Wir können uns davon, wie von allen Eigenschaften Gottes, keine angemessene Vorstellung machen. Um dieß zu können, müssten wir Gott selbst oder selig wie Gott sein. Die menschliche Vernunft trägt aber doch diese Vorstellung als Idee in sich und setzt sie dem Menschen zum Zielpuncte seines Strebens. Wie nämlich der Mensch Gott an Vollkommenheit ähnlich zu werden suchen soll — nach dem bekannten Ausspruche: Seid vollkommen wie euer Vater im Himmel! — so soll er ihm auch an Seligkeit ähnlich zu werden suchen. Er kann es aber nur annähernd; ebendarum bleibt es immer nur bei der Aehnlichkeit; er bringt es nie zur Gleichheit, weil er ein endliches, beschränktes Wesen ist. Darum heißt es mit Recht: Gott ist selig, der Mensch aber wird es nur, indem er Gott ähnlich zu werden sucht. Weil nun die Aehnlichkeit mit Gott nicht sinnlich oder physisch, sondern nur sittlich oder moralisch zu denken (s. Aehnlichkeit): so wird der Mensch nur durch sittliche Vollkommenheit, die wir auch Tugend nennen, selig. Die Tugend allein beseligt den Menschen. Daß aber diese Seligkeit auch als ein Geschenk Gottes oder ein Ausfluß der göttlichen Güte betrachtet wird, kommt daher, daß wir als göttliche Geschöpfe alles Gute auf Gott als dessen Urquell beziehn, mithin selbst Vernunft und Frei-

heit, wodurch wir allein der Tugend, also auch der Seligkeit fähig werden, als Gottesgaben zu betrachten haben. Der Mensch ist aber in Ansehung seines Wohlseins auch abhängig von sinnlichen Bedürfnissen und deren Befriedigung. Dadurch wird seine Zufriedenheit oft gestört; denn auch jene Bedürfnisse können nie vollständig befriedigt werden. Es ist aber deren Befriedigung, wieferne sie überhaupt stattfinden mag, größtentheils von äußern und zufälligen Umständen abhängig, die der Mensch nicht in seiner Gewalt hat, also von dem, was man Glück nennt. S. d. W. Darauf bezieht sich nun eben der Begriff der Glückseligkeit als einer Fülle des Glücks. Hieraus erhellet offenbar, daß Seligkeit und Glückseligkeit wesentlich verschiedne Begriffe sind, und daß die Eudämonisten, welche von einer moralischen Glückseligkeit redeten, beide Begriffe verwechselten oder Dinge in Gedanken combinirten, die völlig unverträglich sind. S. Eudämonie. Es kann jemand dem Glücke gleichsam im Schooße sitzen, folglich die Mittel zu allen möglichen Sinnesgenüssen haben und im vollen Maße brauchen, also höchst glückselig sein, und doch zugleich höchst unselig sein. Es ist daher auch höchst gefährlich, die Glückseligkeit zum Endzwecke des menschlichen Strebens zu machen oder für das höchste Gut zu erklären, und daraus den Satz: Strebe nach Glückseligkeit! als höchstes Pflichtgebot oder oberstes Sittengesetz abzuleiten. Denn die Erfahrung lehrt, daß der Mensch durch dieses Streben, wenn es unbedingt ist — und so müsst' es sein, wenn jenes Gebot das höchste wäre — nicht nur nicht tugendhaft, also auch nicht selig, sondern lasterhaft, also unselig, und folglich auch nicht einmal glückselig wird. Denn die Unseligkeit selbst stört sein Glück, wenigstens den Genuß desselben, worauf es doch hauptsächlich ankommt. Was hilft z. B. dem Geizigen der Besitz des Reichthums, da er diesen nicht genießt? Wenn er ihn aber auch genösse, im vollen Maße genösse, wenn er der üppigste Verschwender würde, so würde auch das ihn weder selig, noch glückselig machen können. Denn die sinnlichen Begierden sind unersättlich; je mehr man sie befriedigt, desto ungestümer werden ihre Foderungen; und am Ende verliert der unersättliche Genießer sogar die Genussfähigkeit, obgleich die Genussgier bleibt und ihn fortwährend quält. Daher kann eigentlich nur das Streben nach der Seligkeit unbedingt geboten sein. Das Streben nach der Glückseligkeit aber kann bloß unter der Beschränkung als geboten betrachtet werden, daß es sehr gemäßigt sei und sich nur auf den Besitz und Genuß dessen beziehe, was zu unsrem Dasein und Wirken in der Sinneswelt gehört. Ist es so beschränkt, so wird der Mensch auch mit dem Maße von Glückseligkeit oder physischem Wohlsein, das ihm eben beschieden ist, zufrieden sein. Es wird also auch seine Seligkeit

nicht stören, wenn ihm etwa nur ein geringes Maß von Glückseligkeit beschieden oder wenn er gar unglücklich (dürftig, krank, verfolgt rc.) wäre. Darum hatten die Stoiker gar nicht so Unrecht, wenn sie sagten: Der Weise ist auch im höchsten Schmerze selig; denn so, nicht glücklich oder glückselig muß das griech. μακαριος und das lat. beatus übersetzt werden. Beides ist von ευδαιμων und fortunatus oder felix eben so unterschieden, wie die deutschen Ausdrücke selig und glückselig. Uebrigens ist es allerdings wahr, daß das auch im Tugendhaften immer fortdauernde Bewusstsein seiner Unvollkommenheit und Schuld seiner Seligkeit Abbruch thue. Das heißt aber eben nur soviel als: Der Mensch ist nie selig im vollen Sinne des Worts, wie Gott, und kann es auch in diesem Sinne nicht werden, selbst wenn ihn Gott dazu machen wollte. Denn da müsst' er völlig aufhören Mensch d. h. endlich zu sein; er müsste Gott selbst d. h. unendlich werden, was sich im Begriffe widerspricht. Es ist daher auch widersinnig, wenn die Seligkeit des Himmels, wieferne sie Menschen oder andern endlichen Wesen zu Theil werden soll, als eine absolute gedacht wird. Noch widersinniger aber ist es, wenn ein Mensch den andern selig sprechen oder gar selig machen will. Eine Kirche endlich, die sich selbst alleinseligmachend nennt, beweist damit nur, daß sie selbst nicht wisse, was Seligkeit sei.

Selle (Chsti. Gli.) geb. zu Stettin 1748 und gest. zu Berlin 1800 als Oberaufseher der Charité, Geh. Rath und Director der philosophischen Classe der dasigen Akad. der Wissenschaften — ein philosophischer Arzt, der nicht bloß mehre medicinische, sondern auch folgende philosophische Schriften herausgegeben hat: Urbegriffe von der Beschaffenheit, dem Ursprunge und Endzwecke der Natur. Berl. 1776 (1775). 8. — Philosophische Gespräche. Berl. 1780. 2 Thle. 8. — Grundsätze der reinen Philosophie. Berl. 1788. 8. — Auch finden sich mehre Abhandlungen über einzele philosophische Gegenstände von ihm theils in den Memoiren der Berl. Akad. der Wiss. theils in der Berl. Monatsschr. — In allen diesen Schriften und Abhandlungen geht er darauf aus, den Empirismus, der freilich in der Heilkunst seinen guten Platz behauptet, obwohl zur Wissenschaft nicht ausreichend ist, auf dem Gebiete der Philosophie herrschend zu machen; weshalb er auch oft gegen Kant's Kritik polemisirt.

Selten heißt entweder, was zu gleicher Zeit in geringer Anzahl angetroffen wird (wie wenn man sagt: Das wahre Genie ist selten oder eine Seltenheit, während es sehr viele sein wollende oder affectirte Genies giebt) oder was sich auch zu verschiednen Zeiten nur sparsam ereignet (wie wenn man sagt: In unsrer Gegend sind Erdbeben selten). Es versteht sich aber von selbst, daß etwas

auch in beiderlei Hinsicht selten sein kann (wie wenn man sagt: Wahrheitliebende Herrscher sind selten). Hierauf bezieht sich dann die allgemeine Regel: Das Seltne ist nicht zu erwarten (rara non praesumuntur) weil es Thorheit wäre, darauf rechnen zu wollen. Und doch erwarten es die Menschen oft mit großer Zuversicht (z. B. das große Loos, wenn sie in die Lotterie gelegt haben). — Vom Seltnen ist aber zu unterscheiden das Seltsame. Dieses braucht nicht gerade selten zu sein; vielmehr giebt es Menschen, welche das Seltsame so lieben, daß man es überall in ihren Umgebungen und in ihrem Verhalten antrifft; und solche Seltsamkeitsliebhaber sind auch eben nicht selten, besonders in England, wo diese Art von Liebhaberei fast einheimisch oder endemisch ist. Das Seltsame entspringt nämlich aus einer absichtlichen Abweichung vom Gewöhnlichen, aus einer gewissen Affectation, wodurch man sich ein Ansehn geben oder vor Andern auszeichnen will. Zuweilen liegt auch bloß ein ungezügelter Freiheitstrieb zum Grunde. Immer aber ist es ein Beweis von einem verdorbnen Geschmacke, wenn man am Seltsamen ein so großes Wohlgefallen findet, daß man es bloß darum, weil es vom Gewöhnlichen abweicht, allem Andern vorzieht.

Seltsam s. selten.

Semiotik (von σημειον, das Zeichen) ist Zeichenlehre, besonders wieferne man aus gewissen Zeichen etwas Andres erkennt. So giebt es eine divinatorische oder mantische Semiotik, welche aus dem Gegenwärtigen als Zeichen das Künftige erkennen lehrt (s. Divination und Mantik) — eine physiognomische und pathognomische Semiotik, welche aus dem Aeußern des Menschen als Zeichen das Innere desselben erkennen lehrt (s. Physiognomik und Pathognomik) — eine medicinische oder pathologische Semiotik, welche aus gewissen Erscheinungen am kranken Organismus als Zeichen die Beschaffenheit oder das Wesen der Krankheit (und insofern auch die Ursachen, die Heilmittel, den Verlauf und den Ausgang derselben) erkennen lehrt (s. Medicin und Pathogenie). Die letztere hat sich den Titel der Semiotik vorzugsweise angeeignet, ist auch verhältnissmäßig die sicherste von allen, obwohl nicht untrüglich, indem es auch hier sehr zweideutige Zeichen giebt, gehört aber nicht weiter hieher.

Seneca (Lucius Annaeus S.) geb. zu Corduba in Spanien von römischen Eltern im 2. oder 3. J. nach Chr.; ward sehr früh nach Rom gebracht, um in der Hauptstadt des Reiches seine Studien und sein Glück zu machen. Sein Vater (Marcus Ann. S.) von dem noch einige rhetorische Arbeiten (controversiae et suasoriae — meist bei den Schriften des Sohnes in den größern Ausgaben

befindlich) übrig sind, unterrichtete ihn selbst in der Grammatik und Rhetorik. In der Philosophie aber empfing er den ersten Unterricht vom Pythagoreer Sotion, der ihn auch selbst zu einem Pythagoreer durch Beobachtung einer strengern Lebensweise (wozu auch die Enthaltung vom Fleischessen gehörte) bilden wollte. Da aber diese Lebensweise seinem schwächlichen Körper nicht zusagte, auch seinem Vater misfiel, so gab er sie und mit ihr die pythagorische Philosophie selbst auf, und wandte sich nun zur stoischen Schule. (Sen. ep. 49. et 108.). Seine anderweiten Lehrer in der Philosophie waren daher zwei (sonst eben nicht bekannte) Stoiker, Attalus und Papirius Fabianus. Auch ging er mit einem Cyniker, Namens Demetrius, um. Daneben studirte er die Schriften der berühmtesten älteren Stoiker, so wie auch andrer Philosophen, selbst Epikur's. Indessen beschäftigte sich S. nicht ausschließlich mit dem Studium der Philosophie. Nach dem Wunsche seines Vaters, der eben kein Freund der Philosophie war, sucht' er sich auch zum Redner und Sachwalter zu bilden, gab aber, nachdem er bereits öffentlich als Redner und Sachwalter, und nicht ohne Beifall, aufgetreten war, wegen seines schwächlichen Körpers dieses Geschäft wieder auf. Doch verwaltete er nach und nach mehre Staatsämter, als Quästur, Prätur und Consulat. Auch fand er Zutritt am Hofe des Kaisers Claudius (dem er bei dessen Lebzeiten auf unwürdige Weise schmeichelte, nach dem Tode hingegen in einer beißenden Satyre desto mehr Böses nachsagte) ward aber dadurch in eine Hofkabale verwickelt, welche die berüchtigte Messalina, Gemahlin jenes Kaisers, angesponnen hatte, indem sie die von ihr gehasste Julia, Tochter des Germanicus, des Ehebruchs beschuldigte, an welchem Vergehen auch unser Stoiker theilgenommen haben sollte. Er ward daher nach Corsica verwiesen, wo er acht Jahre im Exile lebte. Ob er schuldig oder unschuldig war, lässt sich jetzt nicht mehr entscheiden. Da jedoch seine Schuld nicht erwiesen ist, so muß seine Unschuld präsumirt werden. Als nachher der Kaiser die Messalina wegen ihres schändlichen Lebenswandels hinrichten ließ und die Agrippina zur Gemahlin nahm, so bestimmte diese den Kaiser, den Philosophen aus dem Exile zurückzurufen, und übertrug ihm nun die Erziehung ihres Sohnes, des jungen Nero. Dadurch gelangte S. nicht nur zu großem Ansehn und Einfluß, sondern auch zu einem bedeutenden Vermögen, indem er von seinem Zöglinge, nachdem dieser Kaiser geworden, reichlich beschenkt und in den ersten Regierungsjahren (dem sog. Quinquennium Neronis) auch als Freund und Rathgeber desselben behandelt wurde. Es lebte daher dieser stoische Philosoph, der nach den Grundsätzen seiner Schule Reichthum, Ehre, Macht und andre äußere Güter gar nicht einmal für etwas Gutes hielt, doch eine

Zeit lang als ein großer und vornehmer Herr mit vielem Glanze, indem er in der Stadt und auf dem Lande mehre prachtvolle Häuser und einträgliche Grundstücke besaß. Allein eben diese Lebensverhältnisse führten seinen Untergang herbei. Neider und Feinde schwärzten ihn beim Kaiser an, der immer tyrannischer und mistrauischer wurde, und daher kein Bedenken trug, nachdem er schon Mutter und Bruder hatte umbringen lassen, auch seinen Lehrer auf bloßen Verdacht der Theilnahme an einer Verschwörung dem Tode zu weihen. Ein Tribun musste auf Befehl des Kaisers dem Philosophen, der sich eben auf einem Landhause bei Rom befand, ankündigen, daß er sterben, aus besondrer Gnade des Kaisers aber freie Wahl der Todesart haben sollte. S. ließ sich daher die Adern öffnen und nahm auch noch Gift, als das Blut aus seinem alten und magern Körper nicht genug abfloß, so daß er einen ziemlich langen und schmerzhaften Todeskampf zu bestehen hatte, bei welchem er jedoch mehr Gleichmuth und Standhaftigkeit als im Leben selbst bewies. Er starb im 65. oder 66. J. nach Chr. Tacit. ann. XV, 60 ff. Die Schriften, welche S. hinterlassen hat, sind größtentheils moralische Abhandlungen (de ira libb. III — de tranquillitate animi — de constantia sapientis — de clementia libb. II — de brevitate vitae — de vita beata — de otio aut secessu sapientis — de beneficiis libb. VII) zu welchen auch drei Trostschreiben (de consolatione ad Helviam matrem, ad Polybium, ad Marciam) und die Schrift von der Fürsehung (de providentia s. quare bonis viris mala accidant, cum sit providentia) gerechnet werden können; obwohl die letztere zum Theil auch speculativen Inhalts ist. Ganz speculativ aber sind seine naturphilosophischen Untersuchungen (quaestionum naturalium ad Lucilium libb. VII). An eben diesen Lucilius (einen jüngern Freund S.'s, der eine Zeit lang Statthalter von Sicilien war, auch sich selbst als Schriftsteller ausgezeichnet hat) sind 124 noch vorhandne Briefe S.'s vermischten Inhalts gerichtet, welche aber mehr für das größere Publicum geschrieben waren und daher selbst zum Theil als philosophische Abhandlungen in Briefform betrachtet werden können. Die zehn Trauerspiele, welche ihm beigelegt werden, sind wenigstens nicht alle echt, auch von keinem besondern Werthe. Außerdem existiren von ihm noch einige Epigramme, die vorhin erwähnte Satyre unter dem Titel einer Apokolokyntose (s. d. W.) und einige Bruchstücke aus verloren gegangenen prosaischen Schriften. S. L. A. Senecae opera, quae extant, integris Justi Lipsii, J. F. Gronovii, et adjectis variorum commentariis illustrata. Acc. Liberti Frommondi notae et emendationes. Amsterd. 1672. 3 Bde. 8. (der 3. B. enthält die Werke des ältern S.). Ed. F. E. Ruhkopf. Lpz.

1797 ff. 6 Bde. 8. Deutsch von J. F. Schilde. Halle, 1796. 8. (mit einer Einleit. über S.'s Leben, Charakter, Schriften 2c. ist aber nicht vollendet). Franz. von La Grange. Par. 1778. 7 Bde. 12. — Von neuern Schriften über diesen Philosophen sind zu vergleichen: **Diderot, essai sur la vie de Sénèque le philosophe, sur ses écrits et sur les regnes de Claude et de Néron.** Par. 1778. 12. (Als 7. Bd. oder Anhang zu der eben angeführten franz. Uebers., aber auch im 8. Th. der von Naigeon herausgegebnen Werke Diderot's zu finden). — F. L. Epheu's (Carl. Hamker's) Leben des S. nach Diderot. Dess. u. Lpz. 1782. 8. — Kämpfer's Leben des S.; in Canzler's und Meißner's Quartalschrift. 1785. H. 1. S. 62—73. — Nüscheler's L. A. Seneca der Sittenlehrer nach dem Charakter seines Lebens und seiner Schriften. Zür. 1783. 8. (B. 1.) — J. G. K. Klotzsch's L. A. Seneca. Witt. und Zerbst, 1799—1802. 2 Bde. 8. — **Th. F. G. Reinhardt de L. A. Senecae vita atque scriptis.** Jena, 1816. 8. — K. Ph. Conz über S.'s Leben und Charakter; vor Dess. Uebers. von S.'s Trostschreiben an Helvia und Marcia. Tüb. 1792. 8. — Ueber den S. und seine Philosophie; in der Literatur- und Völkerkunde. 1784. St. 4. S. 918 ff. und St. 6. S. 1112 ff. vergl. mit einer ähnlichen Abh. über S. und dessen Vater, beide als Dichter betrachtet, von Jakobs; in den Nachträgen zu Sulzer's Theorie 2c. B. 4. S. 332 ff. — Was nun die Philosophie dieses Mannes betrifft, so haben zwar Einige behauptet, er sei kein Stoiker, sondern vielmehr ein Eklektiker gewesen, weil er in seinen Schriften oft die Aussprüche andrer (nicht-stoischer) Philosophen (selbst Epikur's, dessen Lehre die Stoiker so heftig bestritten) billigend anführe, und sogar in einem seiner Briefe ausdrücklich versichere, daß er keiner Schule angehöre. (**Ep. 45.** sagt er nämlich: **Non me cuiquam emancipavi, nullius nomen fero: multum magnorum virorum judicio credo, aliquid et meo vindico**). Das ist aber nicht so streng zu nehmen. Denn anderwärts bekennt er sich selbst zur stoischen Schule, und sagt nur, daß er keinem von den berühmteren Stoikern, da diese selbst nicht einig waren, ausschließlich folge. (**De vita beata c. 3.** sagt er in dieser Beziehung: **Non alligo me ad unum aliquem ex stoicis proceribus; est et mihi censendi jus. — Interim quod inter omnes Stoicos convenit, rerum naturae assentior: ab illa non deerrare et ad illius legem exemplumque formari, sapientia est**). Aus diesen Aeußerungen (mit welchen noch zu vergleichen sind **ep. 8. 21. 29. 107. de vita beata c. 13. de otio sap. c. 32. al.**) folgt nur soviel, daß S. kein so strenger und eifriger Anhänger der stoischen Philosophie war, um alle andre Philosophen zu verachten. Er suchte und

schätzte vielmehr mit einer gewissen Unbefangenheit des Geistes das Wahre und Gute auch bei den Philosophen andrer Schulen. Man kann daher wohl sagen, daß S. nach dem Geschmacke des Zeitalters sich schon etwas zum Eklekticismus hinneigte. Aber ihrem Hauptgepräge nach ist seine ganze Philosophie stoisch; und darum ist S. in ältern und neuern Zeiten von den meisten Schriftstellern mit Recht zu den Stoikern gezählt worden. Ueberall geht er von stoischen Grundsätzen aus und überall findet er dieselben Ergebnisse. Besonders tritt sein Stoicismus in den Aeußerungen über Gott, Natur, Fürsehung und Schicksal recht bestimmt hervor, indem er die in jenem liegende Tendenz zum Pantheismus und Fatalismus fast stärker als irgend ein andrer Stoiker ausspricht. (So sagt er in den naturall. quaestt. II, 45. von jenem Wesen, welches der Volksglaube Jupiter oder Gott nennt, es sei nichts anders, als animus ac spiritus, mundani hujus operis dominus et artifex, cui nomen omne convenit. Man könne es daher beliebig fatum, providentia, natura oder mundus nennen. Ipse enim est totum, quod vides, totus suis partibus insitus, et se sustinens vi sua. Ebenso heißt es im 92. Briefe: Quid est, cur non existimes, in eo divini aliquid existere, qui dei pars est? Und noch bestimmter de beneff. IV, 7. 8. Quid aliud est natura, quam deus et divina ratio, toti mundo et partibus ejus inserta? — Nec natura sine deo est, nec deus sine natura: sed idem est utrumque). — Ebendarum hat S. auch wenig Eigenthümliches in seinen philosophischen Schriften, was deren Inhalt betrifft. Die Wissenschaft ist dadurch weder extensiv noch intensiv vervollkommnet worden. Ueberdieß bezieht er das Philosophiren fast immer nur auf's Praktische, und ereifert sich zuweilen ordentlich über die theoretischen Speculationen als unnütze Grübeleien. (Ep. 106. heißt es z. B. unter andern: Paucis opus est ad bonam mentem literis. Sed nos ut cetera in supervacuum diffundimus, ita philosophiam ipsam. Quemadmodum omnium rerum, sic literarum quoque intemperantia laboramus. Non vitae, sed scholae discimus). In dieser Stelle tritt zugleich ein bemerkenswerther Unterschied hervor, welchen S. zwischen der Lebensweisheit und der Schulweisheit machte, ohne doch selbst ein tüchtiger Lebensphilosoph gewesen zu sein, indem er zuweilen mehr die Rolle eines Hof- und Weltmanns gespielt zu haben scheint. — Dennoch hat er sich einiges Verdienst, besonders um die angewandte oder speciale Moral, erworben. In seinen ethischen Monographien über den Zorn, die Seelenruhe, die Wohlthätigkeit &c. kommen viel gute Gedanken und treffende Bemerkungen vor. Auch spricht er oft so eindringend bei Darstellung der sittlichen Vorschriften, daß sich das Herz des Lesers erwärmt

und ermuntert fühlt. Nur verdirbt er es wieder dadurch, daß er sich nicht frei von Uebertreibungen und einer um den Beifall des Lesers gleichsam buhlenden, aber ebendadurch ins Affectirte und Pretiose fallenden, Manier zu erhalten sucht. Darum hascht' er oft nach glänzenden Sentenzen und epigrammatisch zugespitzten Antithesen. (So schreibt er im 70. Br. an den Lucilius: Non vivere bonum est, sed bene vivere — sapiens vivit quantum debet, non quantum potest — citius mori vel tardius ad rem non pertinet, bene mori vel male ad rem pertinet etc.). Diese Manier gefiel indessen dem schon verdorbnen Geschmacke der Zeitgenossen S.'s so sehr, daß er eine Art von Modeschriftsteller wurde, und die römische Jugend insonderheit fast nur seine Schriften las. (Quinct. inst. orat. X, 1. heißt es von ihm: Solus hic fere in manibus adolescentium fuit. Aber eben so treffend ist auch das Urtheil, welches dieser Kritiker über S.'s Vorzüge und Fehler sogleich hinzufügt: Cujus et multae et magnae virtutes fuerunt: ingenium facile et copiosum, plurimum studii, multarum rerum cognitio: in qua tamen aliquando ab iis, quibus inquirenda quaedam mandabat, deceptus est. Tractavit enim omnem fere studiorum materiam. — In philosophia parum diligens, egregius tamen vitiorum insectator fuit. Multae in eo claraeque sententiae, multa etiam morum gratia legenda: sed in eloquendo corrupta pleraque, atque eo perniciosissima, quod abundant dulcibus vitiis etc.). Noch ist zu bemerken, daß dieser Stoiker das sonderbare Schicksal gehabt hat, bald des Atheismus beschuldigt, bald aber auch für einen halbchristlichen Philosophen erklärt zu werden. Die Beschuldigung des Atheismus beruhet hauptsächlich darauf, daß S. oft nach stoischer Weise Gott und Natur einander gleichstellt. Das wäre aber doch nur Hinneigung zum Pantheismus, nicht Atheismus. Was den zweiten Punct betrifft, so hat man theils aus dem Wohlwollen des Burrhus (eines Freundes von S.) gegen den Apostel Paulus, theils aus der Aehnlichkeit einzeler Aussprüche S.'s mit biblischen, insonderheit paulinischen, Ausdrücken gefolgert, daß S. wohl mit jenem Apostel Bekanntschaft gemacht und durch denselben einige Kenntniß vom Christenthum erlangt haben möchte. Allein dieser Schluß ist sehr trüglich, und der angebliche Briefwechsel zwischen S. und P. gewiß erdichtet. Man vergl. indeß hierüber noch folgende Schriften: J. Ph. Apini disp. de religione Senecae. Wittenb. 1692. 4. — J. A. Schmidii disp. de Seneca ejusque theologia. Jena, 1668. 4. — J. Jani Svaningii theologia Senecae. Kopenh. 1710. 4. — L. A. S. ab Arnando Fabio atheus proclamatus et a J. P. Huntero defensus. Regensb. 1651. 4. — J. J. Czolbe, vindiciae Senecae. Jena, 1791. 4. —

Justi Siberi Seneca divinis oraculis quodammodo consonans. Dresd. 1675. 12. — **F. Ch. Gelpke de familiaritate, quae Paulo apostolo cum Seneca philosopho intercessisse traditur, verisimillima.** Lpz. 1812. 4.

Sennert (Daniel) geb. zu Breslau 1572, gest. 1637, ein eklektischer Arzt und Naturphilosoph zu Wittenberg, welcher die Physik, großentheils nach Demokrit's Grundsätzen, zu reformiren suchte. S. Dess. Physica (Wittenb. 1618. 8.) und Hypomnemata physica de rerum naturalium principiis (Frkf. 1635 u. 1636. 8.) auch Opp. omnia (Vened. 1641. u. Leid. 1676. 6 Bde. Fol.). Da er unter andern auch die Unabhängigkeit der Formen von der Materie der Dinge und eine Schöpfung der Seelen aus Nichts behauptete: so gerieth er darüber in Streit mit dem Professor Joh. Freitag zu Gröningen, gegen welchen ihn wieder sein Schüler Joh. Sperling vertheidigte. Dieser Streit hat jedoch für unsre Zeit kein Interesse mehr.

Sensation (von sensus, der Sinn) ist eine sinnliche Vorstellung, besonders eine solche, welche man Empfindung nennt. S. empfinden und Sinn.

Sensibel und Sensibilität (von demselben) ist eigentlich soviel als empfindbar und Empfindbarkeit. Das Substantiv steht aber auch zuweilen für Empfindungsvermögen. Ja man nennt sogar Menschen, die sehr empfindlich sind, sensibel, spricht aber dann das Wort gewöhnlich nach französischer Weise aus, weil die Franzosen es oft so nehmen. Daher heißt die Formel: c'est mon sensible, soviel als: das ist mein empfindlichstes Fleckchen. S. empfinden und Empfindlichkeit.

Sensitiv (von demselben) heißt bald soviel als sinnlich überhaupt, bald soviel als empfindlich insonderheit. Auch nennt man sehr empfindliche Personen (besonders Weiber, weil ihre Empfindungen gewöhnlich feiner und lebhafter sind) Sensitiven, indem man sie mit den eben so benannten Pflanzen vergleicht, welche sich schnell zusammenziehn, wenn man sie berührt. Solche Pflanzen sollte man aber nicht sowohl Sinn- oder Empfindungspflanzen nennen, als vielmehr Reizpflanzen (Irritativen) weil ihre Bewegung unstreitig auf einer höhern Reizbarkeit (Irritabilität) beruht, als man gewöhnlich in der Pflanzenwelt antrifft. Denn daß die Pflanzen wirklich etwas dabei empfinden (sinnlich, wenn auch nur dunkel, vorstellen) lässt sich wenigstens nicht beweisen, wäre also nur eine Vermuthung, da diese Pflanzen sonst keine auf Vorstellung bezügliche Thätigkeit wahrnehmen lassen.

Sensorium (von demselben) heißt ein Organ, wodurch man etwas wahrnimmt. So ist das Auge das Sensorium für alles Sichtbare. Das allgemeine Sensorium des Menschen (sen-

sorium commune) ist wohl das Gehirn. S. d. W. Wegen eines angeblichen göttlichen S. (s. divinum) s. Raum.

Sensual und Sensualität (von demselben) ist sinnlich und Sinnlichkeit. S. diese Ausdrücke. Davon kommt wieder her der

Sensualismus als ein philosophisches System, welches alles von den Sinnen ableitet, mithin im Grunde ebendasselbe ist, welches man auch Empirismus nennt. (S. d. W.) Denn die Erfahrung, aus welcher der Empirist alle menschliche Erkenntniß deducirt, geht eben aus der Wahrnehmung der Gegenstände mittels unsrer Sinne hervor. Ein solcher Philosoph ist also auch ein Sensualist, und sagt ebendaher: Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu. (S. d. Formel.) — Allein man nimmt die Ausdrücke Sensualismus und Sensualist nicht bloß in dieser theoretischen, sondern auch in praktischer Bedeutung. Wer nämlich den Sinn auch zum Maßstabe des Guten und Bösen macht oder das Sittliche selbst in einer gewissen Beziehung als ein Sinnliches betrachtet, der heißt ein praktischer Sensualist. Dieser praktische Sensualismus ist aber wieder einer doppelten Modification fähig. Denn wenn ein praktischer Sensualist sich bloß an das sinnliche Gefühl, wiefern es ein physisches Gefühl der Lust und Unlust ist, in Ansehung des Thuns und Lassens hält, so heißt er ein grober oder physischer Sensualist. Ein solcher behauptet daher, daß Vergnügen das höchste Gut und Schmerz das höchste Uebel, und daß ebendarum die sich hierauf beziehende sinnliche Empfindung die höchste Richtschnur des Handelns sei. Dieser Sensualismus heißt auch Hedonismus. S. d. W. Aristipp und die Anhänger der von ihm gestifteten cyrenaischen Schule waren solche Sensualisten. Auch waren es im Grunde die Epikureer, gleich allen den Eudämonisten, welche die Glückseligkeit in einem möglichst starken und dauerhaften Genusse des sinnlichen Vergnügens bestehen lassen. Vergl. die hierauf bezüglichen Artikel. Es giebt aber noch eine andre Art praktischer Sensualisten. Diese nimmt einen eignen moralischen Sinn an und betrachtet denselben als die Quelle aller sittlichen Gefühle, aus welcher zuletzt auch alle sittliche Vorschriften oder Gesetze hervorgehn sollen, indem diese nur ein deutlicherer Ausdruck von jenen seien. Ein Sensualist dieser Art heißt ein feiner oder moralischer Sensualist. Dergleichen hat es besonders unter den schottischen Moralphilosophen gegeben, weil diese meist den sog. Gemeinsinn (common sense) zu ihrem Führer im Philosophiren nahmen. S. schottische Philosophie, auch Hume, Hutcheson, Shaftesbury und Smith. Allein man verwechselt dabei Sinn und Gewissen. Die Gesetze der praktischen Vernunft können sich wohl in

Gewissen zuerst als dunkle Regungen ankündigen, über die man sich und Andern nicht sogleich eine bestimmte Rechenschaft geben kann; und deshalb nennt man auch jene Regungen sittliche Gefühle. Allein daraus folgt nicht, daß es einen besondern moralischen Sinn im Menschen gebe, der über gut und bös, recht und unrecht, eben so unmittelbar entscheide, wie der physische Sinn über roth und grün, süß und sauer, hart und weich ꝛc. Es würde auch bei Zulassung eines solchen Sinnes kein Mensch in der Welt überführt werden können, daß er bös oder unrecht gehandelt habe. Denn er könnte mit vollem Rechte sagen, daß sein moralischer Sinn anders entscheide, wie es auch mit dem physischen Sinne bei manchen Menschen der Fall ist. Die Sittlichkeit würde dann höchstens als eine Geschmackssache zu betrachten sein, von der es ebenso wie von andern Geschmackssachen hieße: De gustu non est disputandum. Es hilft auch nichts, sich dabei auf die wohlwollenden Regungen oder die angeborne Sympathie als eine natürliche Aeußerung des moralischen Sinnes zu berufen, wie manche dieser Moralisten gethan haben. Denn man müsst' es doch immer auf jedes handelnde Subject ankommen lassen, ob und wie weit eine solche Sympathie in ihm angetroffen würde. Mit einem Worte, die Sittlichkeit wäre nur eine feinere Art von Sinnlichkeit und als solche völlig subjectiv oder individual, nichts Allgemeingültiges und Nothwendiges. Vergl. Gewissen und Vernunft, auch Tugendgesetz.

Sentenz (von sentire, empfinden, dann auch denken und urtheilen, wie das deutsche sinnen) ist ein Gedanke oder ein Urtheil, besonders ein kurz ausgesprochnes; daher Sinn- oder Denkspruch. Die so ausgesprochne Weisheit heißt ebendarum philosophia sententiaria. S. Gnome und Gnomiker, wo auch die hierauf bezüglichen Schriften angeführt sind. — Ein sententioser Vortrag oder eine sententiose Schreibart ist eine Darstellung in kurzen, oft epigrammatisch zugespitzten, Sätzen; wie sie z. B. bei Seneca vorkommt, obgleich dessen Philosophie selbst (die stoische) schon längst ein systematisches Gewand angelegt hatte. Man könnte daher die Philosophie dieses Stoikers wohl eine sententiose, aber nicht eine sententiarische nennen, da er seine Gedanken nicht in kurzen, von einander abgesonderten Sentenzen, sondern zusammenhangend vorträgt und nur viel Sentenzen einmischt. So giebt es auch sententiose Dichter; wie Haller und Schiller.

Sentimental und Sentimentalität (von demselben oder zunächst vom französischen sentiment, Gefühl, Empfindung) = empfindsam und Empfindsamkeit. S. d. W.

Sepulveda (Johannes Genesius S.) ein spanischer Scholastiker und berühmter Uebersetzer und Ausleger des Aristoteles im 16. Jahrhunderte; weshalb er auch zu den neuern Preipateti-

kern gerechnet wird. Geb. 1491 macht' er seine ersten Studien zu Cordova in Spanien, ging nachher auf die Universität zu Bologna in Italien und ward hier Ephorus collegii hispanici. In seinen wissenschaftlichen Studien wurde S. durch die vertraute Freundschaft des Fürsten Albertus Pius von Carpi, eines Kenners und Beförderers der Wissenschaften, sehr unterstützt. Auch kam er mit Aldus Manutius, Petrus Pomponatius, Marcus Musurus und andern berühmten Männern jener Zeit in genaue Verbindung. Doch blieb er nicht in Italien, sondern kehrte in sein Vaterland zurück und erhielt hier ein einträgliches Kanonikat zu Salamanca. Auch ward er Historiograph Kaisers Carl V. und gab als solcher dessen Lebensbeschreibung heraus. Um die Philosophie hat er sich bloß durch Verbreitung der classischen Literatur in Spanien, durch Bekämpfung der scholastischen Barbarei, und durch seine Bemühungen, den Aristoteles aus dem Grundtexte zu übersetzen und zu erläutern, verdient gemacht. — Leider hat er sein Andenken dadurch entehrt, daß er die von Carl's Beichtvater, Bartholomäus Casa, in Antrag gebrachte Milderung des Schicksals der von den Spaniern so hart bedrückten Indianer in Amerika zu hintertreiben und das Verfahren der Spanier gegen diese Wilden, wie man sie nannte, zu rechtfertigen suchte. Vielleicht that er dieß aus Eifersucht gegen jenen ehrwürdigen Mann, vielleicht aber auch nur, wie S.'s Freunde sagten, aus hartnäckiger Anhänglichkeit an einmal gefasste Meinungen oder Vorurtheile. Wenn das eine Entschuldigung seines Benehmens sein soll, so ist es wenigstens eine sehr schlechte für einen Philosophen. Schade, daß der Druck der Schrift, die er in dieser Angelegenheit gegen Casa herausgeben wollte, verhindert wurde. Man würde dann doch mindestens die Gründe beurtheilen können, die er brauchte, um eine schlechte Sache zu vertheidigen und eine gute zu hintertreiben, wenn es gleich nur sophistische Gründe sein konnten. Er starb 1572.

Servil, Servilität, Servilismus (von servus, der Knecht oder Sklav) sind Ausdrücke, welche sich auf eine knechtische oder sklavisch unterwürfige Denkart und Handlungsweise beziehn. Im Art. liberal rc. ist bereits das Nöthige darüber gesagt worden.

Servitut (von demselben) ist eigentlich die Knechtschaft oder Sklaverei selbst. Von der persönlichen Servitut, worüber der Art. Sklaverei das Weitere besagt, ist aber wohl zu unterscheiden die sachliche, die auch schlechtweg Servitut heißt. Hierunter versteht man nämlich ein dingliches Recht des Einen in Bezug auf das Eigenthum eines Andern, der in Ansehung desselben etwas leiden muß oder nicht thun darf. Der Berechtigte darf also dann in Bezug auf die fremde Sache, die mit der Servitut behaftet ist, etwas thun oder verbieten. So ruht auf manchen

Aeckern die Servitut, daß der Eigenthümer sie eine Zeit lang als Brache liegen lassen muß, damit ein Andrer sie als Weide für sein Vieh benutzen könne. Nur das positive Recht kennt solche Servituten, indem sie entweder auf ausdrücklichen Verträgen oder auf Herkommen beruhen. Zuweilen hat auch die durch Verjährung sanctionirte Gewalt Antheil daran. Die positive Jurisprudenz muß also darüber weitere Auskunft geben.

Setzen und Setzung s. Satz.

Severian (Severianus) ein Neuplatoniker des 5. und 6. Jh. nach Chr. Er wird unter den Schülern von Proclus genannt, hat sich aber durch nichts ausgezeichnet.

Severinus a Monzambano s. Pufendorf.

Sextius (Quintus — wird auch von einigen Sextus genannt) ein neupythagorischer Philosoph, von Geburt ein Römer, der aber in griechischer Sprache philosophirte. Daher nennt ihn Seneca (ep. 59.) graecis verbis romanis moribus philosophantem. Er lebte unter Julius Cäsar und Augustus im Privatstande zu Rom (eine Zeit lang auch zu Athen) indem er eine von dem Ersteren ihm angebotene Stelle im römischen Senate ausgeschlagen hatte. Sen. ep. 98. Plin. hist. nat. XVIII, 28. Es ist jedoch gestritten worden, ob dieser S. ein Pythagoreer oder ein Stoiker war. Diejenigen, welche das Letztere behaupten, berufen sich auf Seneca's Zeugniß im 64. Briefe. Allein er wird hier nur wegen seines strengen sittlichen Lebenswandels und wegen der Aehnlichkeit seiner moralischen Grundsätze mit den stoischen ein Stoiker genannt. Anderwärts (quaest. nat. VII, 32. de ira III, 36. ep. 108.) bezeichnet ihn Seneca selbst als einen Pythagoreer. In der ersten Stelle beklagt derselbe, daß zu seiner Zeit die griechischen Philosophenschulen beinahe ausgestorben seien; wobei er auch der pythagorischen erwähnt und dann hinzusetzt: Sextiorum [patris et filii — weil der Vater einen in seine Fußtapfen tretenden Sohn hatte] nova et romani roboris secta inter initia sua, cum magno impetu coepisset, extincta est. Die neue Secte, auf welche hier angespielt wird, ist keine andre, als die neupythagorische, die um jene Zeit mit einer gewissen Anstrengung hervortrat, um dem immer mehr um sich greifenden Sittenverderben entgegen zu wirken; was doch vergeblich war. In der zweiten und dritten Stelle wird berichtet, S. habe eben so, wie die ältern Pythagoreer, täglich eine moralische Prüfung seiner selbst angestellt und sich des Fleischessens enthalten. Es erhellet zugleich hieraus, daß es vornehmlich der praktische Theil der pythagorischen Philosophie war, mit dessen Ausbildung oder vielmehr Ausübung sich dieser S. nebst seinem gleichgesinnten Sohne beschäftigte. Von seinen Schriften ist nichts mehr übrig, als einige Sittensprüche, welche in

Th. Galei opusc. myth. phys. et eth. p. 645 ss. unter dem Titel abgedruckt sind: Sexti Pythagorei sententiae e graeco in latinum a Ruffino versae et Xysto, romanae ecclesiae episcopo, falso attributae. Auch hat sie U. G. Siber (Lpz. 1725. 4.) herausgegeben, aber dem römischen Bischof Sixtus II. zugesprochen. Da nämlich diese Sentenzen zum Theil ein christliches Colorit haben, so finden es Manche unwahrscheinlich, daß sie von einem heidnischen Philosophen herrühren sollen. Das ist aber kein hinlänglicher Grund. Auch fragt es sich, ob ihnen nicht der christliche Uebersetzer Ruffin das christliche Colorit erst gegeben habe. Vergl. M. de Burigny sur le philosophe Sextius; in den Mém. de l'acad. des inscr. Vol. 31. Deutsch in Hissmann's Magaz. B. 4. S. 301 ff.

Sextus von unbekannter Herkunft (doch wahrscheinlich, troß seinem lateinisch klingenden Namen, ein geborner Grieche, nach seinen eignen Aeußerungen — hyp. pyrrh. I, 152. III, 199. 213. — wiewohl ihn Suidas s. v. Σεξτος zu einen Africaner macht, da es im nördlichen Africa auch viel Griechen gab) lebte gegen das Ende des 2. oder den Anfang des 3. Jh. nach Chr., wie Einige behaupten, zu Alexandrien, wie Andre sagen, zu Athen, vielleicht aber auch zu verschiednen Zeiten an beiden Orten. In der Philosophie hielt er sich zur Schule der Skeptiker, indem er den mündlichen Unterricht des Skeptikers Herodot (nach Diog. Laert. IX, 116.) genossen, außerdem aber auch die Schriften der frühern Philosophen, wie man aus seinen eignen Schriften sieht, fleißig gelesen hatte. Die Widersprüche, welche er in jenen fand und in diesen so oft rügt, mögen daher wohl seine skeptische Denkart sehr bestärkt haben. Da er zugleich Arzt war, so hielt er sich bei Ausübung der Heilkunst nach der gewöhnlichen Annahme zur Schule der ärztlichen Empiriker (daher sein Beiname S. Empiricus) nach seiner eignen Aussage aber (adv. math. I, 260. coll. VIII, 156. 191. et hyp. pyrrh. I, 236—41.) zur Schule der ärztlichen Methodiker (weshalb er eigentlich S. Methodicus heißen sollte). Indessen ist der Unterschied zwischen beiden Schulen nicht bedeutend, da die Methode, welche S. als die seinige bezeichnet, auch völlig empirisch ist. Die Theorie und Geschichte der Medicin muß darüber weitere Auskunft geben, indem wir es hier bloß mit S. dem Philosophen zu thun haben. Daß er nun als solcher skeptisch philosophirte, beweisen ganz offenbar die beiden Hauptschriften, welche noch von ihm vorhanden sind, indem in denselben der alte Skepticismus in seiner vollendetsten Gestalt hervortritt. Die erste führt den Titel: *Πυρρονειων ὑποτυπωσεων βιβλια τρια* (institutionum pyrrhoniarum libb. III). Er giebt aber in derselben nicht bloß vom Skepticismus Pyrrho's Nach-

richt, wie man nach der Ueberschrift glauben könnte, sondern er umfasst darin die skeptische Philosophie überhaupt. Daher unterscheidet er zuvörderst drei Arten von Philosophen: Dogmatiker, welche das Wahre schon gefunden zu haben glauben; Akademiker (seit Arcesilas und Karneades) welche leugnen, daß das Wahre gefunden werden könne; und Skeptiker, welche weder das Eine noch das Andre thun, sondern das Wahre nur immerfort suchen und daher eigentlich Zetetiker (Sucher oder Forscher) heißen sollten. Es wäre aber freilich ungereimt, das Wahre immer bloß zu suchen, ohne je etwas Wahres zu finden; was doch aus den skeptischen Argumenten, die S. selbst anführt und die wir später in einem eignen Artikel dieses W. B. darstellen werden, nothwendig hervorginge, wenn sie gültig wären. Hierauf giebt S. der skeptischen Philosophie zwei Theile, einen allgemeinen und einen besondern. Jener handelt von der Skepsis oder Skeptik überhaupt; dieser betrachtet die einzelen Theile der Philosophie, Logik, Physik und Ethik, aus dem skeptischen Gesichtspuncte. Die Skeptik überhaupt ist nach S. (I, 8.) eine Fähigkeit oder Geschicklichkeit (*δυναμις*) sinnliche Wahrnehmungen und Gedanken oder Erscheinendes und Gedachtes (*φαινομενα τε και νοουμενα*) einander auf alle mögliche Weise (Erscheinung der Erscheinung, Gedachtes dem Gedachten, jene diesem oder dieses jener) entgegen zu setzen. Dadurch gelangt dann der Skeptiker, indem er findet, daß die einander Entgegengesetzten als Gründe einander das Gleichgewicht halten (*δια την εν τοις αντικειμενοις πραγμασι και λογοις ισοσθενειαν*) zuerst zur Zurückhaltung des Beifalls (*εποχη*) und zuletzt zu einer unerschütterlichen Gemüthsruhe (*αταραξια*). Der Zweck oder das Ziel der Skeptik ist also (I, 25.) theils eben diese Gemüthsruhe in Sachen der Meinung oder des Urtheils (*εν τοις κατα δοξαν*) theils eine gemäßigte Gemüthsstimmung (*μετριοπαθεια*) in Sachen der Nothwendigkeit (*εν τοις κατηναγκασμενοις*). — Um jedoch den Dogmatismus von allen Seiten zu bekämpfen und gleichsam aus allen seinen Verschanzungen zu treiben, führte S. den besondern Theil der skeptischen Philosophie auch noch in einer besondern Schrift aus, welche überschrieben ist: *Προς τους μαθηματικους βιβλια ἑνδεκα* (**adversus mathematicos libb. XI**). Mathematiker aber heißen hier nicht bloß diejenigen Gelehrten, welche jetzt so genannt werden, sondern auch die, welche sich mit Grammatik, Rhetorik, Musik und andern Wissenschaften oder Künsten beschäftigen, die man zu jener Zeit encyklische nannte (*εγκυκλια μαθηματα* — *εγκυκλιος παιδεια*). Daher bekämpft S. hier im 1. Buche die Grammatiker, im 2. die Rhetoriker, im 3. die Geometer, im 4. die Arithmetiker, im 5. die Astrologen oder Astronomen, im 6. die Musiker,

im 7. und 8. die Logiker, im 9. und 10. die Physiker, und im 11. die Ethiker. Es ergiebt sich jedoch aus der ganzen Anlage des Werkes und besonders aus dem Schlusse des 6. Buches, wo der Verf. sagt, es sei nun dasjenige vollendet, was er in mathematischer Hinsicht (προς τα μαθηματα) habe sagen wollen, daß die 5 letzten Bücher entweder ein Anhang zu den 6 ersten oder ein besondres Werk sind, welches die Ueberschrift προς τους φιλοσοφους (adversus philosophos) führen sollte, indem es eine weitere Ausführung dessen enthält, was S. bereits im 2. und 3. Buche der Hypotyposen in philosophischer Hinsicht, obwohl kürzer, gesagt hatte. — Nun ist zwar nicht zu leugnen, daß S. in jenen beiden Schriften erstlich eine Menge trefflicher historisch-philosophischer Notizen beibringt, indem er die Philosopheme seiner Vorgänger oft ausführlich und selbst wörtlich aus vielen jetzt verlornen Schriften darstellt; und daß er auch zweitens eine Menge scharfsinniger Gründe gegen die Behauptungen der Dogmatiker aufstellt, wenn gleich diese Gründe nicht durchaus als sein Eigenthum angesehn werden können, sondern vielmehr großentheils aus den leider nicht mehr vorhandnen Schriften der frühern Skeptiker (besonders Timo's und Aenesidem's) entlehnt sind. Allein dessen ungeachtet kann man nicht sagen, daß S. durch seine skeptischen Waffen den Dogmatismus völlig besiegt habe, da er selbst so viele Blößen seinen Gegnern darbot, und oft nur sophistisirte, statt zu philosophiren. So will er unter andern beweisen, daß gar nichts gelehrt und gelernt, erklärt und bewiesen werden könne, während er doch selbst factisch durch seine Schriften das Gegentheil beweist. Ebenso ist das, was er gegen die evidentesten Grund- und Lehrsätze der Mathematik im eigentlichen Sinne sagt, meist nur leere Sophisterei. Ja in den Hypotyposen (I, 9.) sagt er sogar: Wir Skeptiker lassen uns gar nicht auf die Untersuchung ein, wie das Erscheinende erscheint oder das Gedachte gedacht wird (πως φαινεται τα φαινομενα η πως νοειται τα νοουμενα) sondern wir nehmen dieß schlechtweg so an, wie es uns vorkommt. Und doch wäre gerade diese Untersuchung für einen Zetetiker am nothwendigsten gewesen. Daher mag es wohl auch gekommen sein, daß man von dem Kampfe des S. gegen den Dogmatismus nur wenig Notiz nahm, indem sich kaum einige Spuren davon bei den gleichzeitigen und nächstfolgenden Schriftstellern (z. B. bei Galen und Plotin) finden. Der Dogmatismus ging also seinen Gang unbekümmert fort und wurde nach S. nur noch zügelloser und überschwenglicher. — Uebrigens sieht man theils aus S. selbst (hyp. pyrrh. I, 222.) theils aus andern Schriftstellern (z. B. Diog. Laert. IX, 116.) daß S. außer jenen beiden Hauptwerken noch mehre Schriften hinterlassen hat; sie sind aber verloren

gegangen. Die beste Ausgabe seiner noch vorhandenen Schriften ist: **Sexti Emp. opera.** Gr. et lat. ed. Joh. Alb. Fabricius. Lpz. 1718. Fol. Deutsch: Sextus Emp. oder der Skepticismus der Griechen. Aus dem Griech. mit Anmerkk. und Abhandll. herausgeg. von J. G. Buhle. Lemgo, 1801. 8. (Th. 1.). — Auch vergl. Guil. Lange de veritatibus geometricis adversus Sext. Emp. Kopenh. 1656. 4. — Jac. Thomson succincta refutatio Sexti Emp. adv. mathematicos; angehängt Dess. Schrift: De primis scientiarum elementis s. theologia naturalis methodo quasi mathematica digesta. Königsb. 1728 u. 1734. Fol. — Gothofr. Ploucquet examen rationum a Sexto Emp. tam ad propugnandam quam ad impugnandam dei existentiam collectarum. Tüb. 1768. 4. — Wegen der Disputationes antisccpticae s. den folg. Art. — Ein Schüler von diesem S. war Saturnin mit dem Beinamen Cythenas.

Sextus von Chäronea (Quintus Sextus Chaeronensis) ein Enkel Plutarch's und ein Zeitgenosse der beiden Antonine. Ungeachtet sein Oheim ein großer Widersacher der stoischen Philosophie war, so war dieser S. doch ein großer Freund und Verehrer derselben. Als sein Lehrer in der Philosophie wird ein gewisser Herodot von Philadelphia (Herodotus Philadelphiensis) genannt. Er selbst aber befand sich wieder unter den Lehrern des nachmaligen Kaisers Antonin oder Markaurel, der von ihm vorzüglich zum stoischen Philosophen gebildet worden zu sein scheint. Denn dieser Kaiser spricht in seinen philosophischen Betrachtungen (*εις ἑαυτον* I, 9.) mit der größten Achtung von ihm, gesteht, daß er dessen Umgange und Unterrichte ungemein viel verdanke, und sagt, daß er auch nach seiner Thronbesteigung dessen philosophische Vorträge noch besucht habe. Vergl. Philostr. vit. sophist. II, 1. §. 9. und Suid. s. v. *Σεξτος* et *Μαρκος*. Es ist daher sehr unrichtig, wenn Einige diesen S. zum Skeptiker gemacht haben, wahrscheinlich aus Verwechselung mit dem vorhergehenden. Dagegen machen ihn Andre zum Verfasser der antiskeptischen Dissertationen, welche man in einigen Ausgaben der Werke des Sextus Emp. und (gr. cum vers. lat. Joh. Northii) in Fabric. bibl. gr. Vol. XII. p. 617 ss. findet. Doch ist es ungewiß, ob sie wirklich von ihm herrühren. Andre Schriften desselben sind auch nicht vorhanden.

Sexualsystem (von sexus, das Geschlecht, nämlich das männliche und weibliche) ist dasjenige Natursystem, vermöge dessen organische Wesen in zwei solche Geschlechter aus einander treten, um durch Wiedervereinigung der Geschlechter ihres Gleichen hervorzubringen. Daher bezieht sich dieses System auf die Erhaltung der Gattungen durch Begattung der Individuen, also auf die Erzeu-

gung neuer Individuen. S. Zeugung. Dieses System hat der menschliche Geist auch auf die Sprache übergetragen, so daß einige Wörter als männlich, andre als weiblich betrachtet werden; wobei aber die verschiednen Sprachen sehr von einander abweichen. Während z. B. wir in unsrer Sprache die Sonne als weiblich, den Mond und die Sterne als männlich bezeichnen, machen es die Römer in ihrer Sprache gerade umgekehrt (sol, luna, stellae). Das grammatische Sexualsystem hat daher etwas Willkürliches an sich. Wie es aber in der Natur geschlechtlich indifferente oder neutrale Körper giebt, so giebt es auch in vielen Sprachen solche Wörter. Man hat indeß die Uebertragung des Sexualsystems noch weiter getrieben. Man hat z. B. auch männliche und weibliche Seelen oder Geister unterschieden, also jenes System auf die gesammte Geisterwelt übergetragen, von der uns doch nichts bekannt ist. Ja der Aberglaube hat es sogar auf das göttliche Wesen übergetragen, indem er dasselbe in eine Mehrheit von Göttern und Göttinnen zerlegte, die gleich den Menschen durch Zeugung von einander abstammen sollten. Daß dieß ein grober Anthropomorphismus sei, versteht sich von selbst.

Shaftesbury (Antony Ashley Cooper Graf von Sh.) geb. 1671 zu London und gest. 1713 zu Neapel, ein geistreicher, witziger und liebenswürdiger Schriftsteller, der an philosophischen Untersuchungen warmen Antheil nahm, und daher in seinen Schriften auch manche philosophische Gegenstände behandelte. So deckte er in seinen Letters written by a nobleman to a young man at the university (Lond. 1716. 8.) die Fehler und Mängel des von Locke aufgestellten logisch-metaphysischen Empirismus auf, ob er gleich kein gründlicheres System an dessen Stelle zu setzen wusste. Ebenso findet sich in seinen Characteristics of man (Lond. 1733. 3 Bde. 12. auch 1737. 3 Bde. 8. und öfter. Deutsch: Lpz. 1768. auch 1776—9. 3 Bde. 8.) ein Inquiry concerning virtue and merit (zuerst 1699 von Sh. selbst herausgegeben; dann auch von Diderot neu bearbeitet unter dem Titel: Principes de la philosophie morale ou essay sur le mérite et la vertu. Par. 1745. 8. und dann hieraus deutsch unter dem Titel: Versuch über Verdienst und Tugend. Lpz. 1780. 8.). Hier zeigt sich bereits der Keim jenes Moralsystems, welches nachher so viele brittische, insonderheit schottische, Philosophen angenommen und weiter entwickelt haben, nämlich des moralischen Sensualismus. S. das letzte Wort. Sh. unterscheidet nämlich dreierlei Affectionen oder Neigungen, wodurch alle Handlungen eines lebendigen Wesens bestimmt werden sollen, indem die schwächern immer von den stärkern überwältigt werden. Die ersten nennt er natürliche (natural affections) welche auf das Gemeinwohl (the good of the public)

— die zweiten selbische (self-affections) welche auf das Privatwohl (the good of the private) gerichtet sind — die dritten unnatürliche (unnatural affections) welche jenen beiden entgegen wirken. Werden nun die Handlungen durch jene beiden bestimmt, so sind sie gut oder tugendhaft; werden sie aber durch die letzte Art von Affectionen bestimmt, so sind sie bös oder lasterhaft. Doch können auch fehlerhafte Handlungen entstehn, wenn die ersten beiden Arten zu schwach oder zu stark sind. Es kommt also nach Sh. bei der Sittlichkeit hauptsächlich darauf an, die Affectionen mit dem Endzwecke der menschlichen Natur in gehörigen Einklang zu bringen — wozu denn aber doch noch eine höhere Kraft des menschlichen Geistes erfoderlich sein würde. Hierauf scheint jedoch Sh. weiter keine Rücksicht genommen zu haben. Nach seiner Theorie ist derjenige gut und glücklich, in welchem die natürlichen Affectionen als edle oder wohlwollende Neigungen das Uebergewicht haben, so daß ihnen auch die selbischen untergeordnet sind. Wenn aber diese das Uebergewicht haben, so ist der Mensch bös und unglücklich; und er ist es noch mehr oder im höchsten Grade, wenn ihn sogar unnatürliche Affectionen beherrschen. Auf diese Art wäre aber die Tugend nur ein Glück, und das Laster nur ein Unglück. Auch beruht die Eintheilung der Affectionen selbst, auf welche Sh. alles Moralische zurückführt, auf keinem haltbaren Grunde. Denn die zweite Art müsste doch wohl auch zur ersten gerechnet werden, wenn man sie nicht zur dritten rechnen sollte, da sich Affectionen, welche weder natürlich noch unnatürlich wären, kaum möchten denken lassen. — Vergl. auch: Mémoires pour servir à la vie d' A. A. comte de Shaftesbury, tirés des papiers de feu Mr. Locke, et rédigés par Jean le Clerc; in den Oeuvres diverses de Mr. Locke. T. II. — Es darf übrigens dieser Sh. nicht verwechselt werden mit seinem Großvater, welcher dieselben Vor- und Zunamen führte und sich bloß als Staatsmann unter dem Könige Karl II. ausgezeichnet hat. Man unterscheidet Beide gewöhnlich so, daß der Großvater erster, der Enkel aber dritter Graf von Sh. genannt wird. Dieser gab sich (außer den Sitzungen im Parlemente, erst im Unter- dann im Oberhause) nicht mit Staatsgeschäften ab, lebte viel außer seinem Vaterlande (in Frankreich, Italien und Holland) um seinen Studien ungestört nachzuhängen, suchte jedoch überall, wo sich ihm Gelegenheit darbot, Freiheit zu befördern und Milde zu empfehlen. Als er zum ersten Male im Unterhause zur Unterstützung einer Bill, welche den auf Hochverrath Angeklagten einen Vertheidiger bewilligte, sprechen wollte, vergaß er die ganze, sorgfältig ausgearbeitete und einstudirte, Rede. Mit glücklicher Geistesgegenwart aber benutzt' er selbst diesen Unfall für seinen Zweck. „Wenn ich" sagt' er — „der ich nicht angeklagt bin,

„dennoch aus Verlegenheit nichts zu sagen weiß, wie will man von „einem auf Tod und Leben Angeklagten erwarten, daß er sich selbst „gehörig vertheidigen solle?“ — Dieses Argument aus dem Stegreife wirkte mehr, als die beste Rede.

Siamesische Philosophie ist ein sehr problematisches Ding. Denn der angebliche Philosoph der Siamesen, Sommona-Codom oder Sommono-Khodom scheint vielmehr eine mythische Person zu sein. Nach der Erzählung der Siamesen soll dieser Mann gleich nach seiner Geburt, ohne irgend einen Lehrer, bloß durch eigne Denkkraft, die vollkommenste Erkenntniß von Himmel und Erde und von den tiefsten Geheimnissen der Natur erlangt haben. Auch erzählt man von ihm, daß er mehr als einmal geboren worden, mithin zu verschiednen Zeiten und in verschiednen Gestalten unter den Menschen gelebt habe, daß er aber endlich in einen Gott verwandelt worden; weshalb ihn die Siamesen auch göttlich verehren. Eben dieser Wundermann soll einen Bruder, Namens Thevatat, gehabt haben, welcher in allem das Widerspiel von jenem war und daher die Menschen gegen jenen zu empören suchte, indem er auch nach göttlicher Ehre und Macht strebte. — Diesen Erzählungen scheint die im Oriente weit verbreitete Lehre von zwei Principien der Dinge, einem guten und einem bösen, zum Grunde zu liegen. S. Dualismus Nr. 2. Andre wollen darin die mosaische Erzählung von Abel und Kain finden. Noch Andre halten den S. C. für eine Person mit dem Budda der Indier und dem Fo der Sinesen. S. indische und sinesische Weisheit.

Sicherheit (securitas) ist der Zustand, wo man kein Uebel fürchtet oder gegen Gefahren möglichst geschützt ist. Daher werden Schutz und Sicherheit oft mit einander verbunden. Sind es natürliche Uebel oder Gefahren (z. B. ansteckende Krankheiten) gegen welche man geschützt ist, so kann man dieß physische Sicherheit nennen. Es kann aber auch eine anderweite, theils juridische, theils moralische, Sicherheit stattfinden. Jene findet nämlich statt, wenn unsre Rechte gegen Verletzungen von Andern geschützt sind. Dieß soll durch den Staat geschehen, geschieht aber freilich nicht immer, weil die, welche unser Recht sichern sollten, entweder nicht wollen oder auch vielleicht nicht können. Dann muß Jeder, da er ein natürliches Recht auf Sicherheit hat, sich selbst Sicherung geben d. h. sich zu schützen suchen, so gut er kann. S. Nothwehr. Darauf beruht denn auch der Unterschied zwischen der privaten und der öffentlichen Sicherheit, wiewohl man bei diesen Ausdrücken zugleich mit an die physische Sicherheit denkt. Denn der Staat soll auch die letztere gewähren, so weit er kann. Von der Rechtssicherheit ist aber sehr ver-

schieden die moralische Sicherheit, die wieder von doppelter Art ist. Man kann nämlich in moralischer Hinsicht erstlich denjenigen sicher nennen, welcher im Guten so befestigt ist, daß er keinen Rückfall ins Böse zu fürchten hat. Das ist aber freilich bei keinem Menschen der Fall. Daher warnen die Moralisten mit Recht vor dieser bloß eingebildeten Sicherheit als vor einem gefahrvollen Zustande. Ebendarum heißt es mit Recht: „Wer da ste„het, sehe wohl zu, daß er nicht falle!" — Allein man kann auch zweitens vom Lasterhaften sagen, daß er in moralischer Hinsicht sicher sei, wiefern nämlich sein Gewissen gleichsam eingeschlafen oder erstarrt ist, so daß er seine Lasterhaftigkeit und die Gefahr, immer tiefer darein zu versinken, gar nicht erkennt. — Endlich könnte man diesen Arten der Sicherheit noch die technische oder künstlerische beifügen. Diese findet statt, wenn jemand es in seiner Kunst (mag sie eine schöne sein oder nicht) zu einer solchen Fertigkeit gebracht hat, daß er nicht leicht einen Fehler macht, also vor der Gefahr des Fehlens in der Ausübung seiner Kunst möglichst gesichert ist. Denn völlige Sicherheit kann freilich auch hier nicht stattfinden. Quandoque bonus dormitat Homerus.

Sicherheitsbeweis (argumentum a tuto) ist ein sophistischer Beweis, dessen sich vornehmlich die katholischen Proselytenmacher bedienen, wenn sie jemanden überreden wollen, zu ihrer Kirche als der alleinseligmachenden überzutreten. Sie sagen nämlich: „Da eure (die protestantische) Kirche zugiebt, daß man „in unsrer selig werden kann, unsre Kirche aber dieß in Bezug auf „eure nicht zugiebt, so ist es auf jeden Fall sichrer, in unsrer Kirche „zu leben, als in eurer." — Es liegt aber dabei das in dieser Beziehung ganz falsche Princip zum Grunde: Extra ecclesiam nulla salus. S. diese Formel.

Sichtbar heißt nicht bloß (im engern Sinne) was man sehen (mit den Augen wahrnehmen) kann, sondern auch (im weitern Sinne) was überhaupt sinnlich wahrnehmbar ist. So versteht man es besonders, wenn das Sichtbare dem Unsichtbaren d. h. das Sinnliche dem Uebersinnlichen entgegengesetzt wird. Auf diese Art setzt man auch die sichtbare Kirche der unsichtbaren entgegen. S. Kirche. Der Unsichtbare schlechtweg ist Gott. Die Menschen wollten sich aber nicht mit diesem begnügen und haben daher noch eine Menge von sichtbaren Göttern (Menschen, Thieren, Gestirnen rc.) verehrt. S. Polytheismus.

Siderismus (von sidus, eris, das Gestirn) ist die Meinung vom Einflusse der Gestirne auf die Erde und deren Bewohner, folglich auch auf die Schicksale der Menschen — eine Meinung, die an sich nicht grundlos, durch die Sterndeuterei aber sehr entstellt worden ist. S. Astrologie.

Sieben ist die sog. heilige Zahl, welche auch in philosophischer Hinsicht merkwürdig ist. S. Sieben Weise ꝛc. Wie diese Zahl zu jener Heiligkeit gekommen, ist nicht mit Gewissheit zu bestimmen. Wahrscheinlich aber hat die alte Astronomie und Astrologie, welche sieben Planeten (Sonne, Mond, Mercur, Venus, Mars, Jupiter und Saturn) annahm und den Stellungen derselben gegen einander und gegen die Erde große Einflüsse auf die Menschenwelt zuschrieb, dazu Anlaß gegeben. Bei den alten Hebräern und dann auch bei den Christen schloß sich hieran die bekannte mosaische Erzählung, daß Gott in sechs Tagen die Welt geschaffen und am siebenten von dieser schweren Arbeit ausgeruhet habe; worauf und auf jene Planetenzahl sich wieder die sieben Wochentage beziehn. In der christkatholischen Welt endlich kam noch die Lehre von den sieben Sacramenten hinzu, die man dann wieder auf jene Siebenzahlen stützte, ungeachtet sie ganz beliebig angenommen waren. S. Sacrament.

Siebenbürgische Philosophie s. ungerische Philos.

Sieben Weise Griechenlands sind nicht Philosophen im eigentlichen oder spätern Sinne des Worts, sondern Männer, die sich durch praktischen Verstand oder Lebensweisheit von ihren Zeitgenossen auszeichneten, auch zum Theil als Gesetzgeber und Volksführer sich um ihr Vaterland verdient machten (*συνετοι τινες και νομοθετικοι* — wie sie Dicäarch treffend nannte — Diog. Laert. I, 40.). Sie blüheten ungefähr zwischen der 40. und 57. Olymp. oder kurz vor und nach dem J. 600 vor Chr. Allein weder ihre Namen, noch ihre Zahl, noch ihre Geschichte, noch ihre Weisheitssprüche werden von den Alten auf dieselbe Weise angegeben. Gewöhnlich werden folgende Männer als die 7 Weisen genannt: Bias von Priene in Jonien, Chilon von Sparta, Kleobulos von Lindos auf der Insel Rhodos, Periandros von Korinth, Pittakos von Mitylene auf der Insel Lesbos, Solon von Athen und Thales von Miletos in Jonien. Da jedoch Kleobul und Periander als Beherrscher oder Tyrannen ihrer Vaterstädte Vielen nicht würdig schienen, unter die Zahl der Weisen aufgenommen zu werden, so setzten Einige Myson von Chenä (einem Flecken am Berge Oeta in Thessalien) an die Stelle Kleobul's oder Periander's, so wie Andre Periander den Weisen von Periander dem Tyrannen unterschieden. Dagegen behaupteten wieder Andre, es habe eigentlich oder ursprünglich nur 4 Männer gegeben, welche allgemein für Weise erklärt worden, nämlich Bias, Pittakos, Solon und Thales. Nachher habe man noch 3 hinzugefügt, um die 7 (als eine heilige Zahl) voll zu machen. Wie man also am Himmel 7 Planeten zählte

oder gewisse glänzende Sterngruppen (den großen und kleinen Bär, die Hyaden und Plejaden) als Siebengestirne bezeichnete, so wollte man gleichsam auch auf der Erde ein glänzendes Siebengestirn der Weisheit haben. Soviel ist gewiß, daß Herodot noch nichts von dieser bestimmten Zahl wusste, sondern nur 6 gekannt zu haben scheint, indem er jene weisen Männer zwar erwähnt, aber Kleobul nicht unter ihnen nennt. Erst Plato und sein Freund Eudox nennen bestimmt 7, weichen aber darin von einander ab, daß jener statt Periander, dieser statt Kleobul, den Myson in der Reihe der Weisen aufführt. Man blieb jedoch bei dieser Zahl nicht stehen. Die Weisen vermehrten sich gleichsam im Laufe der Zeiten, so daß man auch 9, 10, 11, ja sogar 17 zählte, unter welchen sich dann Anacharsis, Epimenides, Pythagoras, Simonides u. A. befanden. Eben so freigebig, als mit dem Titel eines Weisen, war man späterhin auch mit Erzählungen von diesen Weisen, deren Zusammenkünften, Gastmählern, Briefwechsel ꝛc. Ihre Weisheitssprüche, die anfangs im Munde des Volkes als Sprüchwörter umliefen, vermehrten sich ebenfalls, so daß man am Ende gar nicht mehr wusste, von wem die Sprüche herrührten, und daher dieselben Sprüche ganz verschiednen Urhebern beilegte, wie die Sprüche: Erkenne dich selbst, nichts zu viel ꝛc. Man vergl. außer Plat. Protag. p. 153 sq. (Opp. Vol. III. ed. Bip.) — Diog. Laert. I, 22 ss. — Plutarch. sympos. sept. sapp. (coll. de *Ει* ap. Delph. p. 514 sq. Opp. Voll. VII. ed. Reisk.) — Demetr. Phal. apophthegmata sept. sapp. (in Stob. serm. III.) — Sosiad. consilia sept. sapp. (ibid.) — Auson. ludus sept. sapp. — auch noch folgende neuere Schriften: J. Fr. Buddei sapientia veterum h. e. dicta illustriora sept. Graeciae sapp. explicata. Halle, 1699. 4. — Is. de Larrey, histoire de sept sages. Ed. augmentée de remarques par Mr. de la Barre de Beaumarchais. Haag, 1734. 2 Bde. 8. — Heumann von den 7 Weisen in Griechenland; in Dess. acta philoss. St. 10. — Charakteristik der 7 Weisen Griechenlands. Nürnb. 1797. 8. — Auch hat Meiners in seiner Gesch. der Wiss. in Griechenl. und Rom. (Th. 1. S. 41 ff.) darüber viel Treffendes gesagt. — Da die Weisheit dieser Männer auch unter dem Titel der gnomischen Philosophie begriffen wird, so vergl. noch die Artikel: Gnome und Gnomiker, nebst den daselbst angeführten Schriften.

Sieg ist das Ziel alles Kampfes, sowohl des körperlichen als des geistigen. Dort wird der Sieg oft sehr theuer erkauft, so daß der errungene Vortheil der Opfer nicht werth ist, die man ihm gebracht hat. Auch wechselt dort der Sieg häufig, so daß, wer heute Sieger, morgen der Besiegte ist. Darum fodern Billigkeit

und Klugheit auf gleiche Weise, nicht übermüthig im Siege zu werden, sondern den Besiegten großmüthig zu behandeln (parcere devictis). In gewisser Hinsicht gilt dieß freilich auch vom Siege im geistigen Kampfe, welcher sich auf Wahrheit und Recht bezieht. Wer durch geistige Ueberlegenheit Andre ihres Irrthums oder Unrechts überführt hat, soll bedenken, daß er in andern Fällen auch irren oder Unrecht haben kann, und daher den besiegten Gegner ebenfalls mit derjenigen Achtung und Milde behandeln, welche der Mensch dem Menschen immer schuldig bleibt. — Der endliche Sieg des Guten über das Böse ist nur durch allmählichen Fortschritt im Guten zu erringen, und daher bloß ein Gegenstand des moralisch-religiosen Hoffens und Glaubens. S. Fortgang.

Signal (von signum, das Zeichen) bedeutet gewöhnlich ein mit Andern verabredetes, also willkürliches oder conventionales Zeichen, wiewohl dergleichen Signale sich auch den natürlichen Zeichen mehr oder weniger nähern können. Die Signalkunst ist daher die Kunst, solche Zeichen theils zu geben theils zu deuten. S. Zeichen. Auch vergl. Ideographik.

Sigwart (Heinr. Chsto. Wilh.) geb. 1789 zu Remmingsheim im Würtembergischen, Doct. der Philos., seit 1813 Repetent der theol. Facult. zu Tübingen, seit 1816 außerordentl. und seit 1818 ordentl. Prof. der Philos. daselbst. Außer einigen andern Schriften hat er auch folgende philosophische (zum Theil in die Gesch. der Philos. einschlagende) herausgegeben: De peccato sive malo morali. Tüb. 1816. 4. — Ueber den Zusammenhang des Spinozismus mit der cartesianischen Philosophie. Tüb. 1816. 8. — Handbuch zu Vorlesungen über die Logik. Tüb. 1818. 8. — Handbuch der theoretischen Philosophie. Tüb. 1820. 8. — Die leibnitzische Lehre von der prästabilirten Harmonie in ihrem Zusammenhange mit frühern Philosophemen betrachtet. Tüb. 1822. 8. — Grundzüge der Anthropologie. Tüb. 1827. 8. — Die Wissenschaft des Rechts nach Grundsätzen der praktischen Vernunft. Tüb. 1828. 8.

Silhon (Jean de S.) ein französischer Philosoph des 17. Jh. (st. 1666) welcher als Bestreiter des Skepticismus in folgender Schrift auftrat: De la certitude des connoissances humaines etc. Par. 1661. 8.

Sillen und Sillograph s. Timo.

Simeon oder Schimeon Ben Jochai, mit dem Beinamen der Funke Mosis, oder das große Licht, ein jüdischer Gelehrter des 1. Jh. nach Chr., Schüler des Akibha. S. d. Art. Nach der jüdischen Sage verbarg er sich, um den durch die Empörung des Bar Cochebas veranlassten Verfolgungen der Römer zu entgehn, mit seinem Sohne 12 Jahre lang in einer

Höhle, wo er nicht nur auf wunderbare Weise am Leben erhalten wurde, sondern auch göttliche Offenbarungen hatte, die er und seine Schüler niederschrieben; woraus das Buch Sohar (liber splendoris), nächst dem Buche Jezirah eine Hauptquelle der kabbalistischen Philosophie, entstanden sein soll. Chsti. Knorr von Rosenroth hat es unter dem Titel herausgegeben: Cabbala denudata s. doctrina Ebraeorum transcendentalis et metaphysica atque theologica. Opus antiquissimae philosophiae barbaricae variis speciminibus refertissimum etc. cui nomen Sohar, ejusque Tikkunim s. supplementa etc. T. I. Solisb. 1677. 4. T. II. (liber Sohar restitutus). Francof. 1684. 4. Ein Hauptcommentar dieser Schrift und des Buchs Jezirah ist des Rabbi Abrah. Cohen Irira porta coelorum. S. Kabbalistik.

Similia similibus cognoscuntur — Aehnliches wird durch Aehnliches erkannt. S. Aehnlichkeit.

Similia similibus curantur — Aehnliches wird durch Aehnliches geheilt. S. Allopathie.

Similis simili gaudet — der Aehnliche freut sich des Aehnlichen — bezieht sich auf den geselligen Umgang der Menschen, indem die Erfahrung lehrt, daß diejenigen am liebsten mit einander umgehn, welche an Bildung, Denkart oder Gesinnung, und Lebensweise einander ähnlich sind. Darauf gründet sich auch der Rath in Ansehung der Menschenkenntniß, daß man Acht geben solle, mit wem jemand am liebsten umgehe, um ihn selbst danach zu beurtheilen, nach dem Bekannten: Noscitur ex socio, qui non cognoscitur ex se. Doch ist diese Regel auch trüglich. Denn zuweilen findet man Menschen in ziemlich vertrautem Umgange mit einander, die in vielerlei Hinsicht von einander verschieden sind. Ja es kann eine zu große Aehnlichkeit der Charaktere sogar dem geselligen Umgange Abbruch thun, besonders wenn dieser Umgang innig und beständig sein soll. So werden sich zwei sehr cholerische Freunde oder Gatten selten lange vertragen. Ist aber der Eine von ihnen phlegmatischen Temperaments, so wird das gute Vernehmen weniger gestört werden.

Simmias von Theben (Simmias Thebanus) ein Schüler des Sokrates, Verfasser von 23 sokratischen Dialogen, die aber insgesammt verloren gegangen. Diog. Laert. II, 124.

Simo oder Simon ist ein in der Geschichte der Philosophie häufig vorkommender Name, wiewohl keiner von denen, die ihn geführt, sich in philosophischer Hinsicht besonders ausgezeichnet hat. So gab es einen Sokratiker und einen Sophisten dieses Namens, beide von Athen, ferner einen Magier oder Zauberer, der auch zu den Gnostikern (s. d. W.) gezählt wird, endlich einen Scholastiker, S. von Tournay (S. Tornacen-

sis) welcher im 12. oder 13. Jh. lebte und nicht mit dem später lebenden S. Porta (s. d. Nam.) verwechselt werden darf. Nur über den Ersten (S. Socraticus s. Atheniensis) ist noch Folgendes zu bemerken. Dieser Mann war eigentlich ein Schuhmacher (σκυτοτομος) dessen Werkstatt Sokrates oft besuchte, um sich mit demselben zu unterhalten. Wenn sich nun der Philosoph entfernt hatte, so schrieb jener alles, was ihm von den gehaltenen Gesprächen im Gedächtnisse geblieben war, nieder und verarbeitete es nach seiner Art. Daraus entstanden nach und nach 33 sokratische Dialogen, welche die ersten Schriften dieser Art gewesen sein sollen, und welche man auch nach dem Handwerke des Verfassers lederne oder skytische (von σκυτος = κυτος, cutis, Haut oder Leder) nannte. Diog. Laert. II, 122—3. wo auch die Ueberschriften jener Dialogen nach dem Inhalte angegeben werden. Selbst Perikles wurde dadurch aufmerksam auf diesen Mann und bot ihm Unterstützung an; er schlug sie aber aus, um seine Unabhängigkeit zu behaupten. Wiewohl nun nach der gemeinen Meinung alle jene Dialogen verloren gegangen, so hat doch Böckh vermuthet, daß unter den unechten platonischen Dialogen sich vier von ihnen erhalten haben. Er hat sie daher auch unter folgendem Titel herausgegeben: Simonis Socratici, ut videtur, dialogi quatuor etc. Ed. Aug. Boeckh. Heidelb. 1810. 8. Wenn diese Vermuthung gegründet wäre, so wäre dieser S. der erste gelehrte oder philosophische Schuster, von dem noch Schriften existirten. Freilich wäre derselbe weit nüchterner gewesen, als sein schwärmerischer Handwerksgenosse deutscher Nation, J. Böhm. S. d. Nam.

Simonides von der Insel Keos (S. Ceus) lebte zur Zeit der sieben Weisen Griechenlands (um 600 vor Chr.) zu welchen er auch selbst von Einigen gerechnet wird. Er machte sich aber nicht bloß gleich jenen durch gewisse Denksprüche oder Gnomen bekannt (z. B. das Reden hat mich oft, das Schweigen nie gereut — denke, daß du ein Mensch bist! welchen Spruch er bei einem Gastmahle dem stolzen Pausanias zugerufen haben soll, der sich auch dessen bei seinem schmählichen Tode erinnerte) sondern noch viel mehr durch eine von ihm erfundene Gedächtnisskunst; weshalb er auch der Vater der Mnemonik genannt wird. Man hat daraus geschlossen, daß er bereits tiefe psychologische Kenntnisse gehabt haben müsse, weil sich seine Erfindung auf die sog. Gesetze der Ideenassociation, besonders das Gesetz der Gleichzeitigkeit, gründete. S. Association. Er verknüpfte nämlich, soweit man nach den unvollständigen Nachrichten der Alten von der Sache urtheilen kann, die Gedanken oder die Wörter als Zeichen derselben mit gewissen Bildern, die er nach einer bestimmten Ordnung an

gewisse Oerter oder Plätze vertheilte, so daß eben diese Plätze ihn an jene Gedanken erinnern sollten. Indessen bedurft' es zur Erfindung einer solchen Kunst gerade keiner Psychologie, sondern nur der ganz gemeinen Bemerkung, daß die Wahrnehmung eines Orts oder auch nur die Erinnerung an diesen Ort dasjenige in unser Gedächtniß zurückruft, was wir an diesem Orte wahrgenommen oder gedacht haben. Auch scheint es, als wenn S. mehr zufällig als absichtlich auf seine Gedächtnißkunst geführt worden, wenn man anders den fabelhaften Erzählungen der Alten trauen darf. S. außer Plat. Protag. p. 145 ss. (Opp. Vol. III. ed. Bip.) — Cic. de orat. II, 86. — Quinctil. instit. orat. X, 1. XI, 2. folgende neuere Schriften: Duckeri diss. (praes. van Goens) de Simonide Ceo, poeta et philosopho. Utrecht, 1768. 4. — De Boissy, histoire de la vie de Simonide et du siècle, où il a vécu. 1755. 12. N. Ed. 1788. — Es werden übrigens diesem S. auch noch ein Gedicht über die Frauen (περι γυναικων. Ed. G. D. Köler c. praef. Heynii. Gött. 1781. 8.) und einige in den Sammlungen der Gnomiker befindliche Bruchstücke zugeschrieben. Vergl. Gnomiker und Gedächtnißkunst.

Simplex sigillum veri — das Einfache ist ein Siegel des Wahren. — s. einfach.

Simplicius aus Cilicien (S. Cilix) lebte im 6. Jh. unter Justinian I. und wurde von Ammonius Hermiä und Damascius zum Philosophen gebildet. Gewöhnlich rechnet man ihn zu den Peripatetikern. Er war aber wenigstens kein reiner, sondern ein synkretistischer Peripatetiker. Denn nach dem Geschmacke des Zeitalters vermischte S. ebenfalls die aristotelische Philosophie mit platonischen und andern Lehren. Dennoch gehört er zu den gelehrtesten und scharfsinnigsten Auslegern des Aristoteles, so daß seine Commentare aristotelischer Schriften noch jetzt vorzüglich brauchbar sind, indem sie auch Bruchstücke aus verlorenen Schriften und andre für die Geschichte der Philosophie wichtige Notizen enthalten. Gedruckt sind davon: Commentarius in Aristotelis categorias. Gr. Venet. 1499. fol. Cum latinis Justi Velsii ad singulas categorias scholiis. Basil. 1551. fol. Lat. interprete Guil. Dorotheo. Venet. 1541. fol. — Comment. in Arist. physica. Gr. ed. Fr. Asulanus. Venet. 1526. fol. Lat. interpr. Lucillo Philalthaeo. Ibid. 1543. fol. et saep. — Comment. in Arist. libb. de coelo. Gr. ed. Fr. Asulanus. Venet. 1526. fol. (Daß der griechische Text dieser Ausgabe nicht der ursprüngliche, sondern aus einer frühern lateinischen Uebersetzung durch Rückübersetzung entstanden sei, sucht zu beweisen Amadeus Peyron in der Schrift: Empedoclis et

Parmenidis fragmenta ex codice taurinensis bibliothecae restituta et illustrata. Lpz. 1810. 8.) Lat. interpr. Guil. Dorotheo. Ibid. 1544. fol. Cum codd. grr. collat. Ibid. 1548. 1555. 1563. 1583. fol. — Comment. in Arist. libb. de anima. Gr. cum Alex. Aphrod. comment. in Arist. lib. de sensu et sensibili etc. ed. Fr. Asulanus. Venet. 1527. fol. Lat. interpr. Joh. Fascolo, cum prooemio, quod in edit. gr. desideratur. Ibid. 1543. fol. Idem prooem. gr. ed. Iriarte in catal. codd. grr. bibl. matrit. p. 181 sq. — Auch existirt von ihm ein Commentar zu Epiktet's Enchiridion, welchen Schweighäuser zugleich mit andern epiktetischen Schriften herausgegeben hat. S. Epiktet. Uebrigens lebte und lehrte dieser S. theils zu Alexandrien theils zu Athen. Auch hielt er sich einige Zeit am Hofe des persischen Königs Chosroes oder Koshru auf. Zu diesem Könige nahmen die heidnischen Philosophen ihre Zuflucht, als Justinian aus unverständigem Religionseifer ihnen verbot, Philosophie unter den Christen zu lehren. Sie kamen aber bald zurück, theils weil es ihnen in Persien nicht gefiel, theils weil ihnen späterhin wieder einige Lehrfreiheit im römischen Reiche vergönnt wurde. Indessen starben seit der Zeit die heidnischen Philosophenschulen gleichsam aus, so daß S. als einer der letzten heidnischen Philosophen im römischen Reiche angesehen werden kann. Sein Todesjahr ist aber eben so unbekannt als sein Geburtsjahr. Auch weiß man nicht, wo er sich nach der Rückkehr aus Persien aufhielt.

Simulation und Dissimulation (von similis, ähnlich, und dissimilis, unähnlich) ist Verstellung, jene, indem man sich stellt, als wäre oder hätte man etwas, diese, indem man sich stellt, als wäre oder hätte man etwas nicht, mithin das, was man ist oder hat, zu verbergen sucht. Beides ist eigentlich immer verbunden. Denn wenn sich der Arme reich stellt, so sucht er seine Armuth, und wenn sich der Reiche arm stellt, so sucht er seinen Reichthum zu verbergen. Eben so, wenn sich der Wissende unwissend, oder der Unwissende wissend stellt. Wird solche Verstellung zur Gewohnheit, so verdirbt sie unausbleiblich den Charakter und führt besonders in moralisch-religioser Hinsicht zur Heuchelei. S. d. W.

Simultaneität (von simul, zugleich) ist Gleichzeitigkeit. S. gleichzeitig, auch Kategorem.

Sinclair (John Bar. v.) geb. 1776 in Schottland, gest. 1815 zu Wien, Hessen-Homburgischer Geh. Rath, auch eine Zeit lang Freiwilliger im Kriege gegen Frankreich, hat zwei philosophische Werke in deutscher Sprache hinterlassen, die jedoch wenig beachtet worden: Wahrheit und Gewissheit. Frkf. a. M. 1811. 3 Bde.

8. — Versuch einer durch Metaphysik begründeten Physik. Ebend. 1815. 8. — Auch hat er Einiges unter dem Namen Crisalin (Anagramm von Sinclair) geschrieben.

Sinesische (chines., schines., dschines. oder tschines.) Weisheit oder Philosophie ist zwar von den Missionarien, besonders den Jesuiten, welche in Sina das Christenthum verkündigten, und andern Reisenden sehr gerühmt worden, bleibt aber doch ein sehr problematisches Ding. Nur so viel lässt sich mit Gewissheit annehmen, daß die Sinesen eins der ältesten und gebildetsten Völker Ostasiens sind, indem sie nicht nur in Laokiun und Fo, deren Zeitalter völlig unbekannt ist, sondern auch in Confuz oder Konfutse (auch Kung-fu-dsü) und Memcius oder Memtsu (auch Meng-tse) die im 6. und 5. Jh. vor Chr. lebten, Männer hatten, welche sich um die moralische, politische und religiose Cultur ihres Volkes sehr verdient machten. Da jedoch die Sinesen seit vielen Jahrhunderten in der Cultur nicht fortgeschritten und dem bei weitem größern Theile nach einem crassen Aberglauben ergeben sind: so scheint ebendieß zu beweisen, daß ihre angebliche Weisheit wenigstens nicht als eine echtphilosophische angesehn werden könne. Weitere Belehrung darüber findet man in folgenden Schriften: Sinensis imperii libri classici sex, e sinico idiomate in lat. traducti a Franc. Noël. Prag, 1711. 4. — Le Chou-king, un des libres sacrés des Chinois, recueilli par Confucius, traduit et enrichi de notes par Gaubil, revu et corrigé sur le texte chinois, accompagné de nouvelles notes etc. par De Guignes. Avec une notice d'Y-king, autre livre sacré des Chinois. Par. 1770. 4. — The works of Confucius, containing the original text with a translation. By J. Marshman. Vol. I. Seramp. 1809. 4. vergl. mit Horae sinicae. Translations from the popular literature of the Chinese. By Rob. Morrison. Lond. 1812. — Werke des tschinesischen Weisen Kung-fu-dsü und seiner Schüler, zum ersten Mal aus der Ursprache ins Deutsche übers. und mit Anmerkk. begleit. von Wilh. Schott. Halle, 1826. 8. Th. 1. (Daß diese Uebersetzung sehr unrichtig und nicht aus der Ursprache, sondern aus der gleichfalls unrichtigen Uebers. des vorerwähnten brittischen Missionars Marshman gemacht sei, sucht Wilh. Lauterbach in der Schrift zu beweisen: W. Sch.'s vorgebl. Uebers. der Werke des Conf. aus der Urspr., eine liter. Betrügerei. Lpz. u. Par. 1828. 8. — Die Werke des C. heißen übrigens im Ganzen Ou-king d. i. die 5 Bücher von vorzüglichem Range, und bestehen aus folgenden Büchern: 1. Ye-king oder mystische Grundsätze des Fu-schi. 2. Schu-king oder Buch der alten Geschichte. 3. Schi-king oder Buch der Oden, vornehmlich Lobgesänge. 4.

Schun-schu oder Localgesch. des Kön. Lu. 5. Li-king oder Buch der bei jedem Vorfalle zu beobachtenden Gebräuche. Zu diesen 5 Büchern kommt noch als Anhang das Se-schu, bestehend aus folgenden 4 Büchern: 1. Ta-hio oder die große Wissenschaft oder Kunst, Andre durch Bezwingung der eignen Leidenschaften zu regieren [übers. in den Horae sinicae]. 2. Tschung-young oder Mittelweg d. i. Weg zur Glückseligkeit durch Beherrschung der Leidenschaften. 3. Lun-yi [auch Lung-ni] oder Unterhaltungen und Maximen. 4. Meng-tse oder Buch des Memcius, Schülers von Conf.). Diese Schriften wären sonach, deren Echtheit vorausgesetzt, die eigentlichen Quellen der alten sinesischen Weisheit. Außer denselben sind noch zu vergleichen: Confucius, Sinarum philosophus, s. scientia sinensis lat. expos. Par. 1687. Fol. (Juonetta, Herdtrich, Rougemont und Couplet sind die gemeinschaftlichen Verff.) — Dressleri compend. Confucii vitae et doctrinae. Lpz. 1701. 4. — Wolfii orat. de Sinarum philosophia. Halle, 1726. 4. — Bülffingeri spec. doctrinae vett. Sinarum moralis et practicae. Frkf. a. M. 1724. 8. — Carpzovii Memcius s. Mentius, Sinensium post Confucium philosophus. Lpz. 1743. 8. — De Pauw, recherches philoss. sur les Egyptiens et les Chinois. Berl. 1773. 2 Bde. 8. Deutsch (von Krünitz) Ebend. 1774. 2 Bde. 8. — (Amiot et d'autres Missionaires de Pekin) mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages des Chinois. Par. 1776—1814. 16 Bde. 4. Deutsch (von Bergmann und Hissmann) mit Anmerkk. und Zuss. von Meiners. Lpz. 1778 ff. 8. (Dieses Werk entstand dadurch, daß zwei junge in Frankr. unterrichtete Sinesen 1765 nach Sina mit Aufträgen und Anfragen an die dortigen Missionarien zurückkehrten, woraus ein Briefwechsel entstand, der den Stoff dazu hergab). Andre Werke über Sina von Kircher, Du Halde, Mailla, De Guignes, Zimmermann u. A. können hier nicht Platz finden.

Singekunst s. Gesangkunst.

Singspiel ist eigentlich jedes mit Gesang verbundne Schauspiel. Doch pflegt man nur die kleineren Schauspiele der Art so zu nennen, die größern hingegen Opern. S. d. W.

Sinn (sensus) überhaupt ist das Vermögen, in Folge irgend einer Erregung (Affection des Gemüths) etwas Gegebnes vorzustellen — welches Vorstellen auch ein Wahrnehmen genannt wird. Daher kann man auch den Sinn selbst kurzweg für das Wahrnehmungsvermögen unsres Geistes erklären. Wiefern aber die Wahrnehmung entweder Anschauung oder Empfindung (s. diese Ausdrücke) ist, insoferne kann man den Sinn auch für ein Anschauungs- und Empfindungsvermögen erklä-

ren. Da die Erregung zum sinnlichen Vorstellen sowohl von außen als von innen kommen kann, so unterscheidet man mit Recht den äußern und den innern Sinn (sensus externus et internus). Weil aber der äußere Sinn in seiner Wirksamkeit an eine Mehrheit von körperlichen Organen als materialen Bedingungen jener Wirksamkeit gebunden ist, so zerfällt man jenen wieder in fünf Sinne, nämlich Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Gefühl. S. diese Ausdrücke. Ob es noch mehr solche Sinne gebe, ist eigentlich eine physiologische Frage, die jedoch wohl zu verneinen sein dürfte, wenigstens in Bezug auf uns selbst. Denn daß es in der Natur Wesen geben könne, die mit mehren oder andern Sinnen als der Mensch ausgestattet seien, lässt sich allerdings denken, sogar als wahrscheinlich annehmen, da die Natur in ihren Erzeugnissen unendlich mannigfaltig ist. Wir haben jedoch keine Kenntniß davon. Nur muß man den Begriff des Gefühls nicht zu eng fassen, so daß bloß das Getast darunter verstanden würde, weil es auch ein über den ganzen Körper verbreitetes Gemeingefühl giebt. Will indessen jemand durchaus noch einen besondern Geschlechtssinn als sechsten, oder, um die heilige Zahl voll zu machen, auch noch einen besondern Hunger- und Durstsinn als siebenten Sinn annehmen, weil den Empfindungen, welche sich auf Befriedigung des Geschlechtstriebes und des Nahrungstriebes beziehen, ebenfalls gewisse körperliche Organe entsprechen: so würde sich's kaum der Mühe verlohnen, darüber einen langen Streit zu erheben. Ebenso hat man gefragt, ob der innere Sinn wohl auch, wie der äußere, in eine Mehrheit von Sinnen zerfalle. Wollte man dieß behaupten, so müsste man auch eine Mehrheit von körperlichen Organen als materialen Bedingungen der Thätigkeit des innern Sinnes nachweisen. Dieß hat zwar Gall (s. d. Nam.) versucht, aber bis jetzt noch nicht befriedigend geleistet. So viel ist indeß gewiß, daß wir in psychischer Hinsicht auch den innern Sinn als ein Mannigfaltiges betrachten, indem alle die Thätigkeiten, welche wir dem Gedächtnisse, der Erinnerungskraft und der Einbildungskraft (s. diese Ausdrücke) zuschreiben, nichts anders als verschiedne Aeußerungsarten des innern Sinnes sind. Und dann lässt sich auch wohl annehmen, daß denselben gewisse Theile des Gehirns (s. d. W.) als eigenthümliche Organe entsprechen. Daher unterschieden manche arabische Philosophen (wie Alidschi in seinem Kitabol-Mewakif) eben so fünf innere, wie fünf äußere Sinne, nämlich: Gemeinsinn, Instinct, Gedächtniß, einfache und zusammensetzende (dichtende) Einbildungskraft. — Die Eintheilung der Sinne in höhere oder edlere und niedere oder unedlere bezieht sich bloß auf den äußern Sinn und dessen Organe, indem Gesicht und Gehör zu jenen, die übrigen zu

diesen gerechnet werden. Der Grund der Eintheilung aber ist der, daß jene den höhern Geistesthätigkeiten näher stehen und daher auch im Gebiete des Schönen vorzugsweise wirksam sind. — Wenn man von einem Sinne für das Schöne, Wahre und Gute spricht (s. diese 3 Ausdrücke): so nimmt man das W. Sinn in einer höhern Bedeutung. Man versteht nämlich darunter entweder die bloße Anlage zur Beurtheilung des Schönen, Wahren und Guten, oder das Wohlgefallen daran, das sich unsrem Bewusstsein zuerst in der Weise des Gefühls ankündigt, so daß wir uns nicht immer darüber rechtfertigen können. Ebenso ist es zu verstehn, wenn man sagt, es habe jemand keinen Sinn für Mathematik, Philosophie, oder überhaupt für wissenschaftliche Forschungen. Denn es heißt dieß im Grunde nichts anders, als er interessire sich nicht dafür, sei es nun wegen mangelhafter Gemüthsanlagen oder wegen mangelhafter Ausbildung derselben. — Wegen des Sinnes eines Worts, einer Rede oder Schrift, s. Bedeutung. Ob uns die Sinne betrügen s. Sinnenbetrug. Auch vergl. sinnlich und Unsinn.

Sinnbild ist ein Bild, welches einen Begriff des Verstandes oder auch eine Idee der Vernunft versinnlicht oder anschaulich macht. So kann der Kreis, weil er weder Anfang noch Ende hat, als ein Sinnbild der Ewigkeit gebraucht werden. Ebendarauf beruht großentheils die sog. Bilderschrift. S. d. W.

Sinne s. Sinn.

Sinnen (als Zeitwort) steht oft für denken; daher nachsinnen = nachdenken. Man nimmt also dann das W. Sinn in einer höhern Bedeutung, oder denkt dabei vorzugsweise an den innern Sinn. S. Sinn. Hierauf beziehn sich auch die Ausdrücke sinnig und unsinnig, desgl. scharfsinnig, tiefsinnig, sinnreich ꝛc. Vergl. sinnlos.

Sinnen= oder Sinnesbetrug ist eine Selbtäuschung, veranlasst durch irgend einen Sinn (Gesicht, Gehör ꝛc. — daher optischer, akustischer Betrug). Es kommt aber doch nur der Anlaß dazu vom Sinne her. Denn wieferne wir dabei falsch urtheilen, folglich uns irren, liegt der Grund des Irrthums eigentlich im Verstande als Urtheilskraft. Die Sinne betrügen uns also nur mittelbar, nicht unmittelbar, weil sie nicht urtheilen, sondern nur den Stoff dazu darbieten. Wer einen ins Wasser getauchten geraden Stab als einen gebrochnen sieht, ist darum noch nicht vom Auge betrogen oder getäuscht. Er täuscht sich erst, wenn er aus dem, was er eben sieht, folgert, daß der Stab auch wirklich gebrochen sei. Sagte er daher bloß, der Stab erscheint mir als ein gebrochner, so täuschte er sich keineswegs; vielmehr ist dieses Urtheil ganz richtig. Wir sagen aber, weil wir meist vorschnell ur=

theilen, gewöhnlich weit mehr aus, als wir eben wahrnehmen, und täuschen dann nicht bloß uns selbst, sondern auch Andre, wenn diese unsrer Aussage Glauben beimessen, ohne sie zu prüfen. Daher ist freilich der sog. Sinnenbetrug eine reichhaltige Quelle des Irrthums, besonders im Gebiete der Erfahrung, also auch der Geschichte, Erdbeschreibung, Naturkunde rc.

Sinnen= oder Sinneserkenntniß ist die gesammte Erfahrung, die aber doch nicht auf der bloßen Wirksamkeit unsrer Sinne beruht. S. Empirie und Empirismus.

Sinnen=Genuß (Kitzel, Rausch, Taumel) bezieht sich bloß auf den grobsinnlichen Genuß. S. das letztere Wort.

Sinnen=Täuschung oder Trug s. Sinnenbetrug.

Sinnen= oder Sinneswelt s. Welt.

Sinnesart steht gewöhnlich für Gesinnung. Eine gute oder schlechte Sinnesart haben, heißt daher soviel als gut oder schlecht gesinnt sein. S. Gesinnung.

Sinnesformen s. Raum und Zeit.

Sinneskategorien s. Kategorem.

Sinnesorgane s. Sinn.

Sinnig s. sinnen.

Sinnlich und Sinnlichkeit kommt zwar zunächst vom Sinne (s. d. W.) her, bezieht sich aber auch auf den Trieb und die in demselben begründeten Neigungen, die ebendarum sinnliche Neigungen oder Neigungen der Sinnlichkeit heißen. Man muß daher wohl unterscheiden die Sinnlichkeit überhaupt, welche in theoretischer Beziehung schlechtweg der Sinn, in praktischer der Trieb heißt, von der Sinnlichkeit im Besondern. Wenn nämlich von sinnlichen Vorstellungen oder Vorstellungen der Sinnlichkeit die Rede ist, so denkt man bloß an die theoretische Sinnlichkeit. Wenn man aber von sinnlichen (der Sinnlichkeit hingegebnen oder in Sinnlichkeit versunkenen) Menschen spricht, so denkt man an die praktische Sinnlichkeit. Und so ist dieser Ausdruck auch immer zu nehmen, wenn Sinnlichkeit und Sittlichkeit einander entgegengesetzt werden. Denn die Sittlichkeit ist etwas Praktisches. S. Sitte.

Sinnlos, von Menschen gesagt, bedeutet entweder ohne Bewusstsein, wie wenn man von einem Kranken sagt, er liege sinnlos da, oder ohne Ueberlegung, wie wenn man von einem Gesunden sagt, er handle sinnlos, wofür man auch unsinnig und im mildern Sinne leichtsinnig sagt. Wenn aber Reden oder Schriften sinnlos genannt werden, so will man damit sagen, daß kein Verstand in ihnen, daß sie also entweder ganz unverständlich oder doch unverständig seien. Im letzten Falle nennt man sie auch verstärkend unsinnig. Dagegen heißen Menschen, Reden, Schrif-

ten, Erfindungen ꝛc. sinnreich, wenn sich viel Verstand, Scharfsinn, Witz ꝛc. in ihnen zeigt. Das W. Sinn wird also dann immer in einer höhern oder umfassendern Bedeutung genommen. S. Sinn, auch sinnen.

Sitte (mos) ist, was sich im menschlichen Leben mit einer gewissen Beständigkeit zeigt (was im Leben gleichsam sitzt oder festgewurzelt ist) so daß es auch unser Verhalten (Thun und Lassen) bestimmt. Daher steht Sitte oft für Gebrauch oder Gewohnheit. Auch wird es in der Mehrzahl so genommen. Die Sitten (mores) der Menschen sind daher ein Maßstab ihrer Bildung sowohl in theoretischer als in praktischer Beziehung. Ebendarum heißen Menschen gesittet (auch sittig) oder ungesittet, je nachdem aus ihren Sitten hervorleuchtet, daß sie schon auf einer höhern oder noch auf einer niedern Bildungsstufe in jener doppelten Beziehung stehen. Im ersten Falle heißen ihre Sitten gut, auch fein, im zweiten schlecht, auch grob oder roh. Doch ist immer die Rücksicht auf das Praktische vorherrschend, wenn von den Sitten der Menschen die Rede ist. Daher kommen auch die Bedeutungen der Ausdrücke sittlich und unsittlich; denn diese werden allein auf das Praktische, auf Recht und Pflicht, auf Tugend und Laster bezogen. Das W. sittlich hat aber in dieser Beziehung wieder eine dreifache Bedeutung, eine weitere, wo man sowohl das Gute als das Böse darunter befasst, weshalb man dann bestimmter sittlichgut und sittlichbös (statt unsittlich) sagt — eine engere, wo man bloß das Sittlichgute darunter versteht — und noch eine engste, wo man ebendieses als ein Tugendliches d. h. innerlich oder der Gesinnung nach Gutes denkt, im Gegensatze oder Unterschiede vom Rechtlichen d. h. bloß äußerlich oder der That nach Guten. Ebendieß gilt von dem Substantive Sittlichkeit. Es kann im weitern Sinne die sittliche Beschaffenheit oder das sittliche Verhalten eines Menschen überhaupt bedeuten, mag dasselbe sittlichgut oder sittlichbös sein. Wenn man aber einen Menschen wegen seiner Sittlichkeit lobt, so denkt man im engern Sinne an ein sittlichgutes, und im engsten an ein tugendhaftes Verhalten, weil nur dieß etwas Lobenswerthes ist. Wenn also von sittlicher Güte oder Vollkommenheit die Rede ist, so muß immer erst gefragt werden, in welchem Sinne das W. sittlich zu nehmen, wenn nicht der Zusammenhang offenbar zeigt, daß man es in seiner engsten Bedeutung nehme, mithin unter jener Güte oder Vollkommenheit nichts anders als die Tugend verstehe. Steht das Sittliche dem Natürlichen (das Moralische dem Physischen) entgegen, z. B. wenn von Sitten- und Naturgesetzen die Rede ist, so ist es allemal in der weitern Bedeutung zu nehmen. Das Sittliche oder das Praktische, wiefern es von der

Freiheit abhängig ist, steht dann bloß dem Nichtsittlichen entgegen, weil das Natürliche als ein Nothwendiges nicht nach solchen Ideen oder Principien der Vernunft bestimmbar ist, welche nur für jenes gelten. Das Unsittliche hingegen denken wir zwar als so bestimmbar, mithin ebenfalls als ein Praktisches, das von der Freiheit abhangt, wobei sich aber das handelnde Subject nicht so, wie es sollte, nach jenen Ideen oder Principien bestimmt hat. Die sittliche Natur des Menschen besteht also eben in der Vernunft und Freiheit. Denn wäre der Mensch kein vernünftiges und freies Wesen, so könnt' er auch kein sittliches (weder sittlichgutes noch sittlichböses) Wesen genannt werden. Er wäre dann ein bloßes Naturwesen (ens physicum, non morale) gleich den übrigen (animalischen, vegetabilischen und mineralischen) Erzeugnissen der Erde. S. Vernunft und frei. Auch vergl. die nächstfolgenden Artikel.

Sittengesetz (lex moralis) ist jede sittliche Vorschrift, so daß es eine Menge von Sittengesetzen geben kann, welchen die Naturgesetze gegenüber stehn. S. Gesetz und den vor. Art. Wenn man aber vom Sittengesetze schlechtweg redet, so versteht man darunter das erste oder höchste, von welchem die übrigen abhangen oder ihre Gültigkeit entlehnen. Da jedoch das Sittliche sowohl auf das Rechtliche als auf das Tugendliche bezogen wird, so kann jenes Sittengesetz ebensowohl als ein Rechtsgesetz, wie auch als ein Tugendgesetz auftreten. Hier sind demnach die Artikel Recht und Rechtsgesetz, so wie Tugend und Tugendgesetz zu vergleichen. Doch wird oft unter dem Sittengesetze im engern Sinne bloß das Tugendgesetz verstanden. Man mag nun aber den Ausdruck nehmen, wie man wolle, so ist das Sittengesetz immer ein Vernunftgesetz, und zwar ein Gesetz der praktischen Vernunft, weil es eben von der Vernunft in Bezug auf unser Handeln (Thun und Lassen) gegeben wird. S. Vernunft und Vernunftgesetz. Wegen der Frage, woher es eigentlich stamme, s. Autonomie. — Wenn ein Moralist das Sittengesetz nach den Bedürfnissen des Triebes zu modeln sucht, so nennt man die daraus hervorgehende Theorie einen moralischen Dualismus. Dieser kann aber nicht gebilligt werden, weil man dann auf eine unwissenschaftliche Weise Sittengesetz und Naturgesetz, Sittliches und Sinnliches amalgamirt. — Wer gar kein Sittengesetz anerkennen will, heißt ein Antimoralist oder Immoralist, weil er mit dem Sittengesetze auch die Sittlichkeit selbst aufheben würde, wenn dieß überhaupt möglich wäre. Es ist aber darum nicht möglich, weil sich jenes Gesetz zu laut in unsrem Gewissen ankündigt. S. d. W.

Sittenlehre (doctrina moralis — auch schlechtweg Mo-

ral) bedeutet bald die ganze praktische Philosophie, bald die Tugendlehre insonderheit. In jenem weitern Sinne nahmen es die älteren Moralphilosophen, weil diese keinen Unterschied zwischen Rechtslehre und Tugendlehre machten, sondern das Rechtliche und Tugendliche im menschlichen Verhalten gemeinschaftlich unter dem Titel des Sittlichen befassten. S. Sitte. In diesem engern Sinne aber nehmen es die meisten Neueren, seit der Zeit wenigstens, wo man das Rechtliche und das Tugendliche genauer zu unterscheiden und jedem seinen besondern wissenschaftlichen Kreis auf dem Gebiete der praktischen Philosophie anzuweisen begonnen hat. Es müssen daher auch die Schriften, welche die Sittenlehre in beiderlei Hinsicht betreffen, in den Artikeln Praxis, Rechtslehre und Tugendlehre aufgesucht werden. — Wegen des Verhältnisses der Sittenlehre oder Moral zur Religion und Religionslehre s. diese beiden Ausdrücke. — Der reinen Sittenlehre setzt man die angewandte entgegen. Jene stellt nur ursprüngliche oder a priori bestimmte Principien der praktischen Vernunft auf; diese nimmt auf die empirischen oder a posteriori erkennbaren Lebensverhältnisse des Menschen Rücksicht und heißt daher auch eine anthropologische Moral. Nimmt man dabei nur auf die gemeinsamen Lebensverhältnisse der Menschen Rücksicht, so heißt die Sittenlehre allgemein; nimmt man aber auf die, gewissen Menschenclassen (Gelehrten, Künstlern, Handwerkern, Kriegern, Frauen 2c.) eigenthümlichen Lebensverhältnisse Rücksicht, so heißt sie besonder; wovon Manche noch die besonderste oder einzele (specialissima s. individualis) unterscheiden, die aber kein Gegenstand wissenschaftlicher Bearbeitung ist, weil es dann Millionen von Sittenlehren geben müsste, sondern jedem Menschen für sich überlassen werden muß, indem er das Allgemeine und Besondre auf sein Individuum zu beziehen hat, wenn er nach den Vorschriften der Sittenlehre leben will. Endlich setzt man auch die natürliche Sittenlehre als eine Sittenlehre der bloßen Vernunft der positiven als einer Sittenlehre der Offenbarung (besonders der christlichen) entgegen. Jene allein ist eine philosophische, diese eine (positiv) theologische Wissenschaft, indem sie vor allen Dingen auf einer richtigen Schriftauslegung beruht. Es kann aber doch keine positive Sittenlehre irgend eine sittliche Vorschrift aufstellen, welche der natürlichen widerstritte, da diese ursprünglich auch von Gott kommt. S. Offenbarung.

Sittenlos heißt ein Mensch, der keine guten Sitten hat oder sich in vielen Dingen über Sitte und Sittlichkeit wegsetzt. Der Ausdruck ist also nur relativ zu verstehn. Denn absolute Sittenlosigkeit würde den Menschen in einen solchen Widerstreit mit der Gesellschaft setzen, daß diese ihn gar nicht in ihrer Mitte

dulden könnte. Er müsste sich dann gänzlich isoliren. Denn selbst die wildesten oder rohesten Völker haben Sitten, nur nicht solche, welche die Vernunft billigen kann. Wenn sich aber der Mensch bloß in einzelen und noch dazu nicht bedeutenden Dingen (Kleidung, Wohnung rc.) über die herrschende Sitte wegsetzt, so mag er wohl ein Sonderling heißen; aber sittenlos ist er darum noch nicht. Es kann sogar in manchen Fällen Pflicht sein, sich über die Sitte wegzusetzen, wenn sie auch noch so herrschend wäre. Denn die Sitte kann zuweilen nicht bloß ins Geschmacklose, sondern sogar ins Unsittliche fallen. Daher spricht man auch von verderbnen Sitten der Völker; und diesen sich zu fügen, kann vernünftiger Weise nicht gefodert werden, wenn man auch deshalb als ein Sonderling verspottet würde. Außerdem aber soll man allerdings der Sitte des Landes folgen. Vergl. ländlich — sittlich.

Sittenreich oder sittliches Reich nennen Manche das Reich Gottes oder der Gnade im Gegensatze des Reichs der Natur. Jenes ist die vernünftige und freie Geisterwelt, die sich eben nach dem Sittengesetze richten soll; dieses die Körper- oder Sinnenwelt, die sich nach bloßen Naturgesetzen richtet. Sittenstaaten oder Sittenvereine sind Gesellschaften, welche sich die Sittlichkeit selbst zum Zwecke setzen. Eine solche ist auch die Kirche. S. d. W.

Sittig s. Sitte.

Sittlich und Sittlichkeit s. Sitte. Wegen der sittlichen Bildung und Erziehung s. diese beiden Ausdrücke selbst. Ebenso wegen des sittlichen Bewusstseins und Glaubens; in welcher Beziehung aber auch Gewissen zu vergleichen. Wegen der sittlichen Weltordnung und des sittlichen Zwecks (des Endzwecks der Vernunft) s. höchstes Gut. — Gott ein sittliches Wesen zu nennen, ist allerdings nicht recht schicklich, wenn man auf die Abstammung des W. sittlich Rücksicht nimmt. S. Sitte. Da wir indessen oft an diese Abstammung beim Gebrauche jenes Wortes gar nicht denken, sondern das Gute schlechthin darunter verstehen, so kann man eine Benennung immer dulden, die gleich vielen andern Prädicaten, welche wir auf Gott beziehen, auf einem feineren Anthropomorphismus beruht. S. d. W. und Gott. Der Pantheist muß freilich, wenn er seine Theorie mit strenger Folgerichtigkeit durchführt, gegen die Bezeichnung Gottes als eines sittlichen Wesens durchaus protestiren, da er den Unterschied des Sittlichen vom Unsittlichen oder des Guten vom Bösen nicht als wesentlich anerkennen kann. S. Pantheismus.

Si vis pacem, para bellum — willst du Frieden, halte dich auf Krieg gefasst! — ist eine Maxime, die sich auf die

Präsumtion gründet, daß Andre uns gern angreifen würden, wenn sie nicht Widerstand fürchteten. Darum soll man die Widerstandsmittel (Waffenvorräthe, geübte Truppen, gute Festungen ꝛc.) auch während des Friedens immer bereit halten. Uebrigens lässt sich diese Maxime auch auf die literarische Polemik anwenden.

Skandalos (von σκανδαλον, scandalum, in der Sprache der christlichen Kirchenschriftsteller ein Anstoß oder Aergerniß — daher auch im Deutschen, Skandal machen oder zum Skandale sein) ist soviel als anstößig oder ärgerlich in sittlicher Hinsicht. S. Anstoß. Daher steht es auch für schändlich, womit es vielleicht stammverwandt ist.

Skandinavische Philosophie s. scandin. Philos.

Skepticismus, Skeptik, skeptische Philosophie (von σκεπτεσϑαι, in die Ferne sehen, betrachten, untersuchen, bedenken, zweifeln — daher σκεψις, der Zweifel, und σκεπτικος, der Zweifler) sind Ausdrücke, welche sich auf eine dem Dogmatismus (s. d. W.) entgegengesetzte (antithetische) Art zu philosophiren beziehen. Indem nämlich die Dogmatiker durch ihre willkürlich setzende (thetische) Art zu philosophiren auf eine Menge von unerweislichen Behauptungen und einander widerstreitenden Systemen geführt wurden, so machte dieser Widerstreit die philosophirende Vernunft gleichsam stutzig. Man fing an zu fragen, ob es auch wohl der menschlichen Vernunft möglich sei, etwas Wahres mit voller Gewissheit zu erkennen, ob nicht vielleicht jede Vorstellung nur ein subjectiver Schein, unsre ganze angebliche Erkenntniß ein trügliches Blendwerk der Sinne und der Einbildungskraft sei. Dieser Zweifel an der Möglichkeit einer wahrhaften und gewissen Erkenntniß trat anfangs bescheidner auf. Er sprach sich nur aus als Klage über die Schwierigkeit, zu einer solchen Erkenntniß zu gelangen, über die Dunkelheit, in welche alles gehüllt, über den Widerstreit, in welchen die Philosophen gerathen seien. Er richtete sich daher bloß gegen eine zu weit getriebne und dadurch in ihren Behauptungen anmaßend und überschwenglich gewordne Speculation, und empfahl in dieser Hinsicht ein weises Mistrauen in die eignen Kräfte und ein vorsichtiges Zurückhalten des Beifalls. Gegen diesen Zweifel, den die Logik selbst als ein heilsames Präservativ gegen den Irrthum in Schutz nehmen muß, wäre also nichts einzuwenden gewesen; man hätte vielmehr wünschen müssen, daß alle Philosophen solche Zweifler sein möchten. Seitdem aber Pyrrho und Timo eine Art von Schule oder Secte gestiftet hatten, in welcher der Zweifel gleichsam einheimisch oder ex professo genährt wurde, verwandelte sich nach und nach jener bloß logische Zweifel in einen transcendentalen. Die Skeptiker bestritten nicht mehr bloß die Dogmatiker, um deren Unwissenheit und Weisheitsdünkel aufzudecken.

Sie stellten nun selbst den Satz auf, daß gar nichts gewusst werden könne. Und ob sie gleich diesen Satz durch eine Menge von Gründen (s. skeptische Argumente) förmlich zu beweisen suchten, so gaben sie ihn doch hinterher selbst wieder für ungewiß aus (nihil sciri posse, ne id ipsum quidem) und meinten, daß man seinen Beifall ganz und gar oder in jeder Beziehung zurückhalten müsse. Dadurch ging also ihr Skepticismus selbst gewissermaßen in einen negativen Dogmatismus über, der die philosophirende Vernunft noch weniger befriedigen konnte, als der positive, welchen die Skeptiker bekämpften. Denn es ist nicht möglich, auf alles bestimmte Urtheilen zu verzichten und den Beifall absolut zurückzuhalten, da der Mensch zum Handeln bestimmt ist und in dieser Hinsicht einer sichern Richtschnur bedarf. Die Richtschnur, welche die Skeptiker darboten, sagend, man müsse sich im Leben theils nach dem sinnlichen Scheine, theils nach der eingeführten Sitte und Gewohnheit richten, war höchst unsicher; und die unerschütterliche Gemüthsruhe, zu welcher sie auf diesem Wege gelangen wollten, ist auf demselben gar nicht zu erreichen, da ein so weit getriebner Zweifel etwas sehr Beunruhigendes für das Gemüth ist. Die philosophirende Vernunft mag daher wohl zugeben, daß man an diesem oder jenem Satze zweifle, in dieser oder jener Hinsicht seine Unwissenheit bekenne; aber nimmer kann sie der Zumuthung Raum geben, daß man an der Wahrheit selbst verzweifle und im absoluten Nichtwissen seine Befriedigung suche. Denn sie würde sich auf diese Art selbst zerstören. Man könnte daher wohl die skeptische Philosophie selbmörderisch nennen; denn als Philosophie betrachtet geht sie wirklich auf eigne Vernichtung aus. Die Skeptik oder der Skepticismus kann folglich nur als eine gewisse Methode zu philosophiren oder als eine gewisse Manier auf dem Gebiete der Philosophie zu räsonniren betrachtet werden. Allein auch so betrachtet kann der Skepticismus der Wissenschaft keine wesentlichen Dienste leisten. Denn um auch nur philosophiren und räsonniren zu wollen, muß man wenigstens die Thatsachen des Bewusstseins als gewiß und die Analyse derselben nach bestimmten Regeln, auf welchen alles Räsonnement beruht, für möglich halten. Wer aber dieß zugiebt, hört schon auf, ein consequenter Skeptiker zu sein. — Dessenungeachtet hat der Skepticismus auf indirecte Weise der Philosophie genützt. Der Skepticismus als Antipode des Dogmatismus ist der beständige Zuchtmeister desselben gewesen. Er hat daher die Dogmatiker genöthigt, ihre Lehren und Systeme immer von neuem zu prüfen; er hat dadurch die Denkkraft geschärft und eine Menge von neuen Untersuchungen angeregt; er hat endlich eine auf tiefere Ergründung des menschlichen Erkenntnissvermögens nach seinen ursprüng-

lichen Gesetzen und Schranken gerichtete und ebendarauf sich stützende Methode des Philosophirens, nämlich die kritische oder synthetische, ins Dasein gerufen. S. Kriticismus. Daß aber der Skepticismus so viel Freunde gefunden hat, ist sehr begreiflich. Man kann bei Bestreitung des Dogmatismus so viel Scharfsinn und Witz zeigen, daß schon dieser Umstand allein viele Geister dem Skepticismus befreundet. Ueberdieß giebt man sich dadurch das Ansehn einer gewissen Unbefangenheit und Unparteilichkeit, auch wohl Ueberlegenheit über Andre, indem man alles bestreitet und selbst nichts entscheidet. Endlich empfiehlt sich diese Art zu philosophiren auch durch eine gewisse Bequemlichkeit; denn es ist viel leichter, Andre zu bekämpfen, welche sich mit Lösung der schwersten philosophischen Probleme beschäftigt haben, als diese Lösung selbst zu versuchen. Und daher mag es wohl kommen, daß es unter den Skeptikern (wie unter allen Oppositionsparteien) auch Manche gegeben hat, die mehr seichte Schwätzer als gründliche Denker, mehr Sophisten als Philosophen waren. S. **De Crousaz**, examen du pyrrhonisme ancien et moderne. Haag, 1733. Fol. (Auszug in Formey's triomphe de l'évidence. Berl. 1756. 2 Bde. 8.) Deutsch: Prüfung der Secte, die an allem zweifelt, mit einer Vorr. von Haller. Gött. 1751. 8. — **Muratori**, trattato della forza del intendimento umano osia il pirronismo refutato. Vened. 1745. A. 3. 1756. 8. (Pyrrhonismus steht in diesen beiden Schriften für Skepticismus überhaupt). — **Joh. Gli. Münch** de notione ac indole scepticismi, nominatim pyrrhonismi. Altdorf, 1797. 4. — **Imman. Zeender** de notione et generibus scepticismi et hodierna praesertim ejus ratione. Berl. 1795. 8. — **Chsti. Weifs** de scepticismi causis atque natura. Lpz. 1801. 4. — **Ado. Siedleri** comment. de scepticismo. Halle, 1827. 8. — Heinr. Kunhard's skeptische Fragmente oder Zweifel an der Möglichkeit einer vollendeten Philos. des Absoluten. Lübeck, 1804. 8. — Dietz über Wissen, Glauben, Mysticismus und Skepticismus. Lübeck, 1808. 8. — (Lorenz von Crell) Pyrrho und Philalethes, oder: Leitet die Skepsis zur Wahrheit und zur ruhigen Entscheidung? Herausgeg. von F. V. Reinhard. Sulzb. 1812. 8. A. 3. 1813. — Ernst Stiedenroth's Theorie des Wissens mit besondrer Rücksicht auf Skepticismus und die Lehren von einer unmittelbaren Gewißheit. Gött. 1819. 8. — Stäudlin's Geschichte und Geist des Skepticismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion. Lpz. 1794 — 5. 2 Bde. 8. — Eine Historia breviuscula scepticismi veteris et recentioris von Hartnack steht vor Deff. Schrift: Sanchez aliquid sciens. Stettin, 1665. 12. — Auch vergl. folgende Artikel nebst den

darin angeführten Schriften: Aenesidem, Agrippa, Arcesilas, Argens, Bayle, Charron, Hirnhaym, Huet, Karneades, Montaigne, Mothe le Vayer, Platner, Pyrrho, Reinhard, Sanchez, Schulze, Sextus Emp., Sorbiere, Timo. Doch ist wohl zu bemerken, daß weder diese noch andre sich zur Skeptik hinneigende Philosophen insgesammt consequente und totale Skeptiker gewesen. Manche blieben gleichsam auf halben Wege stehen, ließen Logik, Mathematik oder Moral bestehen, oder betrachteten den Skepticismus wohl gar als ein Mittel, um den theologischen Supernaturalismus, der doch noch weit dogmatischer ist, als irgend ein andres System, in die Philosophie einzuführen. Ihr Skepticismus ging daher aus einer Art von Vernunftscheu hervor; wobei sie aber nicht bedachten, daß, wenn die Vernunft uns gar nichts von moralisch-religiosen oder göttlichen Dingen lehrte, wir uns auch ganz vergeblich nach einer höhern Offenbarung umsehn würden, weil dann kein vernünftiger Mensch an eine solche auch nur denken könnte. S. Offenbarung. — Den sog. historischen Skepticismus, der bloß die Thatsachen der Geschichte bezweifelt und wenigstens in Ansehung vieler Thatsachen, welche die Geschichte (besonders die ältere) erzählt, wohl gegründet ist, muß man nicht mit dem philosophischen verwechseln, von welchem hier allein die Rede ist.

Skeptische Argumente (*λογοι, τροποι η τοποι* [Gründe, Wendungen oder Oerter] *της σκεψεως*) sind allgemeine Gründe des Zweifels. Sie heißen auch pyrrhonische Argumente (*λογοι πυρρωνειοι*) weil man den Skepticismus auch Pyrrhonismus vom Stifter der skeptischen Philosophenschule genannt hat. Denn daß Pyrrho selbst oder sein Schüler Timo bereits diese Argumente so, wie man sie bei den spätern Skeptikern findet, aufgestellt haben, ist nicht wahrscheinlich, wenn jene auch bereits den Stoff dazu geliefert oder selbst mehre derselben gebraucht haben mögen. Es herrscht überhaupt eine große Verschiedenheit in den Nachrichten der Alten über die Urheber, die Zahl und die Ordnung dieser Argumente — eine Verschiedenheit, die wahrscheinlich daher rührt, daß die Argumente selbst von verschiednen Skeptikern herrühren und auf verschiedne Weise dargestellt worden. Die Hauptstellen hierüber finden sich bei Sextus Emp. (hyp. pyrrh. I, 31 ss.) und Diogenes Laert. (IX, 78 ss.). Jener führt zuerst 10 Argumente an und sagt (§. 36.) sie seien bereits von den älteren Skeptikern aufgestellt worden. Anderwärts aber (adv. math. VII, 345.) legt er sie dem Aenesidem bei. Damit stimmt auch Aristokles beim Eusebius (praep. evang. XIV, 18.) insofern überein, als er sagt, Aenesidem habe in einer seiner Schriften 9 solche Argumente auseinandergesetzt. Denn diese Zahl kann ent-

weder ein Schreibfehler oder daher entstanden sein, daß man zwei Argumente für eins zählte; was sehr wohl angeht, da sie einander sehr ähnlich sind. Sie sind nämlich folgende nach der Ordnung, in welcher sie Sextus aufführt:

1. dieser Zweifelsgrund ist hergenommen von der Verschiedenheit der Thiere überhaupt (*ὁ παρα την των ζωων εξαλλαγην*, oder nach Diog. *ὁ παρα τας διαφορας των ζωων προς ἡδονην και αλγηδονα, και βλαβην και ωφελειαν*). Die Skeptiker meinten nämlich, weil die Thiere so verschieden wären in Ansehung ihrer natürlichen Beschaffenheit und Lebensweise, daß die Dinge ganz verschieden auf sie einwirkten, mithin dem einen dasjenige angenehm oder nützlich wäre, was dem andern unangenehm oder schädlich: so könnte man auch nicht sagen, daß sie einerlei Vorstellungen von den Dingen hätten, und ebendarum gäb' es auch kein allgemeingültiges oder gewisses Urtheil über die Gegenstände der Vorstellungen.

2. dieser Zweifelsgrund ist entlehnt von der Verschiedenheit der Menschen insonderheit (*ὁ παρα την των ανθρωπων διαφοραν*, oder nach Diog. *ὁ παρα τας των ανθρωπων φυσεις κατα εθνη και συγκρισεις*). Es verhält sich also dieses Argument zum vorigen wie Besondres zum Allgemeinen, ist daher von jenem gar nicht wesentlich verschieden; und zwar um so weniger, da Sextus ausdrücklich zu beweisen sucht, aber freilich nicht beweist, daß zwischen den Menschen und den übrigen Thieren kein wesentlicher Unterschied stattfinde, indem diese eben so klug und vernünftig als jene seien. Folglich seien wir auch nicht befugt, unsern Vorstellungen mehr Gewicht oder Zuverlässigkeit beizulegen, als den thierischen.

3. dieser Zweifelsgrund ist hergenommen von der Verschiedenheit der sinnlichen Werkzeuge (*ὁ παρα τας διαφορους των αισθητηριων κατασκευας*, oder nach Diog. *ὁ παρα τας των αισθητικων πορων διαφορας*). Auch dieser Grund ist unter den beiden vorigen enthalten. Denn aus jener Verschiedenheit folgt auch diese, und aus dieser wieder die Verschiedenheit der sinnlichen Vorstellungen selbst beim Sehen, Hören, Riechen &c. Dabei meinten die Skeptiker, es sei nicht möglich, die sinnlichen Vorstellungen mit einander zu vergleichen und dadurch zu berichtigen oder zu bewahrheiten. Denn das Gesehene sei immer etwas Andres als das Gehörte; und wenn der Eine schärfer sehe oder höre als der Andre, so folge daraus nicht, daß er auch richtiger sehe oder höre, daß seine Vorstellung vom Gesehenen oder Gehörten wahrer sei, als die des Andern. Und so in Ansehung aller übrigen Sinne.

4. dieser Zweifelsgrund ist entlehnt von der Verschieden-

heit der Um- oder Zustände (ὁ παρα τας περιστασεις, oder nach Diog. ὁ παρα τας διαθεσεις και κοινως παραλλαγας). Dahin gehören Gesundheit und Krankheit, Wachen und Schlafen, Jugend und Alter, Freude und Traurigkeit rc. Alle diese Um- oder Zustände, meinten die Skeptiker, hätten einen solchen Einfluß auf unsre Vorstellungen und veränderten sie dermaßen, daß wir nach so veränderlichen Vorstellungen kein sicheres und zuverlässiges Urtheil über die vorgestellten Dinge fällen könnten.

5. dieser Zweifelsgrund ist hergenommen von der Verschiedenheit der Oerter, Lagen oder Stellungen, und Entfernungen (ὁ παρα τας θεσεις και τα διαστηματα και τους τοπους, oder nach Diog. [bei welchem aber dieß der 7. Grund ist] ὁ παρα τας ὑποστασεις και ποιας θεσεις και τους τοπους και τα εν τοις τοποις). Daraus nämlich, daß die Dinge uns an verschiednen Oertern, in verschiednen Lagen oder Stellungen, in der Nähe und in der Ferne anders erscheinen, folgerten die Skeptiker, daß man über die Dinge auch nicht mit Sicherheit urtheilen könne.

6. dieser Zweifelsgrund ist entlehnt von den Mischungen und Verbindungen der Dinge (ὁ παρα τας επιμιξιας, oder nach Diog. ὁ παρα τας μιξεις και κοινωνιας). Wir nehmen, sagten die Skeptiker, kein Ding rein oder unvermischt wahr, sondern Licht und Luft, Wärme und Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit rc. setzen den Dingen immer etwas zu und verändern dadurch auch unsre Vorstellungen von ihnen. Die Wärme z. B. macht Wasser und andre Dinge flüssig, die Kälte fest oder starr. Wer mag entscheiden, welches ihre wahre Beschaffenheit sei.

7. dieser Zweifelsgrund ist hergenommen von den Größen und Zusammensetzungen der Dinge (ὁ παρα τας ποσοτητας και σκευασιας των ὑποκειμενων [= συνθεσεις nach §. 129.] oder nach Diog. [welcher aber daraus das 8. Argument macht und darin einige Bestimmungen aufnimmt, die Sext. §. 124—8. zum 6. rechnet] ὁ παρα τας ποσοτητας η θερμοτητας η ψυχροτητας κ. τ. λ.). Die Skeptiker meinten nämlich, das Größere, was aus dem Kleinern durch Zusammensetzung entstehe, erscheine uns oft als ein ganz Andres oder mache einen andern Eindruck auf uns, als das Kleinere. So fühlten sich einzele Sandkörner hart an, ein ganzer Haufe aber weich; geschabtes Horn sehe weiß aus, während es im Ganzen schwarz aussehe; wenig Speise und Trank sei angenehm und nützlich, viel werde zum Ekel und könne schaden. Also könne man auch hierüber nicht mit Gewissheit urtheilen.

8. dieser Zweifelsgrund bezieht sich auf die Verhältnisse der Dinge (ὁ απο του προς τι, oder nach Diog. [bei wel-

chem dieß aber der 10. ist] ὁ κατα την προς αλληλα συμβλησιν). Die Skeptiker sagten nämlich in dieser Beziehung, daß sowohl das Vorstellen selbst als die Prädicate, welche wir vermöge unsrer Vorstellungen den Dingen beilegen, wie schwer und leicht, hoch und niedrig, stark und schwach, hell und dunkel rc. im Grunde nichts weiter ausdrückten, als gewisse Verhältnisse der Dinge zu einander und zu uns selbst — Verhältnisse, die noch überdieß sehr veränderlich wären, wobei die Beschaffenheit der Dinge selbst völlig dahingestellt bliebe. Folglich könnten wir auch nicht mit Gewissheit darüber urtheilen.

9. dieser Zweifelsgrund bezieht sich auf den Unterschied der häufigern und der seltnern Wahrnehmung oder Begegnung (ὁ παρα τας συνεχεις η σπανιους εγκυρησεις, oder nach Diog. ὁ παρα το ενδελεχες η ξενον η σπανιον). Das Seltne, sagten die Skeptiker, scheint uns oft wunderbar oder gar furchtbar, während das Gewöhnliche von uns kaum beachtet wird. Ebenso können Dinge, die uns anfangs schädlich oder unangenehm waren, durch Gewohnheit unschädlich oder gar zum Bedürfnisse werden. Mithin ist das Urtheil auch in dieser Beziehung ungewiß.

10. dieser Zweifelsgrund ist hergenommen von der Verschiedenheit menschlicher Einrichtungen, Sitten, Gesetze, Fabeln und Meinungen (ὁ παρα τας αγωγας και τα εϑη και τους νομους και τας μυϑικας πιστεις και τας δογματικας ὑποληψεις, oder nach Diog. [der aber dieß Argument als das 5. aufführt] ὁ παρα τας αγωγας και τους νομους και τας μυϑικας πιστεις και τεχνικας συνϑηκας και δογματικας ὑποληψεις). Nach diesem Argumente sind unsre Urtheile auch darum so ungewiß, weil sie größtentheils durch die menschlichen Einrichtungen, Sitten und Gesetze bestimmt sind, an welche wir uns von Jugend auf gewöhnt haben, welche aber bei verschiednen Völkern so verschieden sind. Ebendaher kommen die verschiednen Vorstellungsweisen und Urtheile der Menschen in Bezug auf das, was gut und bös, anständig und schändlich, erlaubt und unerlaubt ist; desgleichen die fabelhaften Erzählungen von den Göttern, so wie von den Ungeheuern und Helden der Vorwelt. Und selbst die widerstreitenden Meinungen der dogmatischen Philosophen über physische und moralische Gegenstände beweisen, daß man über nichts mit Gewissheit urtheilen könne und daher seinen Beifall zurückhalten müsse. — Dieß war also das Endergebniß jener 10 skeptischen Argumente, von welchen Sextus (§. 38. und 39.) selbst gesteht, daß sie sich auf drei, hergenommen vom urtheilenden Subjecte (απο του κρινοντος) vom beurtheilten Objecte (απο του κρινομενου) und von beiden zugleich (εξ αμφοιν) — ja endlich auf

eins, nämlich das achte (*απο του προς τι*) zurückführen ließen, weil bei allen der Gedanke zum Grunde läge, daß wir die Dinge nur nach gewissen Verhältnissen beurtheilten, mithin ihre wahre Beschaffenheit uns stets verborgen bliebe. Die 10 Argumente sollten also nur eine Art von Induction bilden, die aber freilich nie vollständig sein, mithin auch über den Streit zwischen Dogmatikern und Skeptikern nichts entscheiden kann. S. **Induction**. Ueberdieß gelten jene Argumente eigentlich nur gegen solche Philosophen, welche dem Empirismus oder Sensualismus ergeben sind. Denn die empirische Verschiedenheit menschlicher Vorstellungsweisen und Meinungen, so wie der Einfluß, welchen unsre Organisation und besonders unsre Sinne darauf haben, muß jene Philosophen allerdings in große Verlegenheit setzen. Wenn man aber annimmt, daß es etwas Ursprüngliches im menschlichen Gemüthe gebe und daß von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit unsrer Thätigkeit auch das Allgemeine und Nothwendige in der menschlichen Erkenntniß abhange: so beweisen jene Argumente gar nichts dagegen, sondern setzen (per petitionem principii) immer nur voraus, daß es wegen jener empirischen Verschiedenheit nichts Allgemeines und Nothwendiges geben könne. — Vermuthlich fühlten auch die Skeptiker selbst die Unzulänglichkeit jener Argumente. Daher fügten die späteren Skeptiker (wahrscheinlich nach dem Vorgange **Agrippa's** — s. d. Nam.) noch 5 andre Zweifelsgründe zur Verstärkung jener hinzu. Diese waren nach dem Zeugnisse des **Sextus** E. (hyp. pyrrh. I. 164—9.) und des **Diogenes** L. (IX, 88. u. 89) hergenommen

1. vom Widerstreite der Meinungen (*ὁ απο της διαφωνιας*) worauf sich aber schon das 10. Argument der früheren Skeptiker bezog.

2. von der **Beweisführung ins Unendliche**, so daß gar nichts vollständig oder zureichend bewiesen werden könne (*ὁ εις απειρον εκβαλλων* oder *ὁ απο της εις απειρον εκπτωσεως*) welches Argument aber nur unter der Voraussetzung gelten würde, wenn es nichts unmittelbar Gewisses für das Bewusstsein gäbe, um an dasselbe als Princip jeden Beweis anzuknüpfen. S. **beweisen** und **Principien der Philosophie**.

3. von der **Relativität der Vorstellungen** (*ὁ απο του προς τι*) welches Argument aber ganz mit dem 8. der ältern Skeptiker zusammenfällt.

4. von der **Annahme** oder **Voraussetzung gewisser Sätze** (*ὁ ὑποθετικος* oder *ὁ εξ ὑποθεσεως*) welches Argument aber nichts weiter ist, als die Rüge eines zwar bedeutenden, aber doch vermeidlichen Fehlers im Beweisen (petitio principii). S. **beweisen**.

5. vom Durcheinanderbeweisen (ὁ διαλληλος η δι' αλληλων) welches aber auch nur Rüge eines andern Fehlers im Beweisen (orbis in demonstrando) ist. S. beweisen und Diallele. — Diese Fehler sind allerdings von den Philosophen oft begangen worden, müssen aber doch nicht immer begangen werden, sobald man nur vorsichtig im Beweisen ist. — Endlich fügt Sextus allein (a. a. O. §. 178—9.) noch ein skeptisches Argument hinzu, dessen Urheber aber nicht bekannt ist. Er führt es bloß mit der Formel an: *Παραδιδοασι δε και δυο τροπους εποχης έτερους*, indem er dieses überlieferte Argument als ein doppeltes betrachtet, ob es gleich im Grunde nur eins ist. Man schloß nämlich, daß, wenn etwas begriffen oder erkannt werden (*καταλαμβανεσθαι*) sollte, es entweder durch sich selbst (*εξ έαυτου*) oder durch ein Andres (*εξ έτερου*) erkannt werden müsste; da aber keines von beiden möglich sei, so falle auch jene Voraussetzung weg. Es war dieß also ein Dilemma, bei welchem es hauptsächlich auf den Beweis des Untersatzes ankam. Nun folgerte man aber nach Sextus das Erste, daß nichts durch sich selbst erkannt werde oder daß es nichts unmittelbar Gewisses in der menschlichen Erkenntniß gebe, aus dem Widerstreite der Meinungen (*εκ της διαφωνιας*), das Zweite aber wieder aus dem Ersten; denn ohne etwas unmittelbar Gewisses könne es auch nichts mittelbar Gewisses geben, indem alsdann jede Beweisführung als Vermittelung des Einen durch das Andre entweder sich im Kreise drehen (diallelisch sein) oder ins Unendliche fortlaufen müsste. — Hieraus erhellet, daß dieses letzte Argument kein neues, sondern eine bloße Wiederholung der frühern durch eine dilemmatische Combination derselben war. Es war also damit auch noch nicht erwiesen, daß es gar keine Wahrheit und Gewissheit in der menschlichen Erkenntniß gebe, daß man daher auf alles entscheidende Urtheil verzichten oder seinen Beifall durchaus zurückhalten müsse. Die neueren Skeptiker haben aber dieß ebensowenig erwiesen; und wenn man ihre Räsonnements näher betrachtet und zergliedert, so stützen sie sich doch wieder zuletzt auf jene Argumente der älteren Skeptiker, besonders auf die beiden, welche von der Relativität unsrer Vorstellungen und von dem Widerstreite der Meinungen im Leben sowohl als in der Wissenschaft hergenommen waren. Dieß beweist aber nur die Schwierigkeit, nicht die Unmöglichkeit, zu einer wahren und gewissen Erkenntniß zu gelangen.

Skeptische Formeln sind gewisse technische Ausdrücke oder Redensarten, mit welchen die alten Skeptiker ihre philosophische Denkart zu bezeichnen pflegten, so daß man jene Formeln auch die skeptische Kunstsprache nennen könnte. Man findet sie bei Sextus E. (hyp. pyrrh. I, 187—208.) und

Diogenes L. (IX, 74 — 7.) verzeichnet und erklärt. Sie sind folgende:

1. *Ου μαλλον* oder *ουδεν μαλλον*, nicht mehr oder nichts mehr. Sextus sagt, es müsste vollständig so heißen: *Ου μαλλον τοδε η τοδε*, nicht mehr dieses als jenes; und der Sinn sei: *Αγνοω, τινι μεν τουτων χρη συγκατατιθεσθαι, τινι δε μη*, ich weiß nicht, welchem von diesen (Gegensätzen) ich Beifall geben soll, welchem nicht. Auch drückten einige Skeptiker diese Formel fragweise aus, um dem Verdachte vorzubeugen, als wenn sie etwas damit behaupten wollten, nämlich so: *τι μαλλον τοδε η τοδε*, warum sollt' es mehr dieses als jenes sein?

2. *Ταχα — ἐξεστι — ενδεχεται* — vielleicht — es ist erlaubt — es kann sein. Diese drei Ausdrücke bedeuten einerlei und sollten nach der Erklärung des Sextus vollständig so lauten: *Ταχα και ου ταχα* = *ταχα μεν εστιν, ταχα δ' ουκ εστιν*, vielleicht ist es so, vielleicht aber auch nicht — *ἐξεστι και ουκ ἐξεστι* = *ἐξεστι μεν ειναι, ἐξεστι δε μη ειναι*, man darf annehmen, daß es sei oder auch nicht — *ενδεχεται και ουκ ενδεχεται* = *ενδεχεται μεν ειναι, ενδεχεται δε μη ειναι*, es kann sein, es kann aber auch nicht sein.

3. *Επεχω*, ich halte an oder zurück, nämlich den Beifall. Denn nach Sextus heißt jener Ausdruck soviel als: *Ουκ εχω ειπειν, τινι χρη των προκειμενων πιστευσαι η τινι απιστησαι*, ich kann nicht sagen, welchem von den vorliegenden (Gründen oder Sätzen) ich beistimmen soll oder nicht.

4. *Ουδεν ὁριζω*, ich bestimme oder entscheide nichts. Die Lateiner drückten dieses nihil definio auch durch non liquet aus. Dadurch wollten die Skeptiker nach Sextus sagen: *Εγω οὑτω πεπονθα, ὡς μηδεν των ὑπο την ζητησιν τηνδε πεπτωκοτων τιθεναι δογματικως η αναιρειν*, ich bin so gestimmt, daß ich nichts von dem, was unter die gegenwärtige Untersuchung fällt, dogmatisch setze oder aufhebe. Auch drückten die Skeptiker jene Formel so aus: *Παντα εστιν αοριστα*, alles ist unbestimmt; was aber nicht dogmatisch oder objectiv zu verstehen, als wenn die Unbestimmtheit den Dingen selbst als Eigenschaft beigelegt werden sollte, sondern nur skeptisch oder subjectiv, nämlich so: *Παντα μοι φαινεται αοριστα*, alles erscheint mir als unbestimmt.

5. *Ακαταληπτω* oder *ου καταλαμβανω*, ich fasse oder begreife nicht. Nach Sextus heißt dieß: *Ὑπολαμβανω, ὁτι αχρι νυν ουδεν κατειλαβον εγω των παρα τοις δογματικοις ζητουμενων δια την των αντικειμενων ισοσθενειαν*, ich meine, daß ich bis jetzt wegen des Gleichgewichts entgegengesetzter Gründe nichts von dem begriffen habe, was die Dogmatiker in Untersuchung zogen. Wenn aber die Skeptiker auch diese Formel in dem Satze

aussprachen: *Παντα εστιν ακαταληπτα,* alles ist unbegreiflich, so ist dieß nach **Sextus** eben so wie vorhin zu verstehen.

6. *Παντι λογῳ λογος ισος αντικειται,* jedem Grunde steht ein gleicher (eben so starker) Grund entgegen. Man müsse aber, sagt **Sextus**, auch hier *ὡς εμοι φαινεται,* wie es mir scheint, hinzudenken, um den Satz nicht als eine dogmatische Behauptung anzusehen. Auch nennt er §. 12. diesen Satz das Princip des Skepticismus (*αρχη της σκεπτικης*). Das Gleichgewicht der Gründe selbst nannten die Skeptiker *ισοσθενεια,* die dadurch bewirkte Unentschiedenheit *αοριστια*, das weder ja noch nein Sagen *αφασια*, das sich nicht mehr auf diese als auf jene Seite Neigen *αρρεψια*, das an sich Halten oder Zurückhalten des Beifalls *εποχη*, und die daraus wieder hervorgehende unerschütterliche Gemüthsruhe *αταραξια*, so wie die damit verknüpfte gemäßigte Gemüthsstimmung *μετριοπαθεια*. Diese Ausdrücke können daher ebenfalls als skeptische Kunstwörter betrachtet werden. Genauer sind dieselben in den besondern Artikeln: **Aoristie**, **Aphasie**, **Arrepsie** (oder Arrhepsie) **Ataraxie**, **Epoche**, **Isosthenie** und **Metriopathie** erklärt. — Auch ist noch zu bemerken, daß, wie die Skeptik eine **Aporetik**, **Ephektik** und **Zetetik** genannt worden, so auch die Skeptiker selbst **Aporetiker**, **Ephektiker** und **Zetetiker**. S. diese Ausdrücke. Wegen der Namen **Pyrrhonier** und **Pyrrhonismus** ist **Pyrrho** zu vergleichen.

Skeptische Schule. Außer dem, was darüber in den 3 vorhergehenden Artikeln gesagt worden, ist hier noch der Unterschied der Skeptiker von den neuern Akademikern (**Arcesilas**, **Karneades** ꝛc.) zu berücksichtigen. Zwar ist schon vorläufig im Art. **Akademie** etwas über diesen Gegenstand bemerkt worden. Allein er bedarf noch einer genauern Erörterung; und dazu ist eben hier der schicklichste Ort, nachdem vom Skepticismus selbst gehandelt worden. Schon die Alten waren nicht einig über die Frage, ob und wie Skeptiker und Akademiker zu unterscheiden seien. **Sextus E.** berührt gleich im Anfange seiner pyrrhonischen Hypotyposen (I, 1.) diese Streitfrage, indem er sagt, es gebe dreierlei Philosophen: **Dogmatiker**, welche behaupten, die Wahrheit schon gefunden zu haben — **Akademiker**, welche behaupten, daß sie gar nicht gefunden werden könne — und **Skeptiker**, welche keines von beiden thun, sondern nur das Wahre immerfort suchen. Allein diese Unterscheidung ist sehr schwankend und unbestimmt. Denn das Suchen des Wahren ist eigentlich allen Philosophen eigen. Und wenn die Skeptiker das Wahre nur immerfort suchen, ohne es je zu finden, und wenn sie diejenigen, welche es gefunden zu haben glauben, mit solchen Gründen bestreiten, die, woferne sie gültig wären, die Unmöglichkeit des Findens beweisen würden (s. **skeptische Ar-**

gumente): so sind die Skeptiker von den Akademikern in der That nicht zu unterscheiden. Sextus kommt jedoch im 33. Kap. desselben Buches auf jene Frage zurück, und da beantwortet er sie anders. Er setzt nämlich 3 Unterscheidungsmerkmale fest.

1. die Akademiker sagen: Alles ist unbegreiflich oder unerkennbar. Die Skeptiker aber behaupten dieß nicht, sondern geben zu, daß wohl irgend einmal etwas begriffen oder erkannt werden könne.

2. die Akademiker erklären manches für wahrscheinlich und machen sogar Classen des Wahrscheinlichen, so daß das Eine wahrscheinlicher sein soll als das Andre; weshalb sie auch, mit einer gewissen Hinneigung ihres Gemüths zum Wahrscheinlichen, demselben Beifall geben. Die Skeptiker thun dieß alles nicht, sondern weichen bloß dem Drange der natürlichen Nothwendigkeit, indem eine Menge von Vorstellungen sich uns dergestalt aufdringen, daß wir uns danach richten müssen; aber darum hält sie der skeptische Philosoph weder für wahr noch für wahrscheinlich, und giebt ihnen daher auch nicht Beifall.

3. die Akademiker betrachten das Wahrscheinliche als eine Richtschnur des Handelns im Leben, und erklären vermöge derselben einiges für gut, andres für bös. Die Skeptiker aber behaupten keinen solchen Unterschied des Guten und des Bösen, sondern richten sich im Handeln bloß nach den eingeführten Sitten und Gesetzen, oder, wo diese nichts bestimmen, nach den natürlichen Antrieben. — Diese 3 Puncte gäben allerdings einen bedeutendern Unterschied zwischen jenen beiden Philosophenschulen zu erkennen. Allein sie stimmen nicht mit dem überein, was andre alte Schriftsteller berichten. Gellius z. B. (noct. att. XI, 5.) sagt: **Vetus quaestio et a multis scriptoribus graecis tractata est, in (al. an) quid et quantum Pyrrhonios et Academicos philosophos intersit. Utrique enim** *σκεπτικοι, εφεκτικοι, απορητικοι* **dicuntur, quoniam utrique nihil affirmant, nihilque comprehendi putant.** Nachdem er dieß etwas weiter ausgeführt hat, fährt er fort: **Quum haec autem consimiliter tam Pyrrhonii dicant quam Academici, differre tamen inter sese et propter alia quaedam et vel maxime propterea existimati sunt, quod Academici quidem ipsum illud nihil posse comprehendi quasi comprehendunt, et nihil posse decerni quasi decernunt: Pyrrhonii ne id quidem ullo pacto videri verum dicunt, quod nihil esse verum videtur.** Hienach beruhte der Hauptunterschied zwischen Akademikern und Skeptikern im eigentlichen Sinne (welche dieser Schriftsteller Pyrrhonier nennt, weil jene auch von Einigen Skeptiker genannt wurden) darauf, daß jene gleichsam dogmatisch behaupteten, alles sei unerkennbar oder ungewiß, folglich in einen negativen Dogmatismus fielen, diese hingegen ebendieselbe Behauptung auch für

ungewiß hielten, mithin ihren Skepticismus gleichsam gegen sich selbst richteten oder ihre Skepsis für nicht minder ungewiß als alles übrige erklärten. Dem widerspricht aber Cicero geradezu. Denn einmal (acad. I, 12.) sagt er: Arcesilas negabat, esse quidquam, quod sciri posset, ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset (der nämlich gesagt haben sollte, er wisse nichts, als daß er nichts wisse) und: Carneades in eadem Arcesilae ratione permansit; nachher aber (acad. II, 9.) heißt es wieder von demselben Akademiker (Carn.) er habe gesagt: Qui negaret quidquam esse, quod perciperetur, eum nihil excipere; ita necesse esse, ne id ipsum quidem, quod exceptum non esset, comprehendi et percipi ullo modo posse. In diesen Stellen wird also den beiden berühmtesten Philosophen der neuern Akademie gerade das in den Mund gelegt, wodurch Andre die Skeptiker von den Akademikern unterscheiden wollten. Daher haben denn manche Neuere (z. B. Huet de la foiblesse de l'esprit humain §. 166. und Meiners im Grundrisse der Gesch. der Weltweisheit S. 143.) den Unterschied entweder ganz geleugnet oder doch für unbestimmbar erklärt. In der That scheint der Unterschied mehr äußerlich als innerlich gewesen zu sein. Die Akademiker bildeten eine ordentliche Schule, welche den Plato stets als ihren Stifter verehrte und dessen Philosophie als ein geistiges Bildungsmittel benutzte, ob sie sich gleich eine Zeit lang dem Skepticismus ergeben hatte. Die eigentlichen Skeptiker aber bildeten nicht sowohl eine förmliche Schule, die hier oder dort ihren Sitz und Vorsteher gehabt hätte, als vielmehr eine zerstreute Oppositionspartei gegen alle Schulen, und betrachteten den Pyrrho nur insofern als ihren Anführer, wiefern er bereits auf dieselbe Weise die Dogmatiker seiner Zeit bekämpft hatte. Genauer aber lässt sich der Unterschied auch schon darum nicht bestimmen, weil weder von Arcesilas und Karneades, noch von den Skeptikern vor Sextus eine Schrift mehr vorhanden ist.

Skiagraphie (von σκια, der Schatten, und γραφειν, zeichnen) bedeutet eigentlich einen Schattenriß oder eine Zeichnung, die nicht in Farben ausgeführt ist. Es wird aber auch für Entwurf, Grundriß in wissenschaftlicher Hinsicht gebraucht. Eine philosophische Skiagraphie ist also eben so viel als ein Compendium der Philosophie. S. Compendium. In derselben Bedeutung wird auch zuweilen das W. Skizze (ital. schizzo, franz. esquisse) gebraucht.

Sklav und Sklavenhandel s. den folg. Art. **Sklavengeist oder Sklavensinn** s. sklavisch.

Sklaverei (wahrscheinlich von den Slaven so benannt, nach dem Französischen, wo esclave sowohl den Slaven als den Sklaven bedeutet) ist der Zustand unbedingter Dienstbarkeit, welche zu-

weilen auch Knechtschaft heißt, wiewohl der Knecht bei uns kein unbedingter Diener ist. Die Dienstbarkeit ist nämlich unbedingt, wenn sie mit dem Verluste aller persönlichen Freiheit verknüpft ist, mithin auf keinem Vertrage, der allemal als ein Act der Freiheit gedacht werden muß, sondern auf bloßer Gewalt beruht. Ebendarum ist die Sklaverei dem Rechte der Vernunft durchaus entgegen. Denn nach diesem Rechte ist jeder Mensch als ein vernünftiges Wesen auch ursprünglich oder von Natur frei; er ist Person und darf daher nie als bloße Sache betrachtet und behandelt werden; er ist sein eigner Herr (sui juris) und darf daher nie zum Eigenthum eines Andern (alieni juris) gemacht werden, so daß dieser Andre über ihn, wie über sein übriges Eigenthum, nach Belieben schalten und walten, ihn verschenken, vertauschen, verkaufen, selbst tödten könnte. Denn das Letztere liegt allerdings im Begriffe der Sklaverei, da der Sklav nichts weiter als ein Hausthier von menschlicher Gestalt ist. Die positiven Gesetze aber, welche die Sklaverei nicht eigentlich eingeführt, sondern nur als einen einmal bestehenden Misbrauch geduldet haben, weil die Gesetzgeber entweder nicht Einsicht genug hatten, um das Widerrechtliche der Sklaverei zu begreifen, oder nicht Macht genug, um sie abzuschaffen, suchten den Zustand der Sklaven wenigstens insofern etwas erträglicher zu machen, daß sie die Befugniß des Herrn, über seinen Sklaven zu disponiren, mehr oder weniger beschränkten, und daher das Leben des Sklaven nicht der unbedingten Willkür des Herrn preisgaben. Diese Beschränkung hat aber den Sklaven wenig oder nichts geholfen. Denn wenn der Herr nicht um seines Vortheils willen oder aus Menschlichkeit das Leben seines Sklaven schonen will, so hat er tausend Mittel in Händen, es zu zerstören, harte Arbeit, schlechte Kost, grausame Züchtigungen rc. Auch der Ursprung der Sklaverei beweist deren Ungerechtigkeit. Sie ist aus Menschenraub zu Wasser und zu Lande hervorgegangen. Denn wenn man Kriegsgefangene zu Sklaven machte, so ist das im Grunde nicht viel besser; und der Vorwand, daß man dem Gefangenen, den man eigentlich tödten könnte, doch aus Großmuth das Leben schenkte, so daß die Sklaverei wohl noch gar als eine Wohlthat angesehn werden sollte, ist nichts als leere Sophisterei. Man kann freilich einen Kriegsgefangenen tödten, wenn man ein Barbar sein will; man darf und soll es aber nicht, wenn man vernünftig handeln will. Ebensowenig aber, oder eigentlich noch weniger, darf und soll man ihn zum Sklaven machen. Denn Sklaverei ist in den Augen der Vernunft weit schlimmer als der Tod, weil sie den Menschen entehrt und gewöhnlich auch sittlich verdirbt. Nicht minder ist es Sophisterei, wenn man mit Aristoteles sagt, daß es Sklaven von Natur (φυσει δουλοι) gebe. S.

des Verf. Progr. de Aristotele servitutis defensore (Lpz. 1815. 4.) und Göttling's commentat. de notione servitutis apud Aristotelem (Jena, 1821. 4.). Denn wenn es auch Menschen geben mag, die zu keinem höhern Lebensgeschäfte taugen, als zum häuslichen Dienen für Lohn und Brod, so müssen sie deshalb keine Sklaven sein; sie können ja eben so gut freie Diener sein, wie es deren überall giebt, selbst da, wo man nebenbei auch Sklaven hat. Ueberdieß hat Rousseau (contr. soc. I, 2.) jene Behauptung, daß es natürliche Sklaven gebe, schon recht treffend durch die einzige Bemerkung widerlegt: S'il y a des esclaves par nature, c'est parcequ'il y a eu des esclaves contre nature. La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués. Dieß ist um so richtiger, da mit der Sklaverei sich natürlich auch die sklavische Gesinnung fortpflanzt. Ein freigeborner Mann kann wohl die edle Gesinnung, die er schon hatte, auch im Sklavenkleide behaupten. Wenn aber seine Kinder, Enkel, Urenkel rc. immer wieder in der Sklaverei aufwachsen, so müsst' es wunderbar zugehn, wenn sie, vernachlässigt in geistiger Bildung, nur verwendet zu niederen Diensten oder harten Arbeiten, und stets vom Stecken oder von der Geißel des Treibers bedroht, nicht innerlich eben so sklavisch als äußerlich werden sollten. Daß die alten Philosophen, selbst Plato und Aristoteles, keinen Anstoß an der Sklaverei nahmen, kam wohl hauptsächlich daher, daß sie von Jugend auf daran gewöhnt waren und daß es daher den wohlhabenderen Griechen überhaupt so vorkam, als könnte man ohne Sklaven gar nicht haushalten; wie manche Colonisten in der neuen Welt noch heute behaupten, man könne ohne Sklaven keine Colonien, keine Zucker- und Kaffee-Plantagen haben. Auch hatten jene Philosophen von den Menschenrechten noch sehr beschränkte Begriffe. Wie hätte sonst Aristoteles den seltsamen Gedanken von Natursklaven fassen oder vertheidigen, und wie hätte sonst Plato sagen können, die Griechen sollten nur keine Griechen, sondern Barbaren (Nichtgriechen) zu Sklaven nehmen, gleichsam als wenn diese keine Menschen wären! — Daß manche Sklaven es besser haben, als manche freie Diener oder Tagelöhner unter uns, mag immerhin wahr sein. Es ändert aber nichts in der Sache selbst, weil es nur etwas Zufälliges ist. Jene können es auch schlechter, viel schlechter haben, und haben es oft wirklich so. Davon ist aber hier gar nicht die Rede, sondern vom Rechte und von der Würde der Menschheit, die nun einmal nicht mit der Sklaverei zusammen bestehen können. — Auch darf man die Sklaven nicht mit jenen Verbrechern vergleichen, welche zur Strafe ihrer Freiheit beraubt sind und während dieses Zustandes zu öffentlichen Arbeiten angehalten werden. Denn Sklaven als solche sind keine Verbre-

cher; und wer nichts verbrochen hat, soll auch nicht seiner Freiheit beraubt werden. — So lösen sich alle Gründe, mit welchen man die Sklaverei vertheidigt hat, in Nichts auf, sobald man sie näher beleuchtet. Am nichtigsten aber ist wohl das, was Hugo in seinem Lehrbuche des Naturrechts (§. 141 ff. nach der 3. Aufl.) in dieser Beziehung sagt. Er betrachtet es, recht vornehm wie ein Herr von tausend Sklaven, als eine neue Mode, die Sklaverei für widerrechtlich zu erklären, ohne zu bedenken, daß es doch schon im Alterthume Männer gab, welche dasselbe behaupteten, welche sagten, nicht von Natur (φυσει) sondern bloß nach dem positiven Gesetze (νομῳ) sei der Eine Sklav, der Andre frei; die Sklaverei sei daher gegen die Natur (παρα φυσιν) sei nicht etwas Gerechtes (δικαιον) sondern etwas Gewaltsames (βιαιον). S. Arist. polit. I, 3 — 5 vergl. mit dem vorhin erwähnten Programme des Verf. Um nun aber jene angebliche Modethorheit zu bekämpfen, sagt der genannte Jurist weiter: „Bei der Untersuchung, ob die Sklaverei „Rechtens sein kann, ist eigentlich das Resultat schon dadurch „gegeben, weil [daß] sie ja wirklich Jahrtausende lang bei den cul„tivirtesten Völkern Rechtens gewesen ist." Das ist aber eine recht handgreifliche Verwechselung des bloß Factischen mit dem Juridischen und Moralischen. Es fragt sich gar nicht, ob die Sklaverei nach dem positiven Gesetze Rechtens sein könne oder gewesen sei — denn das hat noch niemand bezweifelt — sondern ob sie es nach dem natürlichen oder Vernunftgesetze sein dürfe und solle. Daß dieß aber nicht der Fall sei, ist schon vorhin bewiesen worden. — Ist nun die Sklaverei an sich ungerecht, so versteht es sich von selbst, daß es auch der Sklavenhandel sei, er mag mit weißen oder schwarzen oder andern farbigen Menschen getrieben werden. Wenn es auch wahr wäre, was Capitain Laing in seinen Travels through the Timanee, Kourankon and Soulima in the year 1822 (Lond. 1825. 8.) erzählt, daß nämlich zwei africanische Mütter sich in Schmähungen gegen ihn ergossen, weil er ihre eignen Kinder nicht kaufen wollte: so beweist dieß nur die tiefe Barbarei der africanischen Negervölker, aber nicht die Rechtmäßigkeit des Negerhandels. Wollen die Europäer, wie sie sagen, ein Werk der christlichen Barmherzigkeit thun, indem sie kriegsgefangene Neger durch Erkaufung derselben vom Tode retten und dann in den Colonien zu Christen machen: so mögen sie die Erkauften auch frei geben, nachdem sie dieselben nicht bloß zu Christen, sondern auch zu vernünftigen Menschen gebildet haben. Statt dessen reizen sie aber nur durch ihren unmenschlichen Handel die Negerkönige zu Kriegen, weil diese Barbaren dann hoffen, recht viel Gefangene machen und verkaufen zu können. Die Sklavenhändler aber verpacken dann die Erkauften gleich Heringen in ihren Schiffen, so daß

schon auf der Ueberfahrt eine Menge von ihnen jämmerlich umkommen; und wenn etwa ein andres Schiff, welches den schändlichen Handel mit Menschenfleisch nicht dulden will, auf sie Jagd macht, so werfen sie die Unglücklichen über Bord, damit diese nicht gegen sie zeugen können. Wahrlich das sind schöne Werke christlicher Barmherzigkeit! — Weg also mit aller Sklaverei! Sie ist ein Brandmal der Menschheit. Aber auch weg mit allen Resten derselben! Denn sie verewigen nur das Unrecht. S. Erbunterthänigkeit und Leibeigenschaft. Auch vergl. den folg. Art.

Sklaverei des Lasters ist ein bildlicher Ausdruck, welcher einen solchen Grad der Lasterhaftigkeit bezeichnet, daß es scheint, als könne sich der Mensch nicht mehr davon losmachen. Er kann es aber doch, wenn er nur ernstlich will. Diese innere oder moralische Sklaverei ist also stets als eine freiwillige anzusehn; und in ihr befinden sich viele Freie, selbst Herrscher über Tausende von Sklaven im eigentlichen Sinne, die dann zuweilen noch besser als jene, auf jeden Fall aber nur bedauernswürdig, während jene verächtlich sind. Die eigentliche Sklaverei heißt nun vermöge dieses Gegensatzes eine äußere oder physische und erzwungene. Zwar kann jemand auch wohl aus Anhänglichkeit und Liebe zu seinem Herrn, wenn dieser ein guter Mensch und ein gütiger Herr ist, freiwillig in diesem Verhältnisse bleiben. Er hört jedoch dann eigentlich auf, ein Sklav zu sein, weil sein Dienstverhältniß nun als ein solches anzusehn, welches aus seinem eignen Willen hervorgegangen, wenn er auch keinen Dienstvertrag darüber abgeschlossen hat. Will aber jemand nicht in diesem Verhältnisse bleiben, so hat er jeden Augenblick das Recht, durch Flucht sich in Freiheit zu setzen. Er vindicirt dann nur, was man ihm nie hätte nehmen sollen.

Sklavisch wird vorzüglich von der Gesinnung oder Denkart gesagt, wenn dieselbe so beschaffen ist, wie man sie bei den meisten Sklaven findet. Sie heißt daher auch Sklavengeist oder Sklavensinn (Servilität) und wird leider auch bei vielen Freien angetroffen. Mangel an Gefühl der Menschenwürde, auch Genuß- und Gewinnsucht sind die Quellen solcher Gesinnung.

Skoptisch (von σκοπειν, in die Ferne sehen, auch zielen, — daher σκοπος, das Ziel) ist etwas andres als skeptisch, obwohl beide Wörter einerlei Wurzel haben, und manche Skeptiker (wie Timo der Sillograph) auch Skoptiker genannt werden könnten, weil sie die Dogmatiker zum Ziele ihres Witzes und Spottes machten. Skoptisch ist nämlich soviel als spöttisch oder satyrisch, skeptisch aber zweifelnd. S. Skepticismus und Timo, auch Satyre und Spott.

Skotische Philosophie kann 1. eine dunkle Philos. bedeuten, wenn man jenes Wort von σκοτος, die Dunkelheit, ableitet. Eine solche war die Philosophie Heraklit's (s. d. Nam.) der daher den Beinamen des Dunkeln (σκοτεινος) erhielt. Es giebt indeß auch zu unsrer Zeit noch gar viele Philosophen und Philosophien der Art. Jener Ausdruck kann aber auch 2. die Philosophie des Skotus oder Scotus bedeuten, von welchem die Scotisten ihren Namen haben. S. Scotus. Endlich kann man 3. darunter die schottische Philos. verstehn, wieferne die Schotten im Lat. Scoti heißen. S. brittische und schottische Philosophie.

Skrupel (von scrupus, oder verkleinernd scrupulus, ein spitziges Steinchen) sind Bedenklichkeiten oder Zweifel, die uns innerlich eben so quälen können, wie ein solches Steinchen äußerlich, wenn es in die Schuhe gefallen. Beziehen sie sich auf das Sittliche, so heißen sie Gewissensskrupel. S. Gewissen. Darum heißt auch ein Mensch, der sehr bedenklich, ängstlich, grüblerisch ist, skrupulos.

Skythische Philosophie heißt die angebliche Philosophie der alten Skythen und der mit ihnen verwandten Geten. Doch möchte bei diesen Völkern schwerlich von Philosophie die Rede gewesen sein. Vergl. indeß Abaris, Anacharsis, Toxaris und Zamolxis.

Skytische Philosophie ist soviel als Schuster-Philosophie, benannt nach dem atheniensischen Schuhmacher (σκυτοτομος) Simo, dessen philosophische Dialogen skytische genannt wurden. S. Simo, auch Böhm.

Slavische Philosophie s. polnische und russische Philos.

Smith (Adam) geb. 1723 zu Kirkaldy in Schottland, studirte anfangs Theologie zu Glasgow und Oxford, widmete sich aber späterhin vorzugsweise dem Studium der Humanioren, so wie der Philosophie und Staatswissenschaft. Im J. 1748 ging er nach Edinburg und hielt hier mit großem Beifalle Vorlesungen über Rhethorik und schöne Wissenschaften. Auch macht' er hier Bekanntschaft mit Hume und wurde bald vertrauter Freund desselben. Im J. 1751 ward er Prof. der Logik und Moral zu Glasgow und verwaltete dieses Lehramt 13 Jahre lang mit großem Ruhme. Während dieser Zeit trat er auch zuerst als philosophischer Schriftsteller auf, indem er 1759 das Werk herausgab: Theory of moral sentiment (Ausg. 6. Lond. 1790. 2 Bde. 8. Deutsch: Braunschw. 1770. 8. und von Kosegarten. Lpz. 1791. 2 Bde. 8.). In demselben erhob er die Sympathie zum Principe der Moral oder zum obersten Kriterium des Guten und des Bösen.

Durch Sympathie, meinte er nämlich, versetzten wir uns an die Stelle des Andern und beurtheilten nun die Schicklichkeit oder Unschicklichkeit seiner Handlungen (das stoische καϑηκον und μη καϑηκον) auf eine völlig unparteiische Weise, weil wir von den subjectiven Bestimmungsgründen des Handelnden (seinen Begierden, Affecten und Leidenschaften) frei wären. Aus diesen unparteiischen Urtheilen bildeten sich nach und nach allgemeine Regeln des sittlichen Handelns, nach welchen wir uns auch bei unsern eignen Handlungen richteten. Die oberste dieser Regeln wäre also eigentlich das Gesetz: Handle so, daß du mit Andern und Andre mit dir sympathisiren können. Auf diese Art gab aber S. einen sehr unsichern Maßstab der Sittlichkeit an die Hand. Denn Sympathie und Antipathie als ihr Gegentheil können uns oft auch zu parteiischen, ja zu ganz falschen und ungerechten Urtheilen über fremde Handlungen verleiten. Im Grunde war dieß auch kein andres System als das des sittlichen Gemeinsinns (common sense) oder des moralischen Sensualismus; wiewohl S. dabei von dem richtigen Gedanken ausging, daß bloß solche Handlungen, welche allgemein gebilligt werden können, sittlich gut seien. Er fehlte nur darin, daß er den Grund dieser Billigung nicht in der Vernunft, sondern in dem Mitgefühle suchte, welches doch sehr schwankend und trüglich ist. — Im J. 1764 gab S. seine Lehrstelle auf und trat in Gesellschaft des Herzogs von Buccleugh eine zweijährige Reise durch Frankreich und Italien an, auf welcher er mit Alembert, Helvetius, Necker, Quesnay, Turgot und andern berühmten Männern seiner Zeit, welche sich auch viel mit ökonomisch-politischen Untersuchungen beschäftigten, Bekanntschaft machte. Diese Reise und die auf derselben gemachten Bekanntschaften scheinen auch S.'s Nachdenken eine neue Richtung gegeben zu haben. Nachdem er, zurückgekehrt von seiner Reise, 10 Jahre lang (1766—76) ohne öffentliche Anstellung in seinem Vaterlande gelebt hatte, trat er mit einem ökonomisch-politischen Werke hervor, welches ihm weit mehr Ruhm gebracht hat und auch viel gründlicher und verdienstlicher war, als jenes moralische. Es führte den Titel: Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations (Lond. 1776. A. 2. 1777. 2 Bde. 4. Deutsch: Lpz. 1776. 2 Bde. 8. uud von Garve nach der 4. Originalausg. Bresl. 1794. 4 Bde. 8. A. 2. 1799. 3 Bde. vergl. mit Lüder über Nationalindustrie und Staatswirthschaft, nach A. Smith. Berl. 1800. 3 Bde. 8.). In diesem Werke suchte S. den Gedanken durchzuführen, daß Arbeit oder Industrie der eigentliche Grund des Nationalreichthums und also auch der Nationalwohlfahrt sei; daß ferner die Natur selbst schon durch die ursprünglichen Anlagen des menschlichen Geistes und durch die äußeren Lagen, in

welche sie den Menschen versetzt, für die allmähliche Vermehrung des Reichthums der Völker sorge; und daß daher der Staat, um ein Volk groß, blühend und reich zu machen, eigentlich nichts weiter zu thun habe, als jenen Einrichtungen der Natur zu folgen, alle Kräfte, welche in dem Einzelen und in der ganzen Gesellschaft liegen, sich frei entwickeln und jeden ohne irgend eine Beschränkung, außer derjenigen, welche in den Gesetzen des Rechts und der Gerechtigkeit liegt, dasjenige Gewerbe oder Lebensgeschäft treiben zu lassen, welches ihm am meisten zusage oder den größten Vortheil zu versprechen scheine. Darum erklärte sich S. gegen alle Ein- und Ausfuhrverbote, Monopolien, Privilegien, Prämien, Zünfte oder Innungen, überhaupt gegen alle Eingriffe von Seiten des Staats in die natürlichen Rechte der Bürger. Dieses Industriesystem, wie man es genannt hat, ist zwar zum Theile mit dem physiokratischen, welches S. durch Quesnay und Turgot kennen lernte, verwandt, aber viel umfassender und gründlicher als dieses, und hat daher auch so viel Beifall gefunden, daß man selbst im Parlemente sich oft auf S.'s Grundsätze berufen und neuerlich auch das brittische Ministerium angefangen hat, diese Grundsätze, besonders in Ansehung der Handelsfreiheit, nach und nach ins Leben treten zu lassen. — Zwei Jahre nach Erscheinung dieses Werkes erhielt S. die einträgliche Stelle eines königlichen Commissars für die Zölle in Schottland, lebte meistens zu Edinburg, und starb 1790. — Uebrigens vergl. auch S.'s essays on philosophical subjects etc. to which is prefixed an account of the life and writings of the autor by Dug. Stewart. Lond. 1795. 8. Dieser St. lässt es unentschieden, ob und wieferne die nationalökonomischen Grundsätze S.'s ihm selbst als Erfinder angehören. Dagegen behauptet Say in der Vorr. zu seinem traité d'économique politique, daß vor jenem Britten noch gar keine Nationalökonomie existirt habe — wie Manche vor nicht langer Zeit in Deutschland behaupteten, daß es vor Kant oder Fichte oder Schelling noch gar keine Philosophie gegeben habe.

Snell (Chstk. Wilh. und Frdr. Wilh. Dan.) — zwei Brüder, welche theils einzeln theils zusammen mehre philosophische (meist im Geiste der kantischen Philosophie verfasste) Schriften herausgegeben haben. Der Aeltere ist geb. 1755 zu Dachsenhausen im Darmstädtischen, wurde zuerst zweiter Lehrer am fürstlichen Pädagogium zu Gießen, dann (seit 1784) Prorector des Gymnasiums zu Idstein, nachher (seit 1797) Director desselben mit dem Professortitel, endlich (seit 1816) Director des Gymnasiums zu Weilburg. Die von ihm allein herausgegebnen philoss. Schriften sind: Sophron und Neophilus; ein philos. Gespräch über einige wichtige Angelegenheiten der Menschen. Gießen, 1785. 8. — Ueber De-

terminismus und moralische Freiheit. Offenb. 1789. 8. — Die Sittlichkeit in Verbindung mit der Glückseligkeit einzeler Menschen und ganzer Staaten; aus zwei gekrönten Preisschriften zusammengezogen und mit beständiger Rücksicht auf die kantische Moralphilos. ganz neu bearbeitet. Frkf. a. M. 1790. 8. — Philosophisches Lesebuch aus Cicero's Schriften zusammengetragen, mit erklärenden Anmerkk. und einigen kleinen Abhandll., wie auch mit einer kurzen Gesch. der griech. und röm. Philos. begleitet. Frkf. a. M. 1792. 8. — Lehrbuch der Kritik des Geschmacks mit beständiger Rücksicht auf die kantische Kritik der ästhetischen Urtheilskraft. Lpz. 1795. 8. — Drei Abhandll. philosophischen Inhalts. Lpz. 1796. 8. — Ueber einige Hauptpuncte der philosophisch-moralischen Religionslehre. Lpz. 1798. 8. — Versuch über den Ehrtrieb. Frkf. a. M. 1800. 8. Auch später (1808) unter dem neuen Titel: Philotimus rc. herausgegeben. — Außerdem hat er noch eine Menge von Schulprogrammen und kleineren Aufsätzen in Zeitschriften verfasst. — — Der Jüngere ist geb. 1761 ebendaselbst, wurde (1784) Lehrer am Gymnasium zu Gießen, dann (seit 1790) außerord. und (seit 1800) ord. Prof. der Philos. an der Univers. daselbst, nachher (seit 1805) ord. Prof. der Gesch. an derselben, endlich (seit 1821) auch zweiter Pädagogiarch daselbst. Die von ihm herausgegebnen philoss. Schriften sind: Vermischte Aufsätze 1. über den mathematischen Elementarunterricht, 2. über die kantischen Principien von der moralischen Freiheit, und 3. über Ulrich's Eleutheriologie. Gießen, 1788. 8. — Menon, oder Versuch in Gesprächen die vornehmsten Puncte aus Kant's Krit. der prakt. Vern. zu erläutern. Mannh. 1789. 8. N. A. 1796. — Darstellung und Erläuterung der kantischen Krit. der Urtheilskr. Mannh. 1791—2. 2 Thle. 8. — Lehrbuch für den ersten Unterricht in der Philosophie. Gießen, 1794. 2 Thle. 8. Erlebte bis 1821 acht Auflagen. — Ueber philos. Kriticismus in Vergleichung mit Dogmatismus und Skepticismus. Gießen, 1802. 8. — Erste Grundlinien der Logik. Gießen, 1804. 8. A. 2. 1810. A. 3. 1818. — Auch gab er heraus mit Schmid (K. Ch. E.): Philos. Journal für Moralität, Religion und Menschenwohl (Gießen, 1793 ff. 8.) mit Schmidt (J. E. Ch.) Erläuterungen der Transcendentalphilos. (Gießen, 1800. 8. St. 1.) mit Dems. und Grolmann: Journal zur Aufklärung über die Rechte und Pflichten des Menschen und Bürgers (Herborn u. Hadamar, 1799 ff. 8.). — Außerdem hat dieser S. mehre mathematische Schriften verfasst. — — Beide Brüder zusammen gaben heraus: Handbuch der Philosophie für Liebhaber. Gießen, 1802 ff. 8 Bde. 8. (Seit 1819 erschien davon eine neue umgearb. Aufl.). Desgleichen eine Encyklopädie der Schulwissenschaften, in welcher die philoss. Wiss. zum Theil eben=

falls bearbeitet sind, an welcher aber auch noch andre Gelehrte Antheil genommen haben. — — Zwei andre Gebrüder Snell (Philipp Ludw. und Joh. Frdr.) Söhne des älteren der beiden vorigen, haben sich theils durch eine gemeinschaftliche Uebersetzung des Diogenes Laert. ins Deutsche unter dem Titel: Leben und Meinungen der ersten griechischen Philosophen (Gießen, 1806. 8.) theils durch einen kurzen Abriß der Geschichte der Philosophie (Gießen, 1813—19. 2 Abthh. 8. A. 2. 1821. Auch als 8. Bd. des Handb. der Philos. für Liebhaber) bekannt gemacht. Die 1. Abth. enthaltend die Gesch. der alten Philos. ist von Ph. L., die 2. enthaltend die Gesch. der Philos. des Mittelalters und der neuern Zeit von J. F. — Der Letztere hat auch eine Geisteslehre, oder Unterricht über den Menschen, was er als geistiges Wesen ist und was er sein soll (Gießen, 1822. 8.) herausgegeben.

Socher (Georg) geb. 1747 zu Straßwalchen, wo er auch 1791 Pfarrer ward und 1807 starb. Von 1774—6 war er auch Prof. der theoret. Philos. zu Salzburg. Er gab heraus: Positiones ex prolegomenis philosophiae et institutionibus logicae. Salzb. 1775. 4. — Positiones ex institutionibus ontologicis. Ebend. 1775. 4. — Positiones ex psychologia, theologia naturali et physica generali. Ebend. 1776. 4. — Er darf aber nicht verwechselt werden, wie es von Einigen geschehen ist, mit einem andern Socher (Joseph) geb. 1755 zu Peutingen im Schöngau, welcher 1800 Prof. der theoret. Philos. zu Landshut und 1805 Pfarrer zu Kehlheim bei Regensburg wurde. Dieser gab heraus: Zur Beurtheilung neuer Systeme in der Philosophie. Ingolst. 1800. 8. — Grundriß der Geschichte der philosophischen Systeme von den Griechen bis auf Kant. München, 1802. 8. Ueber Platon's Schriften. Landsh. 1820. 8. (Bezieht sich besonders auf die Echtheit und Zeitfolge derselben). — Von ihm rührt auch die satyrisch-philosophische Schrift her: Leben und Thaten des berüchtigten und landverderblichen Herkommens, auch Observantius genannt. München, 1798. 8.

Social und Societät (von socius, der Geselle) s. gesellig und Gesellschaft.

Socrates ꝛc. s. Sokrates ꝛc.

Sodomie oder Sodomiterei (von der wegen ihrer Lasterhaftigkeit berüchtigten und deshalb nach der hebräischen Sage zugleich mit Gomorra durch himmlisches Feuer vernichteten Stadt Sodom) ist fleischliche Vermischung des Menschen mit Thieren — eine Brutalität, deren besonders die Bewohner jener beiden Städte bezüchtigt wurden. Doch versteht man darunter zuweilen auch Päderastie und andre unnatürliche Ausschweifungen des Geschlechtstriebes. Daß sie unsittlich seien, versteht sich von selbst.

Sofismus oder Sufismus (auch mit ph statt f geschrieben) ist ein mystischer oder theosophischer Pantheismus, so benannt von einer in Persien und Indien sehr verbreiteten Secte, welche den Namen der Sofis oder Sufis trägt. Ein gewisser Abu Said Abul Cheir soll sie bereits im 1. oder 2. Jh. der Hedschra gestiftet haben. S. Tholuck's Sufismus s. theosophia Persarum pantheistica. Berlin, 1821. 8. vergl. mit Dess. Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik. Berl. 1825. 8. Doch wird der Meinung des Verf., der Sufismus sei nicht erst später aus Indien und Persien gekommen, sondern habe sich schon früher aus dem Islam selbst entwickelt, von Andern widersprochen. Ob der Name herkomme vom griech. σοφος, der Weise, oder vom arab. suf oder zuph, der Wille oder das Wollen, oder von einem andern, diesem ähnlichen Worte, welches die Wolle bedeutet — weil nämlich die Sufiten, gleich manchen christlichen Religiosen, die sich einem klösterlich-beschaulichen Leben gewidmet haben, nur wollene Gewänder tragen — ist ungewiß. Uebrigens vergl. Mysticismus und Pantheismus.

Sokrates geb. zu Athen 469 und ebendaselbst gest. 400 vor Chr. im 70. Jahre seines Alters, war der Sohn eines Bildhauers Sophroniskos und einer Hebamme Phänarete. Da seine Eltern nicht vermögend waren, so arbeitete er in seinen frühern Jahren in der Werkstatt seines Vaters und brachte es in dessen Kunst so weit, daß die von ihm gefertigten Bildsäulen der Grazien würdig gefunden wurden, in der Burg von Athen öffentlich aufgestellt zu werden. Diog. Laert. II, 19. Allein späterhin gab er die Beschäftigung mit der Kunst auf und widmete sich dem Studium der Wissenschaft, so weit ihm seine beschränkte Lage dieß gestattete. Doch sollen einige reiche und angesehene Athenienser, welche den Jüngling in der Werkstatt seines Vaters kennen lernten und dessen treffliche Geistesanlagen bemerkten, ihm die Mittel zur Ausbildung derselben dargeboten haben. In der Folge erzählte man auch, das Orakel habe dem Vater des S. ausdrücklich befohlen, ihn aus der Werkstatt zu entlassen, damit er ungestört seinem höhern Berufe folgen könne. Plut. de genio Socr. p. 589. Opp. T. II. ed Francof. Durch wen S. seine wissenschaftliche Bildung empfing, ist ungewiß. Zwar nennen die Alten, außer einem gewissen Damon, die ionischen Philosophen Anaxagoras und Archelaos, welche eine Zeit lang zu Athen lebten und lehrten, als dessen Lehrer. Diog. Laert. l. l. Andre bezweifeln jedoch, daß S. den mündlichen Unterricht des Anaxagoras benutzt habe. Es kann also wohl sein, daß er bloß die Schriften dieses und andrer Philosophen las und dadurch sowohl als durch eignes Nachdenken seinen Geist zu bilden suchte. Wahrscheinlich hat aber auch

S. manches von den Sophisten gelernt, die zu seiner Zeit sich häufig in Athen aufhielten, wenn er gleich keinen ordentlichen Unterricht von ihnen empfing und späterhin als ihr eifrigster Gegner auftrat. S. beschäftigte sich aber nicht bloß mit der Ausbildung seines Geistes, sondern er leistete auch seinem Vaterlande als Staatsbürger wichtige Dienste. Während des peloponnesischen Kriegs dient' er als Soldat und zeichnete sich durch Muth in mehren Gefechten aus. Eben so muthvoll, obgleich erfolglos, widersetzt' er sich als Mitglied des Raths der Fünfhundert dem ungerechten Antrage, einige der besten Heerführer bloß darum zum Tode zu verurtheilen, weil sie, durch plötzlich eintretendes Unwetter gehindert, die in einer glücklichen Seeschlacht gebliebnen Krieger nicht hatten zur Erde bestatten lassen. Seitdem zog er sich von öffentlichen Angelegenheiten zurück und lebte bloß als Privatmann dem Dienste seiner Mitbürger und der Menschheit. Daher sucht' er überall die Menschen auf, um sich mit ihnen über die Angelegenheiten des menschlichen Lebens zu unterhalten, ihre Begriffe von denselben zu berichtigen, und auch ihren Willen auf das Gute hinzuleiten. Vornehmlich that er dieß in Ansehung der athenienfischen Jugend, welche sich wegen der Annehmlichkeit seines Umgangs haufenweise zu ihm drängte. Ebendieß aber verwickelte ihn natürlich in Kampf, nicht nur mit den Sophisten, deren Ansehn und Einfluß gerade zu jener Zeit aufs Höchste gestiegen war, sondern auch mit den politischen Gewalthabern, besonders mit den sog. dreißig Tyrannen, die es ihm sehr übel nahmen, daß er sie, wenn auch nur indirect, mit Ochsenhirten verglichen hatte, welche ihre Heerde kleiner und schlechter machten. Deshalb ließen ihn zwei derselben, Kritias (der früher selbst ein Schüler des S. gewesen war) und Charikles, vor sich fodern, und verboten ihm den fernern Umgang mit jungen Leuten, vornehmlich das Sprechen mit ihnen von schlechten Hirten, damit er nicht etwa selbst die Heerde verminדre. Da indessen die Macht jener Dreißiger nicht lange dauerte, so hatte S. von dieser Seite her nichts weiter zu befahren. Xenoph. mem. I, 2. Auch der Angriff, welchen Aristophanes — man weiß nicht, ob aus bloßem Muthwillen oder aus Bosheit oder aus wirklicher Verkennung des S. — auf ihn machte, indem er in einem seiner Lustspiele (die Wolken) den S. selbst als einen Sophisten dem Gelächter des Volkes Preis zu geben suchte, hatte weiter keine Folgen, da der gesunde Sinn des Volkes das Unrecht wohl fühlen musste, welches der Dichter dem Philosophen zufügte; weshalb auch dieser kein Bedenken trug, der Aufführung des Stückes selbst beizuwohnen, um den Zuschauern die Vergleichung zwischen dem Urbilde und dem verzerrten Nachbilde zu erleichtern. S. Merimnophrontist. Einen ganz andern Erfolg aber hatte der gerichtliche Angriff, wel-

chen auf S. drei Männer machten, deren Namen schwerlich auf die Nachwelt gekommen wären, wenn sie sich nicht eben als Ankläger dieses berühmten Mannes auf ähnliche Weise verewigt hätten, wie Herostratos durch Verbrennung des Dianentempels zu Ephesus. Anytos und Lykon, zwei unruhige Köpfe, welche das Volk von Athen in demagogischer Weise zu beherrschen suchten, und Melitos, ein schlechter Dichter, welcher mit jenen in Verbindung stand, hatten schon längst den S. zu verleumden gesucht, weil er ihren Dünkel und ihre Anmaßungen durch seine ironisch-sarkastischen Reden mehrmal gezüchtigt hatte. Endlich trat der Dritte mit einer förmlichen, von den beiden Andern unterstützten, Klagschrift auf, des Inhalts, daß S. sowohl ein Verächter der Staatsgötter und Einführer neuer Gottheiten, als auch ein Verderber der Jugend sei (Xenoph. mem. I, 1.) — eine Anklage, die seitdem gar oft sowohl vom Unverstande als von der Bosheit gegen die Philosophie und deren Pfleger erhoben worden, die aber gerade bei S. am grundlosesten war, wie seine Schüler, Plato und Xenophon, in ihren Vertheidigungsschriften auf das Bündigste erwiesen haben. Vielleicht würde auch die Anklage keinen so schlimmen Erfolg gehabt haben, wenn S. nicht es unter seiner Würde gefunden hätte, sich auf die hergebrachte Weise als ein demüthig Bittender zu vertheidigen und mehr das Mitleid als die Gerechtigkeit seiner Richter in Anspruch zu nehmen. Er wollte aber dieß nicht und, wie wir glauben, mit Recht. Als nun die Richter zuerst ihr Schuldig ausgesprochen, legten sie dem S. die gewöhnliche Frage vor, welche Strafe er sich zuerkenne. Hierauf antwortete S. mit stolzem Selbgefühle, nicht Strafe glaub' er verdient zu haben, sondern vielmehr diejenige Belohnung, welche in Athen für die ehrenvollste gehalten wurde, nämlich im Prytaneum auf öffentliche Kosten erhalten zu werden. Diese Erklärung, welche den großentheils aus dem gemeinen Volke gewählten Richtern zu stark scheinen mochte, aber doch der Persönlichkeit eines solchen Mannes nicht unangemessen war, brachte jene dergestalt auf, daß sie den S. zum Tode verurtheilten. Da das Urtheil wegen einer öffentlichen Feierlichkeit nicht sogleich vollzogen werden konnte, so verweilte S. noch gegen 30 Tage im Gefängnisse, wo er sich mit seiner Gattin — der wegen ihres mürrischen Wesens übel berüchtigten, von S. aber doch als wackere Hausfrau und sorgsame Mutter geschätzten Xantippe — so wie mit seinen Kindern, Schülern und Freunden ruhig und heiter über sein jetziges und künftiges Schicksal unterhielt. Er schlug es sogar aus, eine ihm von seinen Freunden dargebotene Gelegenheit zur Flucht zu benutzen, wie er sagte, aus Achtung gegen die Gesetze des Staats, vielleicht auch, weil er es nicht mehr der Mühe werth hielt, in so hohem Alter sein Leben auf eine Weise

zu fristen, welche wenigstens zweideutig und seinem früheren Benehmen keineswegs angemessen war. **Plat.** Phaedo et Crito. Er trank daher den ihm endlich vom Kerkermeister dargereichten Giftbecher mit unveränderter Gemüthsruhe aus, überzeugt, daß er nur das gegenwärtige Leben mit einem andern und bessern vertausche. Die Athenienser aber bereuten bald nach seinem Tode, was sie gethan hatten, vernichteten das Urtheil, und setzten dem Verurtheilten eine Ehrensäule, um das Unrecht gleichsam wieder gut zu machen. S. **Theoph. Adami** diss. de statua Socratis, Atheniensium poenitentiae monimento publico. Lpz. 1745. 4. — Was nun die Philosophie dieses ausgezeichneten Mannes betrifft, auf welche es bei gegenwärtiger Darstellung vorzugsweise ankommt (weshalb wir auch diejenigen Leser, welche das Leben und die Persönlichkeit des S. genauer kennen lernen wollen, auf die nachher anzuführenden Schriften verweisen müssen): so ist vor allen Dingen zu bemerken, daß S. selbst nichts Schriftliches hinterlassen hat, um seine philosophische Denkart der Nachwelt zu überliefern. Wahrscheinlich fühlt' er keinen Trieb dazu, da er den Umgang mit Menschen aller Art und die mündliche Unterhaltung mit ihnen vorzugsweise liebte. Vielleicht wollt' er sich auch dadurch von den Sophisten, die großentheils sehr viel schrieben, unterscheiden. Eben so gab er nicht, wie diese, förmlichen Unterricht, hielt keine zusammenhangenden, nach Ort und Zeit bestimmten, Lehrvorträge, und konnte daher auch kein festgesetztes Didaktron nehmen, ungeachtet er bei seiner Armuth von wohlhabenden Freunden reichlich unterstützt wurde, um mit seiner Familie leben zu können. **Diog. Laert.** II, 74. Zwar sind noch einige Briefe vorhanden, welche S. geschrieben haben soll; sie sind aber offenbar untergeschoben und geben auch wenig Aufschluß über die sokratische Philosophie. S. Socratis epistolae, cum **Antisthenis** et aliorum **Socraticorum** epistolis. Gr. et lat. edidit, notas adjecit et dial. de Socr. scriptis praefixit **Leo Allatius**. Par. 1637. 4. — **Godofr. Olearii** exercit. ad L. All. de scriptis Socr. dial. Lpz. 1696. 4. wo noch 2 Briefe beigefügt sind. — **Chr. Meinersii** comment. de Socraticorum reliquiis; in den Comm. soc. scientt. Gott. Vol. V. — **J. C. Orellii** collectio epp. grr. (Lpz. 1815. 8.) T. I. cont. **Socratis** et **Socraticorum** (etiam Pythagorae et Pythagoreorum) quae feruntur epp. — Man muß sich daher an diejenigen Schriften halten, welche die Schüler des S. hinterlassen haben, um ihren verehrten Lehrer der Nachwelt darzustellen. Vorzüglich gehören hieher die Schriften **Plato's** und **Xenophon's**. Denn obwohl jener seinen Lehrer etwas idealisirt, oft auch nur als dialogische Person braucht, und daher über Dinge philosophiren läßt, an welche S. entweder gar

nicht dachte oder die er wenigstens, nach seinem durchaus auf das Praktische gerichteten Sinne, für Gegenstände einer unnützen Speculation hielt: so tritt doch auch in den platonischen Dialogen gar oft der wirkliche S. auf, wie er während seines Lebens entweder mit seinen Schülern und Freunden sich unterhielt oder mit den Sophisten disputirte, um sie vor jenen in ihrer Blöße darzustellen. Indessen bleibt Xenophon immer derjenige Sokratiker, welcher seinen Lehrer am treuesten, gleichsam wie er leibte und lebte, in den sog. Denkwürdigkeiten des S. geschildert hat. S. Xenophontis *απομνημονευματων* s. memorabilium Socratis dictorum et factorum libb. IV. Ed. J. C. Zeune. Lpz. 1781. 8. J. G. Schneider. Lpz. 1790. 8. Iterum cum apol. Socr. Lpz. 1801. 8. womit auch K. F. Hindenburg's animadversiones ad Xen. memorabb. Socr. (Lpz. 1769. 8.) zu verbinden sind. Deutsch mit Anmerkk. von Benj. Weiske. Lpz. 1794. 8. — Platonis apologia Socratis. Gr. et germ. ed. a J. S. Müllero. Hamb. 1739. 4. Ex rec. et cum lat. interpr. F. A. Wolfii. Berl. 1812. 8. — Apologia Socratis a Platone et Xenophonte scripta cum obss. in textum et gall. vers. per F. Thurot. Par. 1806. 8. — Außer diesen alten Schriften, welchen noch Diog. Laert. II, 18—47. beizufügen, beziehen sich auf das Leben, den Charakter, die Lehre und die Verdienste des S. in philosophischer Hinsicht auch folgende neuere: Franç. Charpentier, la vie de Socrate. A. 3. Amst. 1699. 12. Deutsch von Chsti. Thomasius. Halle, 1693. auch 1720. 8. — Gilbert Cooper's life of Socrates. Lond. 1749. 8. N. A. 1771. Französ. 1751. 12. — Heller's Sokrates. Frkf. a. M. 1789. 2 Thle. 8. — Brumbey's Sokrates, nach Diog. Laert. Lemgo, 1800. 8. — Wiggers's Versuch einer Charakteristik des Sokr. oder Sokr. als Mensch, Bürger und Philosoph. Rostock, 1807. 8. A. 2. Neustrel. 1811. 8. — Sokrates. Betrachtungen und Untersuchungen von Ferd. Delbrück. Köln, 1819. 12. — Dan. Heinsii Socrates s. de doctrina et moribus Socratis oratio; in Dess. oratt. p. 283 ss. (Leiden, 1627. 8.). — J. A. Kammil comment. (praes. Joh. Schweighäuser): Mores Socratis ex Xenoph. memorabb. delineati. Straßb. 1785. 4. — Joh. Hackeri diss. (praes. F. V. Reinhard): Imago vitae morumque Socratis e scriptoribus vetustis expressa. Wittenb. 1787. 4. — J. W. M. Wasseri diss. (praes. G. Ch. Knorr) de vita, fatis atque philosophia Socratis. Oettingen, 1720. 4. — Dan. Boëthius de philosophia Socratis. Upsal, 1788. 4. — Garnier, mem. sur le charactère de la philosophie de Socrate; in den Mem. de l'acad. des inscr. T. 32. Deutsch in Hissmann's Mag. B. 3. — G. W. Pauli diss. de philo-

sophia morali Socratis. Halle, 1714. 4. — Edward Edwards's socratic system of moral as delivered in Xen.'s memorabb. Oxford. 1773. 8. — J. W. Feuerlini diss. de jure naturae Socratis. Altorf, 1719. 4. — L. G. Mylii diss. de Socratis theologia. Jena, 1713. 4. — J. F. Aufschlageri comment. (praes. Joh. Schweighäuser): Theologia Socratis ex Xenoph. memorabb. excerpta. Straßb. 1785. 4. (Diese und die vorhin angeführte comment. von Kamm findet man, da sie wahrscheinlich vom Präses selbst geschrieben sind, auch in Schweighäuser's opuscc. acadd. P. I. p. 134 ss.) — Ch. F. L. Simon, diss. (praes. W. T. Krug) de Socratis in philosophiam meritis rite aestimandis. Wittenb. 1797. 4. — Schleiermacher über den Werth des Sokrates als Philosophen; in den Denkschriften der berl. Akad. der Wiss. 1814—5. Philos. Classe. S. 50 ff. — Auch sind in Eberhard's Apol. des S. (Berl. 1788. 8.) Tennemann's Lehren und Meinungen der Sokratiker über die Unsterblichkeit der Seele (Jena, 1791. 8.) Plessing's Osiris und Sokrates (Berl. u. Stralf. 1783. 8.) Hamann's sokratt. Denkwürdigkeiten (Amst. 1759. 8.) Mayer's sokratt. Denkwürdigkeiten (Wien, 1784. 8.) Marx's Materialien zur Geschichte des Sokratismus (Frkf. a. M. 1789. 8.) und eines Ungenannten sokratt. Unterhaltungen über das Aelteste und Neueste aus der christl. Welt (Lpz. 1786. 8) mancherlei hieher gehörige Notizen und Bemerkungen enthalten. — Betrachtet man nun die sokratische Philosophie im Ganzen, so trägt sie das Gepräge der höchsten Popularität. An Auffindung und Aufstellung allgemeiner Principien, um daraus alles Uebrige abzuleiten, und an systematische Gestaltung eines wissenschaftlichen Ganzen dachte S. gar nicht. Ja er tadelte sogar vermöge einer dem menschlichen Geiste natürlichen Reaction die früheren Philosophen, welche sich der Speculation über die Natur ergeben und darüber das Praktische fast ganz vergessen hatten, als verwegne Grübler nach dem, was die Gottheit dem Menschen weislich verborgen habe, und empfahl dagegen (mit einer freilich zu weit gehenden, aber aus seinem immer auf das Praktische gerichteten Sinne leicht begreiflichen, Beschränktheit) in allen Wissenschaften und Künsten nur das Nützliche oder Brauchbare für das Leben, vor allem andern aber die Selbkenntniß (nach dem bekannten Ausspruche *γνωϑι σεαυτον*) als die wichtigste und schwierigste Wissenschaft oder Kunst. Xenoph. mem. IV, 7. coll. I, 1. §. 11 ss. Darum sagte man auch von ihm, er habe zuerst die Philosophie vom Himmel herab auf die Erde gerufen. Cic. tusc. V, 4. coll. acad. I, 4. Als ein so popularer Weisheitslehrer behauptete demnach S. mit Vorbeigehung aller feinern Unterscheidungen und tie-

fern Forschungen, daß die Welt das Werk eines höchst mächtigen, weisen und gütigen Wesens (unter Mitwirkung mehrer solcher, jedoch dem Einen untergeordneter, Wesen) sei, und bediente sich zur Bestätigung dieser Behauptung theils der physischen Teleologie theils des allgemeinen Völkerzeugnisses. **Xenoph. mem. I, 4. et IV, 3. coll. Plat. apol. Socr. c. 15.** Jenes Wesen, glaubte S. ferner, beherrsche (gleichfalls unter Mitwirkung andrer ihm ähnlicher Wesen) die Welt, wie die Seele des Menschen dessen Körper; und diese Seele sei ebenfalls göttlicher Natur, mithin unsterblich; weshalb auch das künftige Leben als ein Zustand der Vergeltung des Guten und des Bösen zu betrachten sei. **Xenoph. ll. ll. et Cyrop. VIII, 7. §. 6 ss. coll. Plat. Phaed. c. 8 ss. et Cic. de amic. c. 4.** Der Mensch sei also auch verpflichtet, die Götter nach hergebrachter Weise oder nach dem Staatsgesetze (*νομῳ πολεως*) vornehmlich aber durch Befolgung ihres Willens zu verehren, und zwar um so mehr, da auch sie für ihn sorgen und selbst durch Orakel und andre Andeutungen sein Wohl befördern. **Xenoph. ll. ll. coll. Plat. Phaed. c. 6. et 7.** Die sokratische Moral war daher durchaus religiös, indem S. die praktischen Vernunftgebote, die er auch ungeschriebne oder von den Göttern gegebne Gesetze (*νομοι αγραφοι, ὑπο των θεων κειμενοι*) nannte im Gegensatze der Staatsgesetze, welche von Menschen gegeben sind (*νομοι πολεως, ὑπ' ανθρωπων κειμενοι*) bloß darum für allgemein und nothwendig gültig erklärte, weil sie Ausflüsse des göttlichen Willens seien. **Xenoph. mem. IV, 4. §. 13. 19 — 21.** Man darf sich daher auch nicht wundern, wenn S. bei der popularen Tendenz seiner Moral die reine Triebfeder des Willens zwar andeutete, aber nicht genau von der sinnlichen unterschied, sondern beide zur Empfehlung der Tugend brauchte; wenn er, ohne von einem obersten Sittengesetze auszugehn, sittliche Vorschriften mit Rathschlägen der Klugheit, selbst mit technischen und politischen Regeln, in Verbindung brachte; und wenn er überhaupt jede Pflicht nur dann und so, wie sich ihm gerade die Gelegenheit dazu darbot, folglich auch mit solchen Gründen, welche ihm die tauglichsten in jedem gegebnen Falle schienen, vortrug und einschärfte. **Xenoph. mem. I, 3. 5. 6. 7. II, 1 ss. III, 1 ss. coll. Cic. de off. III. 3.** Vorzugsweise empfahl er jedoch Gottesfurcht (*ευσεβεια*), die er als die Quelle der übrigen Tugenden betrachtete, Enthaltsamkeit (*εγκρατεια*) Tapferkeit (*ανδρια*) und Gerechtigkeit (*δικαιοσυνη*) woraus sich späterhin die Lehre von den vier Haupttugenden entwickelt zu haben scheint. **Xenoph. ll. ll.** vergl. mit dem Art. **Cardinaltugenden.** Auch hielt er die Tugend überhaupt theils für etwas Natürliches (*φυσικον*) theils aber auch für etwas durch Unterricht und Uebung (*μαθησει και μελετῃ*) Erwerbliches, so daß

sie in der ersten Beziehung als ein göttliches Geschenk, in der andern aber als etwas Lehr- und Lernbares betrachtet werden konnte; wobei S. den Unterschied des Freiwilligen (ἑκουσιον) und des Unfreiwilligen (ακουσιον) in den menschlichen Handlungen zwar nicht übersahe, aber doch nicht genauer bestimmte. **Xenoph. mem. II, 1. III, 9.** Endlich betrachtete er die Weisheit (σοφια) — ohne jedoch dieselbe von kluger Mäßigung (σωφροσυνη) genau zu unterscheiden — als den Inbegriff aller Tugenden oder alles Schönen (Anständigen) und Guten (καλον κἀγαθόν — καλοκἀγαθια) woraus die Glückseligkeit (ευδαιμονια) nothwendig hervorgehe, indem Wohl- oder Rechtthun und Wohlsein (beides ευπραξια genannt) so innig verbunden seien, daß ebendarin das höchste Gut des Menschen oder das Ziel alles menschlichen Strebens (το τελος) bestehe. **Xenoph. mem. III, 9. §. 4. 5. IV, 5. §. 6. 7. IV, 6. §. 7.** wo von der σοφια — **I, 6. §. 10. IV, 2. §. 34. 35.** wo von der ευδαιμονια — **III, 9. §. 14. 15.** wo von der ευπραξια die Rede ist. — Wiewohl nun durch ein so unwissenschaftliches Verfahren die Philosophie als Wissenschaft nicht unmittelbar gewinnen konnte, so wirkte doch S. durch seine mannigfaltigen Gespräche über diese Gegenstände stark erregend auf Kopf und Herz seiner Zuhörer. Er bildete daher auch eine Menge von Schülern, welche in ihren philosophischen Forschungen weiter als er selbst gingen und daher das Bedürfniß wissenschaftlicher Einsicht auf dem Gebiete der Philosophie auf verschiednen Wegen zu befriedigen suchten. S. sokratische Schule. Daß dieser Philosoph eigentlich ein Skeptiker gewesen, ist eine unstatthafte Behauptung. Zwar gestand er oft, daß er nichts wisse und darin eben seine Weisheit bestehe. Aber dieses Geständniß der Unwissenheit war nicht skeptisch gemeint, sondern theils Folge seiner Bescheidenheit und seiner Abneigung gegen bloß speculative Untersuchungen, theils aber auch nur versteckt oder ironisch, um Andern Erklärungen abzulocken, über welche er mit ihnen disputiren konnte. S. Sokratik.

Sokratides s. Sosikrates.

Sokratik ist ebensoviel als sokratische Kunst oder Methode, also die Art und Weise, wie Sokrates sich mit Andern unterredete, um theils selbst von ihnen zu lernen, theils aber auch sie zu belehren. Gewöhnlich legt' er ihnen daher Fragen vor, indem er sich als unwissend und lernbegierig darstellte, um Antworten aus ihnen hervorzulocken, die er dann entweder widerlegte, oder näher bestimmte, oder auch nur dazu benutzte, um Stoff zu neuen Fragen und Antworten zu gewinnen. So lässt Plato im Dialog Meno einem Sklaven die Auflösung des geometrischen Problems, ein Quadrat zu verdoppeln, von S. abfragen. Es ist also dieß im Grunde nichts anders, als die sog. katechetische Methode. S. Katechetik. Man hat sie daher auch eine geistige Hebammenkunst genannt, in-

dem S. sagte, sein Geist könne selbst nichts hervorbringen, sondern nur andern Geistern zum Hervorbringen behülflich sein, wie seine Mutter selbst nicht mehr gebäre, sondern nur andern Frauen als Hebamme beistehe. Daher mischte S. oft eine feine Ironie ein (weshalb er auch selbst εἰρων genannt wurde) besonders wenn er mit anmaßenden Sophisten zu thun hatte und deren Blößen aufdecken wollte. — Vergl. Menzii diss. de Socratis methodo docendi in scholis non omnino proscribenda. Lpz. 1740. 4. — Lossius de arte obstetricia s. de institutione Socratis. Erf. 1785. 4. — Sievers de methodo socratica. Schlesw. 1810. — Gräffe's Sokratik nach ihrer ursprünglichen Beschaffenheit. Gött. 1794. A. 3. 1798. 8. — Vierthaler's Geist der Sokratik. Salzb. 1793. 8. A. 2. Würzb. 1810. 8. — Grulich de verbosa Socratis Xenophontei in disputando garrulitate. Meiß. 1820. 8. Diese breite Geschwätzigkeit kommt aber nicht bloß bei Xenophon, sondern auch bei Plato, vor und ist überhaupt bei dieser Lehrart kaum zu vermeiden.

Sokratiker s. sokratische Schule.

Sokrat. Dämon oder Genius (daemonium Socratis). Ueber diesen Gegenstand ist in ältern und neuern Zeiten so viel gestritten worden, daß man am Ende nicht weiß, was man davon halten soll. Der Grund davon liegt wohl darin, daß Sokrates selbst, wenn er über seinen angeblichen Genius befragt wurde, allen genauern Erklärungen auswich und nur in so allgemeinen und unbestimmten Ausdrücken antwortete, als wüsst' er selbst nicht, was er davon halten sollte. Darum haben auch Manche gemeint, es sei nur ein Vorwand des S. gewesen, daß ihm ein besonderer Genius beiwohne, um sich ein größeres Ansehn bei seinen Schülern und Freunden zu geben und diese dadurch folgsamer gegen seine Rathschläge, Ermahnungen und Warnungen zu machen, gleichsam als kämen diese nicht von ihm, sondern von einem höhern Wesen. Ein solcher Betrug liegt aber nicht im Charakter des S. und darf daher nicht ohne strengen Beweis angenommen werden. Es ist vielmehr wahrscheinlicher, daß S. selbst an die Sache glaubte, da er keineswegs von Aberglauben und Schwärmerei ganz frei war. Nach den Äußerungen, welche hierüber in den Schriften der Sokratiker, besonders Xenophon's und Plato's vorkommen, meinte nämlich S., daß ihm durch ein göttliches Geschenk (θεια μοιρα) von Jugend auf (εκ παιδος) ein höheres Wesen (δαιμονιον) beiwohne, welches sich in ihm als eine Stimme (φωνη) zu erkennen gebe, wenn er selbst oder auch seine Freunde etwas thun wollten, was nicht heilsam sei, indem alsdann jene Stimme davon abrathe (αποτρεπει), da sie hingegen nie zu etwas anrathe (προτρεπει). Will man nun dieß natürlich erklären, ohne dem Charakter des ehrwürdigen

Manches zu nahe zu treten, so muß man wohl annehmen, daß S. sich in einer Art von Selbtäuschung befand, indem er dasjenige, was sich ihm als Ahnung oder dunkles Gefühl aufdrang, für eine höhere Eingebung hielt, weil er weder sich selbst noch Andern darüber eine deutliche und bestimmte Rechenschaft zu geben vermochte. Vergl. außer Xenoph. mem. I, 1. Plat. apol. c. 19. et Theag. (wo die Hauptstelle vorkommt p. 19. Opp. Vol. II. ed. Bip.) folgende anderweite Schriften: Plutarchi de Socratis daemonio lib. Opp. T. VIII. p. 271 ss. ed. Reisk. — Apulcji de deo Socratis lib. cura Bonav. Vulcanii. Leiden, 1588. 8. E rec. Merceri. Par. 1625. 12. Cum vers. gall. et notis Bar. de Coutures. Par. 1698. 8. — Godof. Olearii diss. de Socratis daemonio. Lpz. 1702. (Auch in Stanl. hist. philos. p. 130 ss.). — Cl. Fr. Fraguier diss. sur l'ironie de Socrate, sur son prétendu démon familier et sur ses moeurs; in den Mem. de l'acad. des inscr. T. IV. Deutsch in Hissmann's Magaz. B. 2. — Meiners über den Genius des Sokr.; in Dess. verm. philos. Schriften. Th. 3. Abh. 1. — (Aug. Geo. Uhle) vom Genius des Sokr., eine philos. Untersuchung. Hannov. 1778. 8. (Diese Schrift, welche nicht, wie Meusel im Gel. Deutschl. behauptet, von Mauvillon herrührt, erschien zuerst im Deutsch. Mus. 1777. Jun. S. 481 ff. und veranlasste wegen ihrer Beziehung auf die Wunder Jesu verschiedne Streitschriften von Leß, Schlosser u. A., die ebendas. Octob. S. 302 ff. S. 310 ff. 1778. Jan. 71 ff. und S. 76 ff. erschienen. Die Schrift von Leß kam auch besonders heraus unter dem Titel: Parallele des Genius Sokratis mit den Wundern Christi. Gött. 1778. 8. Desgl. in Schlözer's Briefwechsel. St. 11. S. 267 ff.). — (Joh. Chsto. König) über den Genius des Sokr.; auch eine philos. Untersuchung. Frkf. u. Lpz. (Nürnb.) 1777. 8. — B. J. C. Justi über den Genius des Sokr. Lpz. 1779. 8. — Rob. Nares's essay on the demon or divination of Socr. Lond. 1783. 8. — Der Genius des Sokr.; ein Traum. In Cäsar's Rhapsodien. Abth. 1. Lpz. 1788. 8. — Matthi. Fremling de genio Socratis. Lund, 1793. 4. — Joh. Karl Chsto. Nachtigall: Glaubte Sokr. an seinen Genius? (Verneint). In der Deutsch. Monatsschr. 1794. St. 12. S. 326 ff. — Joh. Frdr. Schaarschmidt: Socratis daemonium per tot saecula a tot hominibus doctis examinatum quid et quale fuerit, nun tandem constat? Schneeb. 1812. 8. (Diese Frage lässt sich mit größerem Rechte verneinen, als die vorige). — Auch vergl. die Artikel: Dämon, Dämonologie und Maximus Tyrius.

Sokrat. Ironie s. Sokratik und die im vor. Art. angeführte Schrift von Fraguier sur l'ironie de Socrate etc.

Sokrat. Kunst bedeutet nicht die von Sokrates in frühern Jahren erlernte Bildhauerkunst, sondern seine geistige Hebammenkunst. S. Sokratik.

Sokrat. Lehrart s. Sokratik.

Sokrat. Liebe soll ebensoviel bedeuten als Männerliebe. Es ist aber schon in diesem Artikel bemerkt worden, daß der dem Sokrates in jener Beziehung gemachte Vorwurf wahrscheinlich ungegründet ist.

Sokrat. Methode s. Sokratik.

Sokrat. Philosophie s. Sokrates.

Sokrat. Schule ist ein sehr weitschichtiger Ausdruck; denn er befasst als ein Collectivname die verschiedensten Schulen. Sokrates hatte nämlich nicht bloß solche Schüler, welche bei dem stehen blieben, was sie von ihm gehört hatten und was sie dann auch wohl schriftlich weiter verarbeiteten und verbreiteten — man nennt sie daher treue Sokratiker, wie Aeschines, Cebes, Simmias, Simon, Xenophon u. A., welche Männer die sokratische Schule im engern oder eigentlichen Sinne bilden — sondern auch solche, die ihm mehr oder weniger untreu wurden und daher auch meistens neue Schulen stifteten, welche dann nur mittelbar zur sokratischen Schule im weitern Sinne gerechnet werden, indem man sie als Töchter auf dieselbe als ihre gemeinsame Mutter bezieht. Daher vergleicht Cicero diese Schule mit dem trojanischen Pferde. Denn wie aus diesem eine Menge wackerer, obwohl sehr verschiedner, Helden hervorgegangen, so habe auch jene eine Menge von trefflichen, wiewohl ebenfalls sehr verschiednen, Philosophen hervorgebracht. Der Grund davon lag theils darin, daß die Schüler des S. mit verschiednen Anlagen, Vorkenntnissen, Absichten u. s. w. zu ihrem gemeinschaftlichen Lehrer kamen — weshalb sich auch bald gewisse Antipathien unter denselben zeigten, indem z. B. Plato weder mit Xenophon noch mit Antisthenes in gutem Vernehmen stand, während diese beiden sehr gute Freunde waren — theils aber auch darin, daß S. selbst kein bestimmtes System hatte und vortrug, sondern sich nur über allerlei Gegenstände mit seinen Schülern unterhielt und diese dabei selbst zum eignen Denken auffoderte, so daß es an verschiednen Erklärungen von seiner und an eben so verschiednen Auffassungen von ihrer Seite nicht fehlen konnte. Es gingen daher aus der Schule des S. nach und nach folgende Schulen hervor: 1. die megarische, von Euklides gestiftet; 2. die cyrenaische, von Aristipp begründet; 3. die cynische, von Antisthenes gestiftet; 4. die elische, von Phädo begründet; und endlich 5. die akademische, von Plato ins Dasein gerufen, und jene insgesammt sowohl an Glanz und Verdienst als an Dauer überstrahlend, wiewohl sie selbst im Laufe der Zeiten mancherlei Veränderungen erlitt. Wenn Manche

auch die von Aristoteles gestiftete peripatetische Schule hieher rechnen, so ist dieß unstatthaft, da diese vielmehr eine Tochter der akademischen war, mithin nur mittelbar von Sokrates abstammte. Es nannten sich überhaupt in der Folgezeit auch solche Philosophen, die nur in einer entfernten Verwandtschaft mit dem berühmten Manne standen, Sokratiker, um sich ein gewisses Ansehen zu geben, wie die Pyrrhonier, die Herillier, ja selbst die Epikureer und die Stoiker. Hierüber sind die einzelen Artikel nachzusehn, welche sich auf jene Schulen und deren Stifter beziehen.

Sokrat. Tugend oder Weisheit (das letzte Wort vorzugsweise im praktischen Sinne genommen) ist auch ein Gegenstand des Streits gewesen. Bekanntlich erklärte schon der delphische Gott den Sokrates für den weisesten Mann seiner Zeit. Er war aber so bescheiden, dieses Lob auf eine feine Art dadurch abzulehnen, daß er sagte, das Orakel habe ihn wohl nur darum für den Weisesten erklärt, weil er zu einer solchen Erkenntniß seiner selbst gelangt sei, um einzusehn, daß er eigentlich nichts wisse. Auch die Stoiker, wenn sie durch Beispiele aus der Erfahrung darthun wollten, daß ihre Schilderung eines Weisen nicht übertrieben sei, beriefen sich zuerst auf diesen Philosophen als einen Mann, der ihrem Ideale am nächsten gekommen. Aber weder in ältern noch in neuern Zeiten hat man dieselbe Ansicht von S. gehabt. Es hat auch Leute gegeben, die sich sehr weise dünkten, indem sie behaupteten, S. sei nichts weniger als ein Weiser gewesen. Abgesehen von der Anklage, die seine Verurtheilung zur Folge hatte, und von seinem Benehmen vor Gerichte, das man trotzig und hochmüthig fand, hat man den S. bald kleinerer bald größerer Fehler beschuldigt und ihn deshalb nicht nur einen Schwätzer, Grillenfänger, Possenreißer, Hypochondristen, sondern auch einen Päderasten, einen schlechten Bürger, Gatten und Hausvater, ja sogar einen Majestätsverbrecher und einen Selbmörder genannt. Wenn man indessen alles, was zur Begründung dieser Beschuldigungen angeführt wird, genau und unparteiisch erwägt: so ergiebt sich, daß sie entweder ganz unstatthaft sind oder doch nur mit großer Beschränkung zugelassen werden können. Es kommt daher am Ende nichts weiter heraus, als der triviale Satz, daß auch der beste Mensch seine Fehler hat oder daß es keine vollkommne menschliche Tugend giebt. Ganz ungereimt aber ist die Behauptung, daß die Tugend des S., wie die Tugenden aller Heiden, mit den Tugenden der Christen (besonders der sog. Heiligen) verglichen, nur glänzende Sünden seien, wie der heil. Augustin meinte. Wenn doch nur alle Christen (selbst diesen und andre sog. Heilige nicht ausgeschlossen) so tugendhaft gewesen wären und noch wären! — Wir halten es daher nicht für nöthig, uns hierüber, so wie über die wunderliche Frage, ob S. auch wohl

selig geworden, weitläufiger auszulassen, sondern führen nur noch einige Schriften an, welche so ziemlich alles enthalten, was über diesen Gegenstand für und wider gesagt werden mag: J. F. Leisneri prol. Socratem non fuisse μεριμνοφροντιστήν, contra Aristophanem probatur. Zeiz, 1741. 4. — Ch. A. Schwarze's historische Untersuchung: War Sokrates ein Hypochondrist? Görliz, 1796. 4. — J. M. Gesneri Socrates sanctus paederasta; in den Comm. soc. scientt. Gott. T. II. — Joh. Luzac orat. de Socrate cive. Leiden, 1796. 4. — F. W. Sommerl diss. (praes. F. Menz) de Socrate nec officioso marito nec laudando patrefamilias. Lpz. 1716. 4. — S. F. Dresigii epist. de Socrate juste damnato. Lpz. 1738. 4. — C. E. Kettner Socratem criminis majestatis accusatum vindicat. Lpz. 1738. 4. — (G. Ch. Tychsen) über den Proceß des Sokrates; in der Biblioth. der alten Lit. und Kunst. 1786. St. 1. und 2. — C. L. Richteri comm. III de libera, quam Cicero [tusc. I, 29.] vocat, Socratis contumacia. Cassel, 1788—90. 4. — J. K. Ch. Nachtigall über die Verurtheilung des Sokrates; in der deut. Monatsschr. 1790. Jun. S. 127 ff. — G. Ch. Ibbecken diss. de Socrate mortem minus fortiter subeunte. Lpz. 1735. 4. — J. S. Müller pro Socratis fortitudine in morte subeunda contra Ibb. Hamb. 1738. Fol. — Eberhard's neue Apologie des Sokrates, oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden. Berl. und Stett. 1772—8. 2 Bde. 8. A. 3. 1788. — Auch die im Art. sokratischer Dämon angeführten Schriften behandeln theilweise diesen Gegenstand.

Sokratismus bedeutet entweder die Philosophie oder die Lehrart des Sokrates. S. d. Nam. und Sokratik.

Solger (Karl Wilh. Ferd.) geb. 1780 zu Schwedt, wo er zuerst die Stadtschule besuchte. Seit seinem 14. Jahre frequentirt' er das graue Kloster zu Berlin und seit dem 19. die Universität Halle, wo er Rechtswissenschaft studirte, zugleich aber auch der Philosophie und Philologie huldigte. Im J. 1801 ging er nach Jena, um Schelling zu hören, 1802 macht' er eine Reise nach der Schweiz und Frankreich, 1803 ward er bei der damaligen Kriegs- und Domänenkammer in Berlin angestellt, wo er auch noch Fichte's Vorlesungen über die Wissenschaftslehre hörte, nahm aber 1806 seinen Abschied von der Kammer, um den Studien zu leben. Im J. 1808 ward er Doct. der Philos., 1809 außerord. Prof. derselben zu Frankfurt an der Oder, und 1811 ord. Prof. zu Berlin, wo er 1819 starb. Außer einer schätzenswerthen Uebersetzung des Sophokles hat er auch folgende, meist im Geiste des schellingischen Systems, obwohl nicht ohne mannigfaltige Beweise

des eignen Denkens, verfasste Schriften der Nachwelt hinterlassen: Erwin, vier Gespräche über das Schöne und die Kunst. Berl. 1815. 2 Bde. 8. — Philosophische Gespräche. Erste Samml. Berl. 1817. 8. — Nachgelassene Schriften und Briefwechsel. Herausgeg. von Ludw. Tieck und Frdr. v. Raumer. Lpz. 1826. 2 Bde. 8. — In diesen nachgelassenen Schriften erkennt er Spinoza (den Vorgänger Schelling's) als seinen eigentlichen Lehrer an und will keinen andern Weg gehn, als dieser Gerechte (B. 1., S. 145. u. 175.) nur will er die Phantasie, die ihm das erhabne Organ der Religion ist (S. 41.) zu Hülfe rufen, weil die Philosophie durch eine gewisse Begeisterung oder Offenbarung entstehen müsse (S. 507.). Um daher die Phantasie zu erwecken, will er die Kunst der Dialogen erneuern, die ihm die höchste Form der Philosophie zu sein scheint (S. 145.). „Wenn diese Philosophie mystisch genannt „werden sollte, so werde ich nichts dagegen haben; nur muß man „das Wort nicht nach den neuern Schmähungen deuten. Viele „werden sie aber gewiß nicht Philosophie nennen wollen, sondern „etwa ein Werk der Phantasie, des Glaubens, der Dichtung, oder „wie sonst.“ (S. 604.). Ferner heißt es in diesen Schriften: „Ist dieß nicht die höchste Liebe, daß er [Gott] sich selbst in das „Nichts begeben, damit wir sein möchten, und daß er sich selbst „sogar geopfert und sein Nichts vernichtet, seinen Tod ge„tödtet hat, damit wir nicht ein bloßes Nichts bleiben, sondern „zu ihm zurückkehren und in ihm sein möchten? Das Nichtige „in uns selbst ist das Göttliche, insoferne wir es nämlich als „das Nichtige und uns selbst als dieses erkennen.“ (S. 511.). — Diese wenigen Proben werden es begreiflich machen, warum dieser sonst sehr ausgezeichnete, aber sich selbst wegen seines frühen Hintritts noch nicht klar gewordene, Geist in die bittere Klage gegen seine Freunde ausbrach: „Das ganze gelehrte Deutsch„land thut, als wären meine Bücher gar nicht da!“ (S. 630.) — Die Freunde haben es zwar nicht an Empfehlungen ermangeln lassen, um die Aufmerksamkeit des Publicums darauf hinzulenken. Es hat aber nichts gefruchtet, weil das Publicum nun einmal dieser excentrisch-manierirten Art zu philosophiren, bei welcher der Autor nur immer etwas Außerordentliches sagen will, übersättigt ist. Möchten doch Andre, die denselben Weg betreten haben, sich dieß zur Warnung dienen lassen! Denn sie werden auf diesem Wege weder der Wissenschaft und der Welt wahrhaft dienen noch sich selbst dauernden Ruhm erwerben.

Solidität (von solidus, dicht, voll, fest, und dieß von solum, der Grund und Boden) ist Festigkeit. S. d. W. Auch wird jenes Wort wie dieses in geistiger und sittlicher Hinsicht gebraucht.

Eine solide Philosophie würde daher eine solche sein, die auf sichern Principien ruht, und ein solider Charakter ein solcher, dem man vertrauen kann.

Solipsismus (von solus, allein, und ipse, selbst) ist ein unbeschränkter praktischer Egoismus. S. d. W. Der Solipsist handelt nämlich so, als wenn er ganz allein in der Welt wäre, bezieht also alles als Mittel auf sich selbst als ausschließlichen Zweck. S. d. W.

Solita praesumuntur s. Präsumtion.

Sollen s. Gebot und müssen. Wenn sollen schlechtweg vom Schuldner gesagt wird, so bedeutet es die Verbindlichkeit zu zahlen, wie haben die Befugniß des Gläubigers zu fodern.

Sollicitation (von sollicitus, bewegt, unruhig) bedeutet physisch die erste Anregung zur Bewegung eines Körpers, moralisch aber die erste Anregung zur Bewegung des Gemüths, wodurch es zu einer gewissen Handlung bestimmt werden kann. Darum heißt sollicitiren auch um etwas bitten, besonders wenn es mit einer gewissen Dringlichkeit geschieht, wodurch man leicht beunruhigt oder gequält werden kann; und so heißt auch derjenige, welcher dieß thut, ein Sollicitant. — Zuweilen versteht man im engern und schlechtern Sinne unter Sollicitation die Anregung oder Anreizung zum Bösen. Ein Sollicitant wäre dann ebensoviel als ein Verführer. (Ob sollicitus von solum ciere, den Boden erschüttern oder umrühren, herkomme, ist ungewiß).

Solon, der berühmte atheniensische Gesetzgeber, welcher die harte drakonische Gesetzgebung milderte und sich dadurch um die höhere Bildung seines Volkes sehr verdient machte, wird auch zu den sieben Weisen Griechenlands gezählt. S. d. Art. Ebenso rechnet man ihn zu den gnomischen Dichter-Philosophen, weil noch einige Gnomen von ihm übrig sind. S. Gnome und Gnomiker. Er starb ums J. 560 vor Chr. Vergl. (außer Petiti leges atticae. Ed. Wesseling. Leiden, 1742. Fol.) Draconis et Solonis leges, gr. et lat. In Pandulphi Prateji jurispr. vet. Leiden, 1559. 8. — Paralipomena legum XII Solonis. In Ejusd. (P. P.) jurispr. med. Ebend. 1561. — Joh. Meursii lib. de Solone ejusque legibus. In Gronovii thes. antt. grr. T. V. — Godofr. Schmidii de Solone legislatore diatribe. Lpz. 1688. 4. — Ueber die Gesetzgebung Solon's und Lykurg's. In Schiller's Thalia. 1790. H. 11. Nr. 2. — Solonis fragmenta poetica. Ed. Fortlage. Im 2. Th. der Samml. der Gnomiker von F. und Glandorf. — Solonis Athen. carminum quae supersunt. Ed. Nic. Bachius. Bonn, 1825. 8. — Wie Zeus die Welt richtet. Ein Fragment (eigentlich 3) So-

lon's. Gr. u. deutsch mit Anmerkk. von Leppentin. Hamb. 1789. 8.

Somatologie (von σωμα, der Körper, und λογος, die Lehre) in allgemeiner Beziehung ist die Wissenschaft von den Körpern überhaupt, in besondrer Beziehung aber die Wissenschaft vom menschlichen Körper. S. Anthropologie und Körperlehre.

Sommona-Codom s. siamesische Philosophie.

Somnambulismus (von somnus, der Schlaf, und ambulare, herumgehn) ist Schlaf- oder Nachtwandeln, ein krankhafter Zustand, welchen die Physiologie und Pathologie zu erwägen hat. Für die Psychologie ist er ein Räthsel, das wenigstens bis jetzt noch niemand erklärt hat. Vergl. Schlaf.

Sondergültig (im Besondern gültig) steht dem Allgemeingültigen entgegen. S. allgemein und allgemeingeltend. Ebenso steht der Sonderglaube, die Sonderkraft, der Sonderwille (für Privatglaube ꝛc.) dem Gemeinglauben ꝛc. entgegen.

Sopater aus Apamea, ein Neuplatoniker, der ganz in die Fußtapfen seines schwärmerischen Lehrers Jamblich trat, sonst aber nicht bekannt ist.

Sophia s. Sophist und Weisheit.

Sophisma und Sophismus s. Sophistik.

Sophist (von σοφος, weise, oder σοφια, die Weisheit) ist einer von jenen Ausdrücken, deren Bedeutung höchst schwankend ist, weil sie sich im Laufe der Zeiten sehr verändert hat. Ursprünglich bedeutete σοφιστης ebensoviel als σοφος, weise, kenntnissreich, erfahren, auch geschickt und beredt. Darum wurden Künstler und Handwerker, Steuermänner, Gesetzgeber und Heerführer, selbst Hexen und Zauberer bald σοφοι bald σοφισται genannt. So nennt Herodot die meisten der Männer, welche zu den sieben Weisen Griechenlands gezählt werden, desgleichen die Künstler und andere geschickte Männer, welche sich am Hofe des Crösus aufhielten, Sophisten. In einem Verse des Aeschylus beim Athenäus wird ein Musiker so genannt. Auch Homer und Hesiod, selbst Zeus, der Götterkönig, werden bei alten Schriftstellern zuweilen mit diesem Namen bezeichnet. Also kann σοφιστης ursprünglich nichts anders bedeutet haben, als σοφος, nämlich einen Inhaber der σοφια, die dann selbst wieder von verschiedner Art sein konnte, so daß es ebendarum auch verschiedne Arten von Sophisten gab. Durch Sokrates und seine Schule aber veränderte sich die Bedeutung des W. Sophist. Um jene Zeit traten in Griechenland einige Männer auf, welche zwar durch große Geisteskräfte und umfassende Kenntnisse ausgezeichnet waren, aber nicht den besten Ge-

brauch davon machten. Eitelkeit und Gewinnsucht schienen die Hauptmotive ihrer Handlungsweise zu sein. Deshalb zogen sie überall herum, ließen sich gern öffentlich hören, sprachen über jedes Thema, das man ihnen aufgab, und zwar so, daß sie Satz und Gegensatz mit gleicher Zuversicht und Geschicklichkeit behaupteten, gaben auch Unterricht in dieser Kunst, so wie in der Staatskunst, ließen sich aber diesen Unterricht auf das Theuerste bezahlen, so daß sie nach und nach große Schätze sammelten. Ebendeswegen zogen sie gern die vornehmere und reichere Jugend an sich, wurden aber, statt deren Führer zu werden, vielmehr Verführer derselben, weil sie selbst meistentheils ein sehr üppiges Leben führten. So schildern wenigstens Plato, Xenophon, Isokrates und andre Schriftsteller des sokratischen Zeitalters die Sophisten eben dieser Zeit; und wenn auch jene Schriftsteller hin und wieder die Farben etwas stark aufgetragen haben mögen, so kann man doch nicht annehmen, daß alles erdichtet sei, was sie den Sophisten nachsagten. Deshalb gerieth auch Sokrates mit diesen Sophisten in Kampf, indem er vorzüglich die Jugend gegen die schädliche Wirksamkeit derselben zu bewahren suchte. So ward nach und nach aus einem Ehrentitel gleichsam ein Schimpfname. Man schämte sich nun jener Benennung und nannte sich lieber φιλοσοφος, weil man es zu anmaßend fand, sich σοφος oder σοφιστης zu nennen. In dieser Beziehung sagt daher Cicero (acad. II, 23.): Sophistae appellabantur ii, qui ostentationis aut quaestus causa philosophabantur. (Conf. Id. de fin. II, 1. et de orat. I, 22.). Nach und nach aber verlor sich diese böse Bedeutung. Das Wort kam wieder zu Ehren. Wenigstens dachte man nichts Arges dabei, wenn jemand sich selbst oder einen Andern einen Sophisten nannte. Man verstand darunter bloß einen Gelehrten, der vornehmlich in der Beredtsamkeit und andern Künsten oder Wissenschaften, selbst in der Philosophie, Unterricht gab. Dergleichen Sophisten gab es daher unter den römischen Kaisern im ganzen römischen Reiche, besonders aber in den Hauptstädten desselben, Rom, Alexandrien, Athen, Byzanz ꝛc. — Die berühmtesten unter den ältern Sophisten waren Gorgias, Protagoras, Prodicus, Hippias, Thrasymachus, nebst einigen Andern, welche in den platonischen Dialogen und anderwärts erwähnt werden. Sonderbar aber ist es, daß von diesen Männern, ungeachtet sie viel schrieben, doch nichts von Bedeutung mehr übrig ist. Ist das bloß Zufall, oder geriethen ihre Schriften in solchen Miscredit, daß man sie nicht mehr abschrieb? — Die Lebensbeschreibungen der Sophisten vom ältern Philostrat beziehen sich vornehmlich auf die spätern Sophisten, zu welchen er selbst nebst dem jüngern Philostrat gehörte. Ebendieß gilt von Eunap's Lebensbeschreibungen der Philosophen

und Sophisten. S. die Namen dieser und der übrigen im gegenwärtigen Artikel angeführten Männer. Dagegen beziehen sich Plato's Sophistes, und die Rede des Isokrates gegen die Sophisten bloß auf die ältern Sophisten, deren Geschlecht jedoch bis auf den heutigen Tag noch nicht ausgestorben. Uebrigens vergl. Ludov. Cresollii theatrum veterum rhetorum, oratorum, declamatorum, i. e. sophistarum, de eorum disciplina ac dicendi docendique ratione. Par. 1620. 8. Auch in Gronovii thes. antt. grr. T. X. — Geo. Nic. Kriegk diss. de sophistarum eloquentia. Jena, 1702. 4. — Joh. Geo. Walchii diatr. de praemiis veterum sophistarum, rhetorum atque oratorum. In Dess. Parergg. acadd. S. 103—6. Ejusd. diatr. de enthusiasmo veterum sophistarum atque oratorum. Ebend. S. 367—452. — Auch enthält Meiners's Gesch. der Wiss. in Griechenl. und Rom (B. 2. S. 1—227.) eine sehr lehrreiche Abhandlung über die griechischen Sophisten, besonders die der älteren Zeit, worin nicht bloß nachgewiesen wird, wie um die Mitte des 5. Jh. vor Chr. Reichthum, Luxus, Sittenverderben und demokratische Verfassungen in den meisten griechischen Staaten eine solche Art von Gelehrten, als jene Sophisten waren, ganz natürlich erzeugten, sondern auch zugleich bewiesen wird, daß diese Männer nicht ohne alle Verdienste um die wissenschaftliche Bildung der Griechen waren, und daß es daher ungerecht sein würde, wenn man sie durchaus als unwissende und dünkelhafte Schwätzer verdammen wollte.

Sophisterei (vom vorigen) bedeutet ein verfängliches und betrügliches Räsonnement, dergleichen sich oft die Sophisten erlaubten. S. den vor. und den folg. Art.

Sophistik (σοφιστικη τεχνη, sophistische Kunst) ist die Kunst oder Geschicklichkeit der Sophisten. Je nachdem man nun das W. Sophist im guten oder schlechten Sinne nimmt, wird auch diese Kunst eine bessere oder schlechtere sein. S. Sophist. Doch nimmt man gewöhnlich das W. Sophistik in der schlechteren Bedeutung, welche schon zur Zeit des Aristoteles die vorherrschende war. Denn dieser stellt gleich im Anfange seiner Schrift de sophisticis elenchis folgende Definition auf: *Εστιν ἡ σοφιστικη φαινομενη σοφια, ουσα δε μη.* Er erklärt also die Sophistik für eine bloß scheinbare Weisheit. Im Deutschen könnte man sie daher eine Afterweisheit nennen. Und so ist das W. allemal zu verstehn, wenn Sophistik und Philosophie einander entgegengesetzt werden. — Daher kommt es denn auch, daß man unter Sophismen nichts anders versteht als Fehl- oder Trugschlüsse, welche auch Paralogismen, Fallacien, Captionen und Cavillationen genannt werden. S. diese Ausdrücke. Da es derselben unendlich viele geben kann, so wollen wir

hier nur diejenigen Arten von Sophismen anführen, welche am häufigsten vorkommen:

1. **Sophisma amphiboliae s. fallacia ambiguitatis** — ist ein aus einer gewissen Zweideutigkeit hervorgehender Fehler im Denken oder Schließen. Dahin gehört wieder a. **fallacia sensus compositi et divisi**, wenn man einen Begriff bald collectiv (sensu composito) bald distributiv (sensu diviso) nimmt; z. B. in dem Schlusse: Das Irren (überhaupt) ist unvermeidlich — ich habe geirrt (in diesem bestimmten Falle) — also war es unvermeidlich, daß ich irrte. Da es auch vermeidliche Irrthümer giebt, so ist dieser Schluß offenbar falsch. b. **fallacia a dicto secundum quid** (κατα τι) **ad dictum simpliciter** (ἁπλως) wenn man einen Begriff bald mit einer gewissen Einschränkung (secundum quid) bald ohne dieselbe (simpliciter) nimmt; z. B. in dem Schlusse: Ein Gelehrter (in der That, nicht bloß dem Namen oder Stande nach) besitzt gründliche Kenntnisse — Cajus ist ein Gelehrter (dem Namen oder Stande nach) — also besitzt er gründliche Kenntnisse. Da es wohl der Fall sein könnte, daß Cajus zwar studirt, aber nichts gelernt hätte, so ist auch dieser Schluß falsch. c. **fallacia figurae dictionis**, wenn man bloß mit dem Doppelsinne eines Wortes (dilogia — der eigentlichen und der uneigentlichen oder figürlichen Bedeutung desselben) spielt; weshalb man dieß auch ein sophisma dilogiae nennt, ungeachtet im Grunde bei den vorhergehenden Sophismen ebenfalls eine gewisse Dilogie vorkommt. Wer z. B. von einem Menschen sagt, er müsse lange Ohren haben, weil er ein Esel sei, macht eine solche Fallacie. Denn seiner Rede liegt der Schluß zum Grunde: Ein Esel (im eigentlichen Sinne) hat lange Ohren — dieser Mensch ist ein Esel (im figürlichen Sinne) — also rc. Der Grundfehler bei allen diesen Sophismen liegt aber darin, daß sie kategorische Schlüsse mit vier Hauptbegriffen sind, weil der Mittelbegriff verdoppelt worden, während doch ein solcher Schluß nur drei Hauptbegriffe haben sollte. S. **Schlussarten**. Nr. 1. Man nennt daher solche Sophismen auch **formale Paralogismen**, indem die von der Logik gefoderte Form des Schlusses in solchen Schlüssen verletzt ist. Liegt dabei der Fehler mehr im Ausdrucke, wie bei der fallacia figurae dictionis, so nennt man den Schluß auch ein sophisma dictionis s. secundum dictionem (παρα την λεξιν). Liegt aber der Fehler mehr im Gedanken, wie bei den ersten beiden Fallacien, so nennt man den Schluß auch ein sophisma extra dictionem (ἐξω της λεξεως). — Noch zahlreicher ist die Classe der **materialen Paralogismen**, wo man nicht bloß in der Art und Weise der Verknüpfung oder Bezeichnung der Gedanken fehlt, sondern das, was man denkt, schon in sich selbst etwas Falsches oder Irriges

enthält. Diese bekommen daher wieder besondre Namen, welche sogleich erklärt werden sollen, gehören aber eigentlich auch mit zu den Sophismen extra dictionem.

2. **Sophisma fictae universalitatis** — ist derjenige Fehler, wo man das Besondre als ein Allgemeines setzt und dann weiter daraus fortschließt; z. B. in dem Schlusse: Alles, was in der Luft fliegt, ist ein Vogel — die Fledermaus fliegt in der Luft — also ꝛc. Da der Obersatz dieses Schlusses nur im Besondern wahr ist, so ist auch der darauf gebaute Schluß falsch.

3. **Sophisma falsi medii** — ist derjenige Fehler, wo das Vermittelnde oder der Beweisgrund falsch ist; z. B. in dem Schlusse: Weil die Sonne uns erwärmt, so muß sie sehr heiß sein. Denn die Wärme könnte auch schon in uns oder in der Erde und deren Atmosphäre (als sog. latente Wärme) liegen und durch die Einwirkung der Sonne nur erweckt oder hervorgerufen (für uns empfindbar gemacht) werden. Daher nennt man diesen Fehler im Schließen, wenn man in Bezug auf den ursachlichen Zusammenhang der Dinge ganz falsche Ursachen annimmt, auch fallacia causae non causae ut causae, wie wenn jemand die Epilepsie oder eine andre ins Wunderbare fallende Krankheit von der Wirksamkeit des Teufels ableitet. Ueberhaupt beruht das Ableiten natürlicher Erscheinungen von übernatürlichen Ursachen, weil man die natürlichen Ursachen derselben noch nicht erkannt hat, auf einer solchen Fallacie, indem man dabei allemal einen Sprung im Schließen macht.

4. **Sophisma cum hoc vel post hoc, ergo propter hoc** — ist ein ähnlicher Fehler im Schließen, wo man nämlich einen ursachlichen Zusammenhang zwischen gewissen Begebenheiten daraus folgert, daß sie in der Zeit zusammentreffen (cum hoc) oder kurz auf einander folgen (post hoc). Hier ist es also nicht bloß möglich, daß man falsche Ursachen annimmt, sondern den ursachlichen Zusammenhang ganz und gar erdichtet. So haben Manche einen ursachlichen Zusammenhang zwischen der französischen Revolution und der kantischen Philosophie angenommen, weil diese mit jener in der Zeit zusammentraf, ungeachtet die französische Revolution gewiß auch ohne die kantische Philosophie und diese ohne jene stattgefunden haben würde. Ebenso nimmt der Aberglaube zwischen vielen Erscheinungen, die gar nicht ursachlich verbunden sein können, dennoch einen solchen Zusammenhang an, wenn sie auf einander folgen; wie wenn ein Krieg auf die Erscheinung eines Kometen, oder ein Todesfall auf das Schreien eines Käuzleins folgt. Denn die Berufung auf den allgemeinen Zusammenhang der Dinge berechtigt uns noch nicht, zwei bestimmte Erscheinungen als nächste Ursache und Wirkung auf einander zu beziehn.

5. **Sophisma pigrum s. ignava ratio** — ist derjenige Fehl- oder Trugschluß, mit welchem sich die Faulheit durch Berufung auf das Schicksal zu entschuldigen sucht. S. faul.

6. **Sophisma polyzeteseos s. fallacia quaestionis multiplicis** — ist derjenige Fehl- oder Trugschluß, wo man aus der Unmöglichkeit der Gränzbestimmung eines Verhältnißbegriffes durch fortgesetzte Fragen die absolute Unbestimmbarkeit desselben darzuthun sucht. Beispiele solcher Sophismen s. unter **acervus** und **calvus**.

7. **Sophisma heterozeteseos s. fallacia quaestionis duplicis** — ist derjenige Fehl- oder Trugschluß, wo man aus einer Disjunction oder Alternative, die auf einer gewissen Voraussetzung beruht, durch Verschweigung dieser Voraussetzung unstatthafte Folgerungen zieht. Ein Beispiel dieser Art s. unter Hörnerfrage. Auch die Doppelfrage: **Desiistine adulterium facere, an non desiisti?** gehört hieher. Denn aus der Antwort: **Desii**, folgerte man: **Ergo fecisti**, und aus der Antwort: **Non desii**, folgerte man: **Ergo adhuc facis**. Man setzte aber dabei stillschweigend voraus, daß der Befragte auch ein wirklicher Ehebrecher sei. Denn außerdem könnte weder vom Aufhören noch vom Nichtaufhören die Rede sein. Die meisten falschen Dilemmen sind Sophismen dieser Art. S. Dilemma. — Ueberhaupt haben die alten Dialektiker, besonders die von der megarischen Schule, eine Menge solcher Sophismen erfunden, theils um einander in Verlegenheit zu setzen, theils um ihren Witz und Scharfsinn zu üben. S. Achilles, Crocodilinus, Elektra, der Lügende, der Verhüllte. Auch lassen sich die Fehler, welche beim Beweisen, so wie bei Erklärungen und Eintheilungen — s. diese Ausdrücke — häufig gemacht werden, als Sophismen (**sophismata petitionis principii, ignorationis elenchi, orbis in definiendo s. demonstrando etc.**) betrachten. Denn die Sophistik macht von allen diesen Fehlern Gebrauch, um ein Blendwerk im Denken hervorzubringen oder Andre durch verfängliche Fragen und unstatthafte Folgerungen, wo nicht offenbar zu täuschen, doch wenigstens in Verlegenheit zu setzen, wenn jemand nicht im Stande ist, das Blendwerk sogleich zu durchschauen und aufzulösen. — Uebrigens erhellet hieraus von selbst, was die Ausdrücke sophistisch und sophistisiren sagen wollen. Zuweilen braucht man auch das W. Sophismus für Sophisma oder Sophistik, im letzten Falle also in derselben Bedeutung, in welcher man auch vom Philosophismus spricht. S. d. W. Wenn manche Moralisten das Gewissen sophistisch oder einen Sophisten nennen, so wollen sie damit nur andeuten, daß der Mensch oft sich selbst in der sittlichen Beurtheilung seiner Handlungen täuscht, in-

dem er ihnen bessere Motive unterlegt, als eigentlich stattfanden. S. Gewissen. — Wegen einer ganz andern (nämlich orientalisch-mystischen) Art des Sophismus s. Sofismus.

Sophistiker ist ein pleonastischer Ausdruck für Sophist (s. d. W.) man müsste denn unter jenem einen solchen Sophisten verstehn, der es in der Sophistik recht weit gebracht hätte, also gleichsam ein Sophist im eminenten Sinne wäre.

Sophistisch und sophistisiren s. Sophistik.

Sophophobie und Sophophonie (von σοφος, der Weise, φοβος, die Furcht, und φονος, der Mord) ist die Furcht vor den Weisen und die daraus hervorgehende Verfolgung und Tödtung derselben. Beides ist so alt als die Philosophie. Denn seitdem es Männer gab, welche sich durch Denken und Forschen über die Gründe menschlicher Ueberzeugungen und Handlungen Rechenschaft zu geben suchten und dadurch auf Ansichten geführt wurden, die von den Meinungen des großen Haufens abwichen, gab es auch Andre, welche wegen ihres mit diesen Meinungen verknüpften Interesses jene fürchteten und verfolgten, auch wohl tödteten, wenn sie konnten. Die Geschichte der Philosophie, wieferne sie zugleich die Schicksale der Philosophen erzählt, ist daher gleichsam eine lange Litanei von den Leiden, welche diese Wissenschaft ihren Pflegern verursachte, weil der große Haufe von jeher den wunderlichen Glauben hatte, eine misfällige Behauptung sei auch eine falsche und straffällige, und könne nicht besser widerlegt werden, als dadurch, daß man ihrem Urheber den Mund verschließe. S. Sophophone oder Darstellung der Verfolgungen merkwürdiger Philosophen aus den ältern und neuern Zeiten, die das Opfer ihrer Lehre und Grundsätze wurden. Gera u. Lpz. 1800. 8. (Th. 1.) Auch die Abh. von Neikter de philosophis calumnia lacessitis (Ups. 1792. 2 Partikk. 4.) enthält viel Belege zu dieser traurigen Wahrheit. — Sophomisie (von μισειν, hassen) sagt dasselbe.

Sorbiere (Sam. de S.) geb. 1615 und gest. (zu Paris) 1670, wird als ein Schüler von La Mothe le Vayer betrachtet und daher zu den französischen Skeptikern gezählt. Er übersetzte nämlich einen Theil des Sextus Emp. ins Französische und beförderte dadurch allerdings den Skepticismus unter seinen Landsleuten, indem sie nun die skeptischen Argumente (s. d. Art.) der Alten genauer kennen lernten. Außerdem schrieb er im skeptischen Geiste Lettres et discours (Par. 1660. 4.) worin sich auch seine Lettres de la vie, des moeurs et de la reputation d'Epicure avec les reponses à ses erreurs finden.

Sorit oder Sorites (eigentlich Soreites, von σωρος, der Haufe — daher σωρειτης scil. συλλογισμος, ratiocinium acervale, der gehäufte oder Häufelschluß, welcher auch ein

Kettenschluß im engern Sinne heißt, aber nicht mit einem Sophisma zu verwechseln ist, welches die Alten ebenfalls Sorites nannten — s. acervus) ist ein aus mehren Schlüssen zusammengezogner Schluß. Es werden nämlich jene Schlüsse enthymematisch abgekürzt und dann so mit einander verbunden, daß sie alle einen gemeinschaftlichen Schlussatz erhalten. S. Enthymem. Da es nun zweierlei Enthymeme giebt, so giebt es auch zweierlei Soriten. Die eine Art, welche am häufigsten vorkommt, nennt man den ordentlichen oder gemeinen Sorites. Um einen solchen aus mehren Schlüssen zu bilden, werden die Untersätze und Schlussätze derselben weggelassen, außer dem ersten Untersatze, mit welchem angefangen, und dem letzten Schlussatze, mit welchem geschlossen wird. Die Obersätze folgen dann der Reihe nach so, daß das Prädicat des vorhergehenden Satzes immer Subject des folgenden wird. Im Schlussatze aber wird das erste Subject mit dem letzten Prädicate verknüpft. Die allgemeine Form eines solchen Sorites wäre demnach folgende:

A = B
B = C
C = D (E, F...)
―――――――――
A = D (E, F...)

Ein Beispiel dazu wäre folgender Schluß:

Die Gestirne (A) sind Körper (B)
Alle Körper (B) sind beweglich (C)
Alles Bewegliche (C) ist veränderlich (D)
Alles Veränderliche (D) ist vergänglich (E)
Also sind die Gestirne (A) vergänglich (E).

Ein Beispiel aber mit noch mehr Prämissen giebt Seneca im 85. Briefe, wo er den Satz, daß der stoische Weise (prudens = sapiens) auch selig sei, durch folgenden Sorites zu beweisen sucht:

Qui prudens (A) est, et temperans (B) est,
Qui temperans (B) est, et constans (C),
Qui constans (C) est, et imperturbatus (D) est,
Qui imperturbatus (D) est, sine tristitia (E) est,
Qui sine tristitia (E) est, beatus (F) est:
Ergo prudens (A) beatus (F) est.

Will man einen solchen Sorites in ordentliche Schlüsse auflösen, so darf man nur die weggelassenen Unter- und Schlussätze aufsuchen und mit den übrigen Sätzen auf die gewöhnliche Weise verbinden, nämlich so:

Qui temperans est, et constans est,
Atqui prudens temperans est,
Ergo prudens constans est.

Und so weiter. Der letzte Schluß ist dann:

Qui sine tristitia est, beatus est,
Atqui prudens sine tristitia est,
Ergo prudens beatus est.

Auf diese Art kommen vier Schlüsse heraus, weil in den fünf Prämissen vier Obersätze (B = C. C = D, D = E, E = F) gegeben sind; und diese vier Schlüsse bilden eine episyllogistische Reihe, weil der folgende Schluß immer ein Episyllogismus in Bezug auf den vorhergehenden als seinen Prosyllogismus ist. S. Episyllogismus. Die zweite Art von Soriten, welche weit seltner vorkommt, heißt der umgekehrte oder goclenianische Sorites. Den letzten Namen trägt er von seinem Erfinder Goclenius (s. d. Nam.) den ersten aber daher, daß er durch Umkehrung des ordentlichen Sorites entsteht. Seine Form ist also folgende (wenn man wieder 5 Prämissen setzt):

E = F
D = E
C = D
B = C
A = B
―――――
A = F

Es darf daher auch nur das vorhin angeführte Beispiel nach dieser Form umgekehrt werden, um sogleich einen solchen Sorites zu haben. Die einzelen Sätze treten aber dann in ein andres Verhältniß zu einander. Der erste Satz (E = F) tritt als erster Obersatz auf, die übrigen Obersätze aber fehlen. Denn die folgenden vier Sätze, (D = E, C = D, B = C, A = B) sind Untersätze, und der letzte (A = F) ist wiederum der gemeinsame Schlussatz. Soll demnach ein solcher Sorites in gewöhnliche Schlüsse aufgelöst werden, so wird der erste Schluß so lauten:

Qui sine tristitia est, beatus est,
Atqui imperturbatus sine tristitia est,
Ergo imperturbatus beatus est.

Nachdem man auf diese Art weiter geschlossen hat, ergiebt sich als letzter Schluß:

Qui temperans est, beatus est,
Atqui prudens temperans est,
Ergo prudens beatus est.

Es entstehn also aus der Auflösung wieder vier Schlüsse, welche zusammengenommen auch wieder eine episyllogistische Reihe bilden, weil der folgende Schluß immer durch den vorhergehenden bedingt ist. — Es versteht sich nun von selbst, daß ein Sorites, von welcher Gestalt er auch sei, sowohl mehr als weniger denn fünf Prämissen haben kann; nur kann er nicht weniger denn drei haben, da zwei Prämissen bloß einen einfachen Schluß geben würden,

der Sorites aber stets ein aus mehren zusammengesetzter Schluß ist. Auch ergiebt sich hieraus von selbst, daß bei der Auflösung allemal ein Schluß weniger herauskommt, als Prämissen gegeben sind, also bei 3 Prämissen 2 Schlüsse, bei 4 Prämissen 3 Schlüsse u. s. w. Manche nennen den ordentlichen Sorites auch einen regressiven, weil man dabei von den niedern Bedingungen zu den höhern aufsteigt, also gleichsam rückwärts geht, den umgekehrten aber einen progressiven, weil man dabei von den höhern Bedingungen zu den niedern herabsteigt, also gleichsam vorwärts geht. Daraus folgt aber nicht, wie manche Logiker behaupten, daß der umgekehrte Sorites bei der Auflösung in gewöhnliche Schlüsse eine prosyllogistische Reihe gebe; vielmehr entsteht aus der Auflösung immer eine episyllogistische Reihe, weil der folgende Schluß sich zum vorhergehenden immer als ein Episyllogismus verhält. Man kann sich leicht davon überzeugen, wenn man nur die hier bloß angedeutete Auflösung vollständig durchführt. — Noch ist zu bemerken, daß es nicht nur kategorische Soriten geben kann, sondern auch hypothetische, indem man so schließt:

Wenn A ist, so ist auch B,
Wenn B, so C,
Wenn C, so D,
Wenn D, so E....

Nun ist A — Also auch E.
Oder aufhebend
Nun ist E nicht — Also ist auch A nicht.

Solche hypothetische Soriten liebte vornehmlich Karneades, wie aus Sextus Emp. (adv. math. IX, 182.) und Cicero (de fato c. 14.) erhellet, um die Stoiker zu bekämpfen. Der vom Letztern angeführte Sorites lautet, wenn man ihn in die gehörige Ordnung bringt, von welcher Karneades oder vielleicht nur Cicero etwas abgewichen, auf folgende Art:

Si omnia fato fiunt, omnia causis antecedentibus fiunt,
Si hoc est, omnia naturali colligatione fiunt,
Quod si ita est, omnia necessitas efficit,
Id si verum est, nihil est in nostra potestate:
At est aliquid in nostra potestate,
Non igitur omnia fato fiunt.

In diesem Sorites, welcher gegen die stoische Lehre vom Schicksale gerichtet ist, wird also hypothetisch a consequenti ad antecedens aufhebend (in modo tollente) geschlossen. Denn es wird geschlossen: Falsum est posterius (nihil esse in nostra potestate) ergo et prius (omnia fato fieri). Die hypothetischen Soriten lassen sich aber nicht so leicht umkehren, als die kategorischen, weil dadurch das Verhältniß der Glieder als Grund und Folge gestört oder doch

dem Bewusstsein minder klar vorgehalten wird; wie denn überhaupt das Umkehren der Soriten eine ganz überflüssige Sache ist, durch deren Einführung in die Logik Goclenius sich eben nicht verdient um die Wissenschaft gemacht hat. Es ist nur eine logische Spielerei. Daher kommen auch die umgekehrten Soriten nur in den logischen Lehrbüchern seit jener Zeit vor. Wenigstens hab' ich sonst keine gefunden. — Daß man Soriten bilden könne, welche kategorisch und hypothetisch zugleich, also gemischt sind, leidet keinen Zweifel; wiewohl mir auch kein Sorit dieser Art außer den Lehrbüchern vorgekommen. Die Form wäre nämlich diese:

Wenn A ist, so ist B,
B ist C,
Wenn C ist, so ist D,
D ist E...

und so fort. Dagegen kann es keine disjunctive Soriten geben, wenigstens keine unvermischte, weil durch die Disjunction ein vielfaches Prädicat entsteht, aus welchem man erst eines herausheben müsste, um schließen zu können, z. B. so:

A ist B,
B ist C,
C ist entweder D oder E,

Nun ist C nicht D — Also ist A E.

Oder

C ist entweder D oder E,
B ist C,
A ist B,

Nun ist C D — Also ist A nicht E.

Wollte man nicht auf diese Art eins der disjunctiven Prädicate herausheben, so würde man auch einen disjunctiven Schlussatz bekommen, nämlich: A ist entweder D oder E. Der Schlussatz aber soll von Rechts wegen immer kategorisch sein. S. Schlussarten.

Sosigenes aus Aegypten wird gewöhnlich zu den peripatetischen Philosophen gezählt. Er hat sich aber mehr als Mathematiker — besonders durch Verbesserung des Kalenders unter Julius Cäsar — denn als Philosoph ausgezeichnet.

Sosikrates oder Sokratides, ein Akademiker, der nach dem Tode des Krates eine Zeit lang der platonischen Schule vorstand. Da er aber die Ueberlegenheit des Arcesilas fühlen mochte, so überließ er diesem den Lehrstuhl in der Akademie, wie Diogenes Laert. (IV, 32.) berichtet. Außer dieser, in der Geschichte der Philosophie selten vorkommenden, Bescheidenheit ist nichts von ihm zu bemerken.

Sosipatra, eine neuplatonische Philosophin, Gattin des Eustathius und Mutter des Antoninus, die zu derselben Schule gehörten, sich aber eben so wenig Verdienste um die Philosophie erworben haben, als jene.

Sotion aus Alexandrien, ein Philosoph, der unter den Kaisern Augustus und Tiberius lebte, von denselben Schriftstellern aber bald zu den Stoikern (Lips. manud. ad philos. stoic. I, 12. p. 73. Fabr. bibl. gr. Vol. II. p. 412.) bald zu den Pythagoreern (Lips. ad Sen. ep. 49. p. 354. Fabr. bibl. gr. Vol. I. p. 505.) gezählt wird. Letzteres ist wohl richtiger, da Seneca, der anfangs dessen Schüler war, ihn selbst als einen Pythagoreer bezeichnet. Sen. ep. 108. Hervorgethan hat er sich übrigens nicht. Ob die von Stobäus (serm. 98. p. 324.) u. A. erwähnten Reden vom Zorne gerade diesen S. zum Verfasser haben, ist ungewiß, da es im Alterthum mehre Schriftsteller dieses Namens gegeben hat. Vergl. Jons. de scriptoribus hist. philos. II, 10. p. 166.

Souveränität (von souverain, der Oberste im Staate) ist die Macht und Würde eines Staatsoberhauptes. Sie kommt also eigentlich jedem Staatsoberhaupte zu, es mag einen Titel und Rang haben, welchen es wolle. Da man aber im Französischen gewöhnlich nur regierende Fürsten (Kaiser, Könige ꝛc.) souverains nennt, so hat man auch die Souveränität bloß solchen Staatsoberhäuptern beigelegt und endlich gar jenem Worte den Begriff einer unbeschränkten Gewalt untergelegt. Das ist aber offenbar willkürlich und noch überdieß falsch. Denn es giebt unter Menschen keine unbeschränkte Gewalt, da schon das natürliche Rechtsgesetz jeder Gewalt Schranken setzt, wenn auch dergleichen nicht durch positive Gesetze bestimmt sind. S. Rechtsgesetz und Staatsverfassung. — Neuerlich hat man auch viel von der Souveränität des Volks gesprochen. Soll dieser Ausdruck richtig sein, so ist darunter die ursprüngliche Machtvollkommenheit des Volkes zu verstehen, die aber im Staate auf das Oberhaupt desselben übergeht, sei es durch Wahl oder durch Erbschaft, je nachdem es die Verfassung mit sich bringt. Man muß also dann die ursprüngliche und die abgeleitete oder übertragene Souveränität unterscheiden. Jene kommt dem Volke, diese derjenigen Person zu, welche das Volk regiert. Man könnte auch jene die materiale, diese die formale nennen, weil das Volk ebendadurch einen Staat bildet oder die Form des Bürgerthums annimmt, daß es sich einem Oberhaupte unterwirft. Daher könnt' es wohl ein Volk ohne Souverän geben — ein Fall, der immer eintritt, wenn nach dem Tode des Regenten nicht sogleich ein Andrer da ist, der in seine Stelle tritt, ein sog. Interregnum — aber nie einen Souverän ohne Volk.

Spanische Philosophie s. Portugiesisch-span. Philos.

Sparsamkeit wird sowohl im physischen als im moralischen Sinne genommen. Wegen der Sparsamkeit der Natur s. Kraftaufwand. Was aber die Sparsamkeit des Menschen als eine sittliche Eigenschaft desselben betrifft, so gehört sie allerdings zu den Tugenden, ob sich gleich der Begriff derselben wegen des Verhältnissmäßigen, das dabei zu berücksichtigen, nicht genau bestimmen lässt. Denn man kann immer nur sagen, daß derjenige sparsam sei, der nach seinen Vermögensumständen und anderweiten Lebensumständen nicht zu viel ausgebe, sondern immer noch etwas für den Nothfall zu erübrigen suche. Wird aber dieses Streben übertrieben, so wird die Sparsamkeit zur Sparsucht und verwandelt sich endlich gar in Geiz. S. d. W.

Spaß s. Ernst und Scherz.

Special (von species, die Art) heißt so viel als besonder, weil die Art ein Besondres im Verhältnisse zur Gattung als dem Allgemeinen ist. S. Geschlechtsbegriffe. Daher wird es oft mit andern Wörtern in derselben Bedeutung verbunden, z. B. speciale Moral d. h. eine Sittenlehre, die ins Besondre der menschlichen Lebensverhältnisse (Alter, Amt, Geschlecht, Lebensart, Stand rc.) eingeht. Es kann aber auch jede andre Theorie so specialisirt werden. Den Superlativ brauchten die Scholastiker besonders, um die unterste Art einer Gattung (species specialissima, ειδος ειδικοτατον) zu bezeichnen, die sich aber freilich nicht genau bestimmen lässt, weil man im Specialisiren so weit fortgehen kann, als man will, wenn man Scharfsinn genug hat, neue Unterscheidungsmerkmale aufzufinden.

Specification (vom vorigen und facere, machen) s. Generification. Das Wort hat aber außer der dort schon angegebnen Hauptbedeutung (nämlich Zerfällung der Gattungen in Arten) noch folgende damit verwandte Nebenbedeutungen:

1. eine genaue oder ausführliche Darstellung, die daher auch eine specificirte (oder detaillirte) heißt, als Gegensatz einer summarischen, welche bloß beim Allgemeinen stehen bleibt, also nicht ins Besondre eingeht;

2. eine Darstellung der species facti d. h. des eigentlichen Herganges der Sache oder des Thatbestandes, weil dabei auch ins Besondre, ja ins Einzele eingegangen werden muß;

3. eine Verändrung der Form einer Sache, weil diese durch Umgestaltung gleichsam zu einer andern Art der Dinge (species, die auch bei den Lateinern oft schlechtweg forma heißt, wie bei den Griechen ειδος) übergeht, wie wenn die Raupe zum Schmetterlinge wird. In der letzten Bedeutung wird das Wort besonders

in der Lehre vom Zuwachse genommen, indem dieser oft nur in einer Veränderung der Form besteht. S. Accession.

Specifisch (vom vorigen) heißt in der Logik ein Merkmal, wodurch sich die eine Art (species) von den übrigen, also auch von der ganzen Gattung (genus) unterscheidet; wie die Vernünftigkeit den Menschen als Thierart vor andern Thierarten auszeichnet. Man nennt daher ein solches Unterscheidungsmerkmal auch die specifische Differenz. Beim Erklären der Begriffe ist vorzüglich darauf Rücksicht zu nehmen. S. Erklärung.

Speculation (von speculari, sich umschauen — wie auf einer Warte, specula, welches wieder von specere oder spicere, sehen, herkommt — dann erwägen, betrachten) bedeutet in wissenschaftlicher Hinsicht eine genauere Erwägung oder Betrachtung eines Gegenstandes, welche daher weiter geht oder tiefer eindringt, als das gewöhnliche, meist an der Oberfläche der Dinge haftende, Denken der Menschen. Da eine solche Speculation der Philosophie als der Urwissenschaft unentbehrlich ist, wenn sie gedeihen soll, so haben sich auch die Philosophen von jeher derselben mehr oder weniger hingegeben. Darum nennt man die Speculation in dieser Beziehung vorzugsweise philosophisch, auch wohl metaphysisch, weil sie in der Metaphysik den freiesten und weitesten Spielraum hat. Freilich ist die Speculation auch oft überfliegend oder transcendent, ja schwärmerisch oder phantastisch geworden, und darum auch bei Vielen in übeln Geruch gekommen. Ja es hat sogar Philosophen gegeben, welche nichts davon wissen und die Philosophie bloß auf das Praktische, auf eine sog. Lebensweisheit, beschränken wollten. Das heißt aber nichts anders, als das Kind mitsammt dem Bade verschütten. Die Speculation ist durchaus nothwendig, wenn der Mensch sich eine gründliche und befriedigende Rechenschaft sowohl von seinen Ueberzeugungen als von seinen Handlungen geben will; sie wird dann selbst ein dringendes Bedürfniß für den nach höherer Bildung strebenden Menschengeist. Denn er kann sich nun mit dem gewöhnlichen Denken nicht mehr begnügen; er muß über die nächsten Gründe der Dinge hinaus und zu den entfernteren fortgehn, bis er, wo möglich, die höchsten und letzten gefunden. Freilich soll der Mensch nicht bloß speculiren, weil seine wahre Bestimmung im Handeln liegt; wenn aber die Speculation nur sonst gründlich ist, so wird sie auch heilsam für das Leben werden. Der Verdacht, den man in dieser Hinsicht gegen die Speculation erregt hat, kommt aus einer und derselben Quelle mit der Vernunftscheu oder mit dem Hasse gegen alle Philosophie. Denn ohne Speculation würd' es auch keine wahrhafte Philosophie geben. — Uebrigens geht uns hier die gemeine Bedeutung des Wortes in der Finanz- und Handels-

welt, wo man von glücklichen oder unglücklichen Finanz- und Handelsspeculationen spricht, nichts an, da diese Speculationen mit der Wissenschaft keinen Zusammenhang haben. Der Speculationsgeist in dieser Beziehung, wie er sich vornehmlich auf den Börsen im Handel mit Staatspapieren zeigt, ist also ein ganz andrer, als der wissenschaftliche oder philosophische.

Speculativ (von derselben Abstammung) ist zwar im Grunde alle Philosophie. S. den vor. Art. Wenn man aber von einer speculativen Philosophie im engern Sinne spricht, so versteht man darunter die theoretische, und setzt ihr dann die praktische oder moralische entgegen. S. Praxis und Theorie.

Speichelleckerei ist die niedrigste Art der Schmeichelei, wo jemand gleichsam den ekelhaften Auswurf Andrer für etwas Köstliches oder für einen Leckerbissen erklärt. Eine solche Schmeichelei kann daher nur für niederträchtig gehalten werden. S. Schmeichelei.

Speisen, ob dieselben bloß vegetabilisch sein sollen, wie einige Moralisten behauptet haben, oder auch animalisch sein dürfen, s. Fleischessen.

Sperber (Jul.) ein Anhänger von Jak. Böhm, in philosophischer Hinsicht noch unbedeutender, als

Sperling (Joh.) ein Schüler und Vertheidiger von Dan. Sennert. S. Böhm und Sennert.

Spermatisch (von σπερμα, der Saame) heißt zum Saamen gehörig, besaamend oder befruchtend. Nach dem Bericht des Diogenes Laert. (VII, 136.) nahmen die Stoiker auch in der Welt einen spermatischen Logos (σπερματικος λογος του κοσμου) an, wodurch die Materie zur Hervorbringung der Dinge in Thätigkeit gesetzt worden. Ueber diesen Ausdruck, den man gewöhnlich durch besaamende oder befruchtende Vernunft (ratio seminalis, besser principium seminale) übersetzt, ist viel gestritten worden. Einige verstehen darunter das allgemeine vernünftige Princip der Wirkungen in der Natur (Gott) weil dadurch die Materie gleichsam eben so befruchtet worden, wie das Ei durch den männlichen Saamen. Dieser Erklärung widerstreitet jedoch der Umstand, daß jener Ausdruck nicht bloß in der Einzahl, sondern auch in der Mehrzahl von den Stoikern gebraucht wurde. So sagt Plutarch (de plac. phil. I, 7.) die Stoiker hätten λογους σπερματικους in der Welt angenommen, nach welchen alles geschehe oder wodurch jegliches entstehe. Vielleicht verstanden sie also unter jenen besaamenden oder befruchtenden Principien die in der gesammten Natur verbreiteten und nach Gesetzen wirkenden Zeugungskräfte. Diese Vermuthung wird dadurch bestätigt, daß Diogenes Laert. (VII,

157.) berichtet, die Stoiker hätten auch in uns selbst λογους σπερματικους angenommen, und zwar außer den fünf Sinnen, dem Denkvermögen und dem Sprachvermögen. Hier kann man beinahe an nichts anders denken, als an das Fortpflanzungsvermögen oder die Zeugungskräfte, die in allen Menschen, wie in den Thieren, wirken.

Speusipp von Athen (Speusippus Atheniensis) Plato's Schüler und Neffe. Seine Mutter Potone war nämlich eine Schwester von Pl. Nach dem Willen seines Oheims übernahm er dessen Lehrstuhl in der Akademie, behauptete aber denselben nur acht Jahre lang, vom Tode Pl.'s an gerechnet. Ol. 108, 1 — Ol. 110, 2. Er lehrte also um die Mitte des 4. Jh. vor Chr. und gab vornehmlich wegen Kränklichkeit jenes Lehramt auf, welches nach ihm Xenokrates übernahm. Wahrscheinlich war diese Kränklichkeit auch Schuld, daß er sich zuletzt selbst das Leben nahm. An seinem Charakter tadeln die Alten, daß er zornmüthig und dem Vergnügen ergeben gewesen. Daß Pl. ihn dennoch zu seinem Nachfolger bestimmte, hatte wohl nur die nahe Verwandtschaft zum Grunde. Denn Aristoteles wäre unstreitig ein weit würdigerer Nachfolger Pl.'s gewesen. Aber die frühere Freundschaft dieser beiden großen Männer war nach und nach wegen Verschiedenheit der Ansichten erkaltet. Sp. hingegen scheint seinem Oheim und Vorgänger in der Lehre völlig treu geblieben zu sein, da er zu wenig originaler Denker war, um sich bedeutende Abweichungen vom platonischen Systeme zu erlauben. Doch mag er in Nebenpuncten manche eigenthümliche Bestimmung gemacht haben. So berichtet Sextus Emp. (adv. math. VII, 145—6.) von ihm, daß er zwei Kriterien der Wahrheit aufgestellt habe, eines für das Denkbare (τα νοητα) nämlich die wissenschaftliche Vernunft (επιστημονικος λογος) und eines für das sinnlich Wahrnehmbare (τα αισθητα) nämlich die wissenschaftliche Wahrnehmung (επιστημονικη αισθησις). Dieß war der platonischen Lehre, welche die sinnliche Erkenntniß für trüglich oder ungewiß erklärte und sie daher nicht als Wissenschaft (επιστημη) sondern nur als Meinung (δοξα) betrachtete, nicht gemäß. Da indessen Sp. die wissenschaftliche Wahrnehmung für eine solche erklärte, welche an der durch Vernunft erkennbaren Wahrheit theilnimmt (αισθησις μεταλαμβανουσα της κατα τον λογον αληθειας): so war die Verschiedenheit der beiderseitigen Ansichten in der That nicht von großer Bedeutung. Denn das eigentliche oder höchste Kriterium der Wahrheit lag sonach doch in der Vernunft und deren Ideen. Ebenso berichtet Aristoteles (metaph. VII, 2.) Sp. habe mehre Wesen oder Substanzen (πλειους ουσιας) als Pl. angenommen. Die Stelle ist aber so dunkel, daß man nicht einmal genau die

Art und Weise oder den Grund der Vermehrung beurtheilen kann, indem sie bloß in einer weiter ausgeführten Eintheilung oder Unterscheidung der von Pl. angenommenen Principien bestanden zu haben scheint. (Nachdem nämlich A. gesagt hat, Pl. habe dreierlei *ουσιας, τα ειδη, τα μαθηματικα*, und *τα αισθητα σωματα* angenommen, so fährt er fort: *Σπευσιππος δε και πλειους ουσιας απο του ἑνος αρξαμενος, και αρχας ἑκαστης ουσιας, αλλην μεν αριθμων, αλλην δε μεγεθων, επειτα ψυχης· και τουτον δη τον τροπον επεκτεινει τας ουσιας.* Die Vermehrung bestand also vielleicht darin, daß Sp. das Princip der Zahlen, das der Größen und das der Seele auch mit zu den *ουσιαις* zählte). Manche führen noch als eine Eigenthümlichkeit dieses Akademikers an, daß er eine besondre Zuneigung zur pythagorischen Philosophie gehabt und dieselbe mit der platonischen Ideenlehre in Verbindung zu bringen gesucht habe. Allein Pl. selbst schätzte bereits die pythagorische Philosophie sehr hoch und verdankte ihr wohl Manches in seiner eignen; und da Sp. seinen Oheim auf dessen Reise nach Sicilien (wo es, wie in Unteritalien, viel Pythagoreer gab) begleitet hatte, so ist es leicht begreiflich, wie Sp. durch Bekanntschaft mit diesen Pythagoreern, als Freunden seines Oheims, auch deren Philosophie eben so sehr schätzen lernte. Es würde sich jedoch über alles dieß mit größerer Sicherheit urtheilen lassen, wenn nicht die zahlreichen Schriften Sp.'s, welche Diogenes Laert. (IV, 4. 5.) aufzählt, verloren gegangen wären. Zwar vermuthen Einige, daß wenigstens eine derselben (*ὁροι*, definitiones) sich erhalten habe, indem die unter diesem Titel dem Pl. beigelegte Schrift eben diesen Sp. zum Verfasser haben soll. Das ist jedoch nichts weiter als Vermuthung. Wäre aber diese Vermuthung gegründet, so könnte man Sp. als den ersten Verfasser eines philosophischen Wörterbuchs (nämlich der platonischen Philosophie — denn die meisten jener Definitionen sind platonisch und nach dem Alphabete geordnet) betrachten. Vielleicht ist Ebenderselbe auch der erste Verfasser eines encyklopädischen Werkes. Denn Diogenes Laert. (IV, 2.) berichtet von ihm, er habe zuerst das Gemeinsame in den Erkenntnissen oder Wissenschaften (*το κοινον εν τοις μαθημασι*) erwogen und deren gegenseitige Verwandtschaft soviel als möglich dargethan. Vielleicht that er dieß in den Gesprächen über das, was in der Bearbeitung der Wissenschaften einander ähnlich ist (*διαλογοι των περι την πραγματειαν ὁμοιων* — s. Pragmatie) welches Werk ihm jener Schriftsteller ebenfalls beilegt. — Sonst findet man auch noch einzele Notizen über Sp. und seine Lehre in folgenden Stellen, deren Inhalt hier nicht näher angegeben werden kann: Arist. eth. ad Nicom. I, 4. Clem. Alex. strom. II. p. 367. et 418. Stob. ecl. I. p. 58. et 862. Cic. de N. D. I, 13.

Sphäre (von σφαιρα, ein abgerundeter Körper) bedeutet (außer Kugel — daher Himmelssphäre, Erdsphäre) in logischer Hinsicht den Umfang oder die extensive Quantität eines Begriffs, Subjectes oder Prädicates, ja einer ganzen Wissenschaft — in physischer Hinsicht den Wirkungskreis eines Dinges — in juridischer Hinsicht das Rechtsgebiet oder den gesetzlichen Freiheitskreis eines Menschen. Daher sprechen die Philosophen von Sphären der Begriffe, der Kräfte und der Rechte. — Wegen des Sphärengesanges der Pythagoreer s. Harmonie. — Sphäroid aber (σφαιροειδες, von demselben und ειδος, die Gestalt) bedeutet etwas Kugelartiges oder Kugelförmiges. Wenn daher die Erde ein Sphäroid genannt wird, so will man damit sagen, daß sie keine vollkommene Kugel sei, weil sie nach den Polen hin abgeplattet und nach dem Aequator hin angeschwollen ist — unstreitig eine Folge ihrer Achsendrehung und ihres frühern weniger dichten oder festen Zustandes.

Sphäros vom Bosporos (Sphaerus Bosporianus) ein stoischer Philosoph, der ein unmittelbarer Schüler des Stifters der stoischen Schule (Zeno) war, sonst aber nicht bekannt ist. Diog. Laert. VII, 37.

Spiel ist das Gegentheil der Arbeit, so daß sich beide wie Scherz und Ernst zu einander verhalten, obwohl in einzelen Fällen das Spiel auch zur Arbeit und die Arbeit zum Spiele werden kann. Das Spiel überhaupt ist nämlich eine leichte und doch unterhaltende, also angenehme oder ergötzliche, Beschäftigung. So wird es wenigstens gedacht und gesucht. Ist aber ein Spiel zu gehaltlos, oder dauert es zu lange, oder kostet dessen Erlernung zu viel Mühe, so kann es auch langweilig, anstrengend und ermüdend werden, gleich der Arbeit. Daß der Mensch gern spielt, oder die Spiellust, hat einen natürlichen Grund in dem Bedürfnisse, sich seiner Kraft auf irgend eine, die Kraft nur nicht verzehrende, mithin möglichst leicht und glücklich von Statten gehende Weise bewusst zu werden. Darum will der Mensch gern beschäftigt sein; sein Dasein würde ihm sonst zur Last werden. Man braucht also nicht erst zu einem besondern Spieltriebe seine Zuflucht zu nehmen, um die Spiellust der Kinder sowohl als der Erwachsenen, der Rohen sowohl als der Gebildeten, zu erklären. Es ist daher auch die Spiellust an sich nichts Tadelnswerthes, eben weil sie etwas ganz Natürliches ist. Nur darf sie nicht in Spielsucht ausarten. Denn diese ist Leidenschaft und kann den Menschen leicht dahin bringen, daß er alles, seine Habe, seine Ehre, seine Freiheit, selbst sein Leben verspielt. Das Spiel soll daher nur die Arbeit von Zeit zu Zeit ablösen, soll zur Erholung des Gemüths, zur Erneuerung der Kräfte dienen. Welche Art des

Spiels man dazu wähle, ist am Ende gleichgültig, wenn es nur nicht bloße Glücksspiele sind, weil diese leicht eine doppelte Leidenschaft, Spielsucht und Gewinnsucht, im Gemüthe des Menschen entzünden. Daher ist es schändlich, wenn der Staat für solche Spiele ordentliche Anstalten (Spielbänke oder Spielhäuser) errichten lässt, um selbst von der dadurch oft bis zur Spielwuth gesteigerten Spielsucht der Menschen Vortheil zu ziehen. — In der Regel sind diejenigen Spiele am besten, welche das Gemüth zugleich abspannen und doch auch so in Thätigkeit setzen, daß es ein gewisses Interesse an der Sache nimmt. Von dieser Art sind diejenigen Kartenspiele, welche nicht bloße Glücksspiele, sondern zugleich Verstandesspiele sind, wie Tarok, Lhombre, Solo, Whist rc. Das Schachspiel ist zu ernst und anstrengend; es spannt nicht ab, sondern an, und dient daher weniger zur Erholung, als zur Uebung des Geistes im Combiniren. Da zur Ausübung eines jeden Spiels (selbst der gemeineren, bloß körperlichen, wie Ballspiel, Kegelspiel rc. denen die höheren oder edleren, an welchen der Geist einen bedeutenderen Antheil nimmt, entgegenstehn) eine gewisse Geschicklichkeit gehört: so nennt man die Spiele auch Spielkünste, und diejenigen Menschen, welche zu deren Ausübung eine besondre Naturanlage zu haben scheinen, Spielgenies. Indessen könnte man auch die schönen Künste in einer gewissen Hinsicht unter jenem Titel mit befassen. Denn wenn der schöne Künstler (z. B. der Tonkünstler) seiner Kunst völlig Meister (Virtuos) ist, so erscheint die Ausübung derselben als eine so leichte und zugleich so unterhaltende Beschäftigung, daß man sie auch wirklich ein Spiel nennt. Wie daher der Musiker mit Tönen, so scheint auch der Dichter mit Worten, der Maler mit Farben zu spielen. Es ist aber freilich kein bloßes Spiel, was er treibt, sondern es hat einen höhern Gehalt und Zweck. Vergl. Kunst und schöne Kunst, auch Arbeit; desgl. Schaller's Schrift: Ueber die Moralität des gewöhnlichen Spiels. Magdeb. 1810. 8.

Spielarten sind nicht die verschiednen Arten des Spiels, von denen im vorigen Artikel die Rede war, sondern gewisse Verschiedenheiten in der Gestaltung der Naturerzeugnisse ohne einen beständigen Charakter, wie sie bei manchen Thier- und Pflanzenarten besonders häufig vorkommen. Man könnte sie daher auch Abarten oder Ausartungen nennen, hat sie aber wohl darum lieber Spielarten genannt, weil sie ein bloßes Spiel der Natur mit den Formen ihrer Producte zu sein scheinen. Indessen müssen sie doch ebenfalls ihren nothwendigen Grund in dem durch Boden, Klima, Luft, Licht und Behandlungsweise von Seiten des Menschen modificirten Bildungstriebe der Natur haben. Die Philosophie kann darüber

weiter keine Auskunft geben, sondern muß deshalb auf die Naturhistorie verweisen.

Spiel=Bänke
— Genies
— Häuser
— Künste
— Lust
— Sucht
— Trieb
— Wuth
} s. Spiel.

Spinosa oder Spinoza (Baruch oder Benedict von) geb. 1632 zu Amsterdam und gest. 1677 im Haag. Von jüdischen Eltern aus Portugal abstammend, ward er auf die bei seinen Glaubensgenossen gewöhnliche Weise in der Religion seiner Väter, so wie in der hebräischen und rabbinischen Sprache, unterrichtet. Aber schon früh quälte sein zum Forschen berufener Geist seine Lehrer mit Fragen, die sie nicht zu beantworten, und mit Zweifeln, die sie nicht zu lösen vermochten. Den Talmud für sich studirend, ward er nur noch mehr in seinen Zweifeln an der Richtigkeit der unter den Juden, zum Theil aber auch unter den Christen, herrschenden Vorstellungsarten von Gott, den Engeln und Teufeln, der Seele rc. bestärkt. Ebendieß machte ihn kaltsinniger gegen den Religionscultus seines Volkes; und da er seine Zweifel einigen nicht verschwiegnen Freunden mittheilte, so ward er in der Synagoge förmlich angeklagt und, wofern er seiner Denkart nicht entsagte, unter heftigen Verwünschungen mit der Excommunication bedroht. Er nahm daher seine Zuflucht zu einigen seiner Bekannten unter den Christen, setzte hier seine Studien fort, und erlernte auch die griechische und die lateinische Sprache. Sein Lehrer in diesen Sprachen war der zu jener Zeit in Amsterdam lebende, nachher zu Paris wegen angeblicher Staatsverbrechen gehängte Franz van Ende, dessen schöne und gelehrte, von Sp. geliebte, Tochter an dem Unterrichte theilnahm und denselben nicht wenig beförderte. Da zu derselben Zeit die cartesianische Philosophie in Holland und Frankreich viel Aufsehn erregte, so macht' er sich auch mit dieser durch fleißiges Studium der Schriften ihres Urhebers bekannt. Wiewohl nun sein tiefer forschender Geist darin nicht volle Befriedigung fand, so zog ihn doch die wissenschaftliche Darstellung an; auch benutzte er manches von dem, was Cartes über Methode, Evidenz, Substanz rc. gesagt hatte, für sein eignes System. Je mehr sich aber dieses in ihm ausbildete, desto weniger Geschmack fand er an der Religion seiner Väter und der Weisheit der Talmudisten. Er trennte sich daher endlich ganz von der Synagoge; und da man ihn vergeblich durch einen angebotenen Jahrgehalt von

1000 Gulden wieder zu gewinnen gesucht hatte, damit sein Beispiel nicht mehr Abtrünnige machte, so wollte man ihn heimlich aus dem Wege räumen. Durch einen glücklichen Zufall dem Dolche des Meuchlers entgangen, ward er nun als ein Gotteslästerer verschrien. Man trug sogar auf dessen Verweisung aus Amsterdam an, und der christliche Magistrat war ungerecht genug, dem jüdischen Antrage zu entsprechen. Seit der Zeit lebt' er auf dem Lande bei Amsterdam, beschäftigt mit optischen Arbeiten, um seinen Leib, und mit philosophischen Studien, um seinen Geist zu nähren. In Folge einiger Discussionen mit seinen Freunden über die cartesianische Philosophie gab er zur Beendigung des Streits, auf Ersuchen einiger von jenen Freunden, sein erstes philosophisches Werk über die Principien jener Philosophie heraus, mit einer Vorr. von Ludw. Meyer, (einem ihm befreundeten Aerzte, der den Druck besorgte) aus welcher erhellet, daß Sp. durch diese Schrift den Cartesianismus nicht sowohl vertheidigen als vielmehr erläutern wollte. Er gab aber dadurch Anlaß, daß Viele nun den Cartesianismus für eben so atheistisch erklärten, als den Spinozismus. Späterhin ließ er sich im Haag nieder und hatte hier weiter keine Verfolgungen zu erdulden. Sein Ruhm verbreitete sich schnell über Europa, so daß er mit den gelehrtesten Männern seiner Zeit in freundschaftlichem Briefwechsel stand. Es ward ihm sogar eine Professur der Philosophie in Heidelberg mit Zusicherung aller möglichen Lehrfreiheit angetragen. Er schlug sie aber aus, theils aus Liebe zur Ruhe und Einsamkeit, theils auch wohl wegen seines kränklichen, von der Schwindsucht allmählich verzehrten Körpers. Daher starb er auch schon in einem Alter von 45 Jahren, aufrichtig betrauert von Allen, die ihn genauer kannten. Denn er hinterließ den Nachruf eines angenehmen Gesellschafters, eines treuen Freundes, eines höchst uneigennützigen, gewissenhaften und frommen Mannes, kurz — eines wahrhaften Weisen. Daß er sich kurz vor seinem Tode noch zum Christenthume gewandt habe, ist nicht gegründet, ob er gleich zuweilen dem lutherischen Gottesdienste im Haag beiwohnte und sich mit Andern gern über das, was er da gehört hatte, unterhielt. Sein Tod war auch sehr leicht und sanft, indem, wie Colerus in der nachher anzuführenden Biographie versichert, Sp. nicht einmal bettlägerig, sondern noch an seinem Sterbetage aus seinem Zimmer gegangen war. Was man daher von Sp.'s Seelenqualen auf dem Kranken- und Sterbebett erzählt hat, ist nichts als eine von seinen Feinden ersonnene Fabel. — Die Schriften, welche Sp. selbst oder seine Freunde statt seiner nach und nach herausgaben, sind folgende: Renati des Cartes principiorum philosophiae pars I. et II. more geometrico demonstratae per Benedictum de Spi-

noza, Amstelodamensem. Accesserunt Ejusd. cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quae tam in parte metaphysices generali quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur. Amsterd. 1663. 4. — Tractatus theologico-politicus continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur, libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse. Hamb. (Amst.) 1670. 4. (Da diese ohne des Verf.'s Namen erschienene Schrift viel Aufsehn und Anstoß erregte, so ist sie auch unter folgenden falschen Titeln wieder abgedruckt worden: Dan. Heinsii operum historicorum collectio prima. Ed. II. priori multo emendatior et auctior. Leiden, 1675. 8. — Henriquez de Villacorta M. D. a cubiculo Philippi IV., Caroli II. archiatri, opera chirurgica omnia sub auspiciis potentissimi Hispaniarum regis. Amsterd. 1673. 8. und 1697. 8. — Auch ward sie ins Franzöſ. von St. Glain, der sich aber ebenfalls nicht nannte, übersetzt und diese Uebersetzung wieder unter folgenden drei Titeln herausgegeben: La clef du sanctuaire par un savant homme de notre siecle. Leiden, 1678. 12. — Traité des cérémonies superstitieuses des Juifs tant anciens que modernes. Amsterd. 1678. 12. — Réflexions curieuses d'un esprit désinteressé sur les matières les plus importantes au salut tant public que particulier. Cölln, 1678. 12. Dieser Uebersetzung sind beigefügt: Remarques curieuses et nécessaires pour l'intelligence de ce livre, welche aus den eigenhändigen lateinischen Anmerkungen des Verf.'s zu seinem Exemplare des Tract. theologico-polit. wieder ins Französ. übersetzt sind. Vermuthlich sind es dieselben, welche später unter dem lateinischen Titel erschienen: Annotationes B. de Sp. ad tract. theologico-polit. ed. Chr. Theoph. de Mars. Haag, 1802. 4. — Auch ins Deutsche ist dieses Werk, wahrscheinlich von Schack Herm. Ewald in Gotha, unter zwiefachem Titel übersetzt worden: Sp.'s philosophische Schriften. Th. 1. und: B. v. Sp. über heilige Schrift, Judenthum, Recht der höchsten Gewalt in geistlichen Dingen, und Freiheit zu philosophiren. Gera, 1787. 8.). — B. d. S. opera posthuma. Amsterd. 1677. 4. Darin sind folgende Schriften enthalten: 1. Ethica more geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, in quibus agitur a. de deo, b. de natura et origine mentis, c. de origine et natura affectuum, d. de servitute humana s. de affectuum viribus, e. de potentia intellectus s. de libertate humana. 2. Tractatus politicus, in quo demonstratur, quomodo societas, ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea, ubi optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur, et ut pax

libertasque civium inviolata maneat. 3. De intellectus emendatione et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur. 4. Epistolae doctorum quorundam virorum ad B. d. S. et auctoris responsiones ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes. 5. Compendium grammatices linguae hebraeae. (Die drei ersten sind auch ins Deutsche unter folgenden Titeln übersetzt: Sp.'s Sittenlehre, nebst Ch. Wolf's Widerlegung. Frkf. u. Hamb. 1744. 8. — Sp.'s Ethik. 1. und 2. Bd. Auch unter dem Titel: Sp.'s philosophische Schriften. Th. 2. und 3. Gera, 1790—3. 8. Dieser Uebersetzer ist der vorhin genannte Ewald, welcher auch schätzbare Anmerkungen beigefügt hat. — Sp.'s zwei Abhandlungen über die Cultur des menschlichen Verstandes und über die Aristokratie und Demokratie. Lpz. (Prag) 1786. 8. Von demf. Uebers.) — Außerdem werden von Einigen dem Sp. wegen Aehnlichkeit der darin vorgetragnen Grundsätze noch folgende zwei Werke beigelegt, die aber von Andern mit größerer Wahrscheinlichkeit seinem Freunde, dem oben erwähnten Arzte, L. Meyer, zugeschrieben werden: Lucii Antistii Constantis de jure ecclesiasticorum tractatio. Alethopoli apud Caj. Pennatum. 1665. 4. — Philosophia sacrae scripturae interpres; exercitatio paradoxa, in qua, veram philosophiam infallibilem sacras literas interpretandi normam esse, apodictice demonstratur et discrepantes ab hac sententiae expenduntur ac refelluntur. Eleutheropoli, 1666. 4. — Diese Schriften (mit Ausnahme der beiden zuletzt angezeigten) findet man gesammelt in: Ben. de Spinoza opera quae supersunt omnia. Iterum edenda curavit, praefationes, vitam auctoris, nec non notitias, quae ad historiam scriptorum pertinent, addidit Henr. Eberh. Glo. Paulus. Jena, 1802—3. 2 Bde. 8. — Andre auf Sp. bezügliche Schriften s. am Ende dieses Artikels. — Was nun die Philosophie dieses ausgezeichneten Denkers betrifft, so machte Sp. es sich eben so, wie Cartes, zum Gesetze, nichts für wahr zu halten, als was er mit völliger Evidenz aus zureichenden Gründen erkannt hätte. Ebendarum bedient' er sich der mathematischen Methode zur Construction eines philosophischen Systems, in welchem aus einer demonstrativen Gotteserkenntniß zugleich die Grundsätze des sittlichen Verhaltens abgeleitet werden sollten, und welches er deshalb auch schlechtweg Ethik nannte. Die Ethik Sp.'s war also auch Metaphysik, und zwar (wenn man diesen neuern, von Kant eingeführten, Sprachgebrauch auf ein älteres und vom kantischen ganz verschiednes System anwenden darf) zugleich Metaphysik der Natur und Metaphysik der Sitten, dergestalt, daß die letzte aus der ersten hervorgehn und diese auch eine metaphysische Theologie sein sollte. Indem er

daher mit Cartes voraussetzte, Substanz sei nur dasjenige, was durch sich selbst (als causa sui) mit Nothwendigkeit bestehe, was also auch durch sich selbst, ohne des Begriffes von einem anderweiten Dinge zu bedürfen, begriffen werden könne: so behauptete er, es gebe eigentlich nur eine Substanz, und diese Substanz sei Gott, das unendliche Sein selbst, mit den eben so unendlichen Eigenschaften der Ausdehnung und des Denkens. Die Einzeldinge hingegen, das Endliche, seien nur wechselnde (entstehende und vergehende) Bestimmungen (modi s. accidentia) des unendlichen Seins, der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens. Nach dieser Grundansicht ist also die Substanz selbst kein einzeles Ding, obwohl der Grund von allem Einzelen, weil jedes derselben eine Modification der unendlichen Attribute der Substanz ist. Es gehen nämlich aus der unendlichen Ausdehnung die Modificationen der Bewegung und der Ruhe hervor, die wir den Körpern beilegen, und aus dem unendlichen Denken die Modificationen des Verstandes und des Willens, die wir den Seelen beilegen. Sonach liegt allem Körperlichen die unendliche Ausdehnung, und allem Denkenden das unendliche Denken zum Grunde, beides in unzertrennlicher Verbindung, weil es eben nur eine wahrhafte Substanz giebt = Gott. Dieser Gedanke lässt sich daher auch so ausdrücken: Alles, was ist, sei es Körper oder Seele, ist in und durch Gott, oder Gott ist die eine und immanente Ursache aller Einzeldinge, die natura naturans, der Inbegriff dieser Dinge aber die natura naturata. Es geht demnach alles mit Nothwendigkeit aus Gott hervor, weil es eine nothwendige Folge eines nothwendigen Grundes ist; diese Nothwendigkeit ist jedoch zugleich die höchste Freiheit, weil Gottes Wesen und Wirken durch kein andres Wesen und Wirken bestimmt oder beschränkt werden kann rc. — Zur Bestätigung des eben Gesagten wollen wir nur folgende Sätze aus Sp.'s Ethik, seinem Hauptwerke, anführen, und zwar nach der Ausgabe seiner Werke von Paulus B. 2. S. 33 ff: Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat (S. 35.) — Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tamquam ejusdem essentiam constituens (ebend.) — Per modum intelligo substantiae affectiones sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur (ebend.) — Per deum intelligo ens absolute infinitum h. e. substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit (ebend.) — In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae ejusdem naturae sive attributi (S. 37.) — Una substantia non potest produci ab alia substantia (S. 38.) — Ad natu-

ram substantiae pertinet existere — i. e. ipsius essentia involvit necessario existentiam (ebend.) — Omnis substantia est necessario infinita — cum finitum esse revera sit ex parte negatio et infinitum absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae (S. 38. u. 39.) — Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit (S. 42.) — Praeter deum nulla dari neque concipi potest substantia (S. 46.) — Quicquid est, in deo est, et nihil sine deo esse neque concipi potest (ebend.) — Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens (S. 54.) — Cogitatio attributum dei est, sive deus est res cogitans (S. 78.) — Extensio attributum dei est, sive deus est res extensa (S. 79.) — Res particulares nihil sunt, nisi dei attributorum affectiones sive modi, quibus dei attributa certo et determinato modo exprimuntur (S. 59.) — Per corpus intelligo modum, qui dei existentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit (S. 77.) — Per ideam intelligo mentis conceptum, quem mens format, propterea quod res est cogitans (ebend.) — Ideae rerum singularium sive modorum non existentium ita debent comprehendi in dei infinita idea, ac rerum singularium sive modorum essentiae formales in dei attributis continentur (S. 83.) etc. — Daß aber Sp. bei diesen Speculationen von dem Begriffe ausging, welchen Cartes in seinen Principia philosophiae P. I. §. 51. p. 11. (nach der Ausg. Frkf. a. M. 1692. 4.) von der Substanz aufgestellt hatte, ist ganz offenbar. Denn hier heißt es: Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Dieß kann aber nur ein Wesen sein, welches nach Sp. causa sui ist oder cujus essentia involvit existentiam. Nun läßt zwar Jener den übrigen Dingen noch den Namen der Substanzen; allein er setzt ausdrücklich hinzu: Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe deus. Alias vero omnes non nisi ope concursus dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae non convenit deo et illis univoce (in einer und derselben Bedeutung). Allein Sp. sahe wohl ein, daß es inconsequent sei, den Begriff der Substanz so zu bestimmen, daß er nur auf Gott bezogen werden kann, und doch den übrigen Dingen den Namen der Substanzen in einem andern Sinne zu lassen. Darum sagte er ganz consequent jenem Begriffe zufolge: Es giebt überhaupt nur eine Substanz, Gott, und alles Andre, die endlichen und einzelen Dinge, sind bloße modi, quibus dei attributa (extensio et cogitatio) certo et determinato modo exprimuntur.

Hierin lag nun aber auch der Grundfehler des ganzen Systems. Es ruhte auf einer willkürlichen Begriffsbestimmung oder Annahme, einer petitio principii. Denn im Begriffe der Substanz denken wir nichts weiter als ein mit einer gewissen Beharrlichkeit für sich bestehendes Ding, eine beharrliche Unterlage gewisser Bestimmungen. (Diese richtigere Erklärung hat auch Cartes in seinen Rationes dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes — im Anhange zu den Meditationes de prima philosophia. S. 75. ders. Ausg. — aufgestellt; was Sp. gar nicht beachtet zu haben scheint.). Ob aber ein solches Ding auch durch sich selbst bestehe d. h. in Ansehung seines Daseins von andern Dingen unabhängig, also causa sui s. ens a se sei, oder ob es in dieser Hinsicht von andern Dingen abhange, das Dasein derselben voraussetze, um sein Dasein vollständig begreifen zu können, also ens causatum s. ens ab alio sei: darauf kommt beim Begriffe der Substantialität selbst nichts an, sondern es muß dieß erst nach andern Gründen entschieden werden. Man kann daher ohne Widerspruch sowohl eine unendliche als eine Menge von endlichen Substanzen denken. Der Mensch und jedes in der Welt mit einer gewissen Beharrlichkeit für sich, obwohl nicht durch sich, bestehende Ding heißt mit vollem Rechte Substanz. Es ist folglich in den cartesisch-spinozischen Begriff der Substantialität das Merkmal des Durchsichselbstseins, der Aseität, wie die Scholastiker sagten, d. h. der absoluten Selbständigkeit, ganz willkürlich aufgenommen. Wenigstens hat keiner von jenen beiden Philosophen troz ihrer demonstrativen Methode das Mindeste zur Rechtfertigung ihrer Erklärung beigebracht. Sie sollte sich, wie ein mathematisches Axiom, von selbst verstehn, was doch gar nicht der Fall ist. Folglich schwebt alles, was darauf erbaut ist, gleichsam in der Luft. — Daß nun eben dieses Lehrgebäude seinem wesentlichen Grunde nach, zwar nicht atheistisch, aber doch pantheistisch sei, lässt sich gar nicht ableugnen. Auch verkannte Sp. gar nicht die nothwendigen Ergebnisse desselben: Einführung einer absoluten Nothwendigkeit, Aufhebung der menschlichen Willensfreiheit und mit derselben auch des wesentlichen Unterschieds zwischen gut und bös, Recht und Unrecht. Freilich sagt' er auch, daß in der lebendigen Erkenntniß Gottes unsre höchste Seligkeit bestehe, und daß wir, je mehr wir Gott erkennen, auch desto geneigter sein werden, Gottes Willen zu thun, weil ebendieß unser wahres Glück und diejenige Freiheit sei, welche allein dem Menschen zugeschrieben werden könne. Allein es ging hier dem Sp. wie manchem andern Philosophen, dessen Speculation sich verirrt hatte. Sein besseres moralisch-religioses Gefühl machte ihn inconsequent, so sehr man auch Sp.'s Consequenz gerühmt hat. Wollt' er ganz consequent sein, so musst' er sagen: Weder Gott noch der Mensch hat

irgend einen freien Willen, sondern Gott muß sich vermöge seiner unendlichen Eigenschaften der Ausdehnung und des Denkens auch zu einem solchen endlichen ausgedehnten und denkenden Wesen, wie der Mensch ist, individualisiren, und dieser Mensch muß dann schlechterdings so handeln, wie es eben die absolut nothwendigen Gesetze der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens mit sich bringen. Gleichwohl ist man nicht berechtigt, mit Bayle in seinem Wörterbuche (Art. Spinoza) über dessen System so den Stab zu brechen: Voilà une hypothèse qui surpasse l'entassement de toutes les extravagances qui se puissent dire. Ce que les poètes paiens ont osé chanter de plus infame contre Jupiter et contre Venus, n'approche point de l'idée horrible que Sp. nous donne de dieu; car au moins les poètes n'attribuoient point aux dieux tous les crimes qui se commettent, et toutes les infirmités du monde; mais selon Sp. il n'y a point d'autre agent et d'autre patient que dieu, par rapport à tout ce qu'on nomme mal de peine et mal de coulpe, mal physique et mal moral. — Das physische und moralische Uebel bleibt für unsern beschränkten Verstand immer ein Anstoß, man mag die Einzeldinge in der Welt für bloße Bestimmungen (modi s. accidentia) der Gottheit als alleiniger Substanz halten, oder für zwar selbständige, aber doch stets von Gottes Kraft und Willen abhängige Geschöpfe desselben. Auch im letzten Falle müssen wir doch Gott als den letzten oder Urgrund von allem, was in der Welt ist und geschieht, mithin selbst vom physischen und moralischen Uebel, denken; und es bleibt uns bei diesem Gedanken nur der tröstliche Glaube, daß Gott doch endlich alles zum Besten lenke — ein Glaube, den keine Speculation vernichten kann, weil eine besonnene Speculation gestehen muß, daß wir keine eigentliche Erkenntniß von Gottes Wesen haben und daß uns daher das wahre Verhältniß zwischen Gott und Welt, dem Unendlichen und dem Endlichen völlig unbekannt ist. Man kann also dem Sp. höchstens den Vorwurf machen, daß er dieß nicht eingestehn wollte und daß eben deswegen seine Speculation alle Gränzen der menschlichen Erkenntniß überflog, mithin im höchsten Grade transcendent und dogmatisch wurde. In praktischer Hinsicht aber läßt selbst Bayle dem Sp. volle Gerechtigkeit widerfahren, indem er sagt, que c'étoit un homme d'un bon commerce, affable, honnête, officieux, et fort réglé dans ses moeurs. — Il ne disoit rien en conversation, qui ne fût édifiant. Il ne juroit jamais: il ne parloit jamais irrévéremment de la majesté divine: il assistoit quelquefois aux prédications, et il exhortoit les autres à être assidus aux temples. Dann macht er noch die etwas boshafte Bemerkung: Cela est étrange; mais au fond il ne s'en faut pas plus étonner, que de voir de gens qui vivent

très mal, quoiqu' ils aient une pleine persuasion de l'évangile. Es erhellet also hieraus wenigstens soviel, daß Sp. darum, weil eine überschwengliche Speculation ihn zum Pantheismus führte, nicht zu den Atheisten gezählt werden dürfe, und zwar weder zu den praktischen, den eigentlich Gottlosen, noch zu den theoretischen, den bloßen Gottesleugnern. Denn er leugnete ja nicht das Dasein Gottes, sondern erkannte vielmehr Gott ausdrücklich an als ein denkendes Wesen und als die Ursache aller Dinge. Der Streit zwischen ihm und seinen monotheistischen Gegnern, deren viele in moralischer sowohl als intellectualer Hinsicht tief unter ihm standen, drehte sich eigentlich bloß um die Frage: Ist Gott die immanente oder die transeunte Ursache der Welt? Diese Frage ist aber im Grunde nur speculativ, und zugleich so hochgestellt, daß jede Antwort, die man darauf geben mag, unsern beschränkten Verstand in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt. Man mag also wohl des praktischen Interesses wegen die eine Antwort der andern vorziehn. Man soll aber nicht darum, weil jemand hierüber andrer Meinung ist, als wir selbst, ihn einen Atheisten nennen. Denn dieß ist allemal lieblos und zeugt von einem Gemüthe, welches selbst noch nicht vom Geiste der wahren Religion durchdrungen ist. — Uebrigens hat Sp. und seine Lehre neuerlich wieder viel Anhänger und Freunde gefunden, besonders unter den Naturphilosophen, welche der schellingischen Schule angehören. Sie sind aber nicht minder, als ihr Vorgänger, in den Fehler einer transcendenten, mit den unabweislichen Foderungen der praktischen Vernunft unvereinbaren, Speculation gefallen, und haben dadurch das Unbefriedigende und Unhaltbare des Spinozismus, wie des Pantheismus überhaupt, nur von neuem bewiesen. Ebenso haben sie auch oft mit Sp. den Fehler einer unklaren, in mystische Nebel eingehüllten, Darstellung gemein. Denn die menschliche Sprache vermag nicht einer so überschwenglichen Speculation zu folgen. — Von den Schriften, welche Sp. selbst und dessen Lehre betreffen, führen wir hier nur noch folgende an: Sp.'s Leben, aus den Schriften dieses verrufenen Weltweisen und aus den Zeugnissen vieler glaubwürdigen Personen, die ihn besonders gekannt haben, gezogen von Joh. Colerus. Aus dem Franz. Frkf. u. Lpz. 1733. 8. Ursprünglich erschien diese Lebensbeschreibung holländisch (Utrecht, 1698.) nachher französisch (Haag, 1706.) und zuletzt deutsch unter dem eben angeführten Titel. — La vie et l'esprit de Mr. B. de Sp. (Amsterd.) 1719. 8. Der angebliche Verf. ist ein Arzt, welcher bald Lucas bald Vraese genannt wird, vermuthlich weil er beide Namen führte, Rath des brabantischen Hofes im Haag und ebenso, wie der oben erwähnte Meyer, ein eifriger Anhänger Sp.'s war. Es wurden aber von der sehr kleinen Auflage dieses Buches nur 70 Exemplare

sehr theuer verkauft; weshalb es sehr selten ist, jedoch in handschriftlichen Copien öfter existirt. Zwar wurde später ein neuer Abdruck unter dem Titel gemacht: La vie de Sp. par un de ses disciples. Nouv. édit. non tronquée. Hamb. 1735. 8. Aber auch diese Ausgabe ist sehr selten geworden. Das Werk hatte ursprünglich noch einen zweiten Theil; dieser wurde aber verbrannt, weil man ihn zu anstößig fand. — Réfutation des erreurs de B. de Sp. par Mr. Fénélon, par le P. Lamy et par le Comte de Boulainvilliers. Avec la vie de Sp. écrite par Mr. Jean Colerus, augmentée de beaucoup des particularités tirées d'une vie manuscrite de ce philosophe faite par un de ses amis. Brüssel, 1751. 12. Das hier zuletzt erwähnte Werk ist das vorige von Lucas oder Vraise. Die angebliche Widerlegung Sp.'s ist aber mehr eine versteckte Vertheidigung desselben. — Joh. Brendenburgii enervatio tractatus theologico-politici [des oben angeführten Werkes von Sp.] una cum demonstratione geometrico ordine disposita, naturam non esse deum, cujus effati contrario praedictus tractatus unice nititur. Rotterd. 1675. 4. — Chsto. Wittichii Anti-Spinoza, s. examen ethices B. de Sp. et commentarius de deo et ejus attributis. Amsterd. 1690. 4. — Wolf's Widerlegung dieser Ethik ist schon oben bei der Uebers. angeführt. — Spinocismus, seu B. Sp. famosi atheistae vita et doctrina. Auct. Joh. Wolfg. Jäger. Tübing. 1710. 4. — B. v. Sp. nach Leben und Lehren; von H. Fr. v. Diez. Dessau, 1783. 8. — B. v. Sp. Leben; von M. Philipson. Braunschw. 1790. 8. — Jariges über das System des Sp. und über Bayle's Erinnerungen dagegen; in Hissmann's Magaz. B. 5. S. 1 ff. (Französ. in der Hist. de l'acad. des sciences de Berl. J. 1745. B. 1. und 2.) — Fr. H. Jacobi über die Lehre des Sp., in Briefen an Mos. Mendelssohn. Bresl. 1785. 8. N. A. 1789. Auch in Dess. Schriften. — Mos. Mendelssohn an die Freunde Lessing's, ein Anhang zu Jacobi's Briefwechsel über die Lehre des Sp. Mit einer Vorr. von J. J. Engel. Berl. 1786. 8. Darauf beziehn sich auch Mendelssohn's Morgenstunden oder Vorless. über das Dasein Gottes (Berl. 1785. A. 2. 1786. 2 Bde. 8.) und Herder's Gott; einige Gespräche (Gotha, 1787. 8.). — Fr. H. Jacobi wider Mendelssohn's Beschuldigungen. Lpz. 1786. 8. — (Math. Claudius) zwei Recensionen in Sachen Lessing's, Mendelssohn's und Jacobi's. Hamb. 1786. 8. — Ueber Mendelssohn's Darstellung der spinozistischen Philosophie; in Cäsar's Denkwürdigkeiten. B. 4. — (Thom. Wizenmann) die Resultate der jacobischen und mendelssohnschen Philos. kritisch untersucht von einem Freiwilligen. Lpz. 1786. 8. — K. H. Heydenreich's Natur

und Gott, nach Sp. Lpz. 1789. 8. (B. 1. mit Auszügen aus einem bisher unbekannten Manuscr., welches eine Abschrift der vorhin angeführten Schrift von Lucas oder Braese ist. Früher gab Ebend. heraus: Animadversiones in Mosis Mendelii filii refutationem placitorum Spinozae. Lpz. 1786. 4.) — G. S. Franke's Preisschr. über die neueren Schicksale des Spinozismus und seinen Einfluß auf die Philos. überhaupt und die Vernunfttheol. insbesondre. Schlesw. 1812. 8. — H. Ch. W. Sigwart über den Zusammenhang des Spinozismus mit der cartesianischen Philos. Tüb. 1816. 8. — H. Ritter über den Einfluß des Cartes auf die Ausbildung des Spinozismus. Lpz. 1816. 8. — Stiebenroth's nova Spinozismi delineatio. Gött. 1817. 8. — Auch hat der Verf. neuerlich ein Programm herausgegeben, worin er Sp.'s Behauptung, daß das natürliche Recht kein andres als das Recht des Stärkern sei, einer besondern Prüfung unterworfen hat. Es führt den Titel: Spinozae de jure naturae sententia denuo examinata. Lpz. 1825. 4. — Endlich sind auch hier die Schriften zu vergleichen, welche bereits im Art. Pantheismus angeführt sind. Denn oft steht Spinozismus für Pantheismus, obgleich jener nur eine besondre Art oder Form von diesem ist.

Spionerie (vom franz. espion, der Kundschafter) = Kundschafterei. S. d. W.

Spiritualismus (von spiritus, der Hauch oder Geist) ist dasjenige metaphysisch-psychologische System, welches die menschliche Seele für ein rein geistiges oder absolut immateriales Wesen erklärt; weshalb es auch der Immaterialismus genannt wird. S. Immaterialität und Seele. Auch vergl. Geist und Geisterlehre. Denn zuweilen nimmt man jenes Wort in so weitem Sinne, daß man darunter den Glauben an die Geisterwelt überhaupt versteht.

Spiritus rector bedeutet den herrschenden Geist und könnte insofern auch Gott bezeichnen, oder die Urwissenschaft. Allein die Alchemisten verstehen darunter ein allgemeines Agens in der Natur, was auch dazu dienen könnte, das Leben zu verlängern, Gold zu machen, und dergleichen mehr, wenn sie es nur erst aufgefunden und sich desselben bemächtigt hätten. Da dieß bis jetzt nicht geschehen, so weiß ich auch nichts weiter darüber zu sagen.

Spitzfindigkeit ist eine Ausartung des Scharfsinns (s. d. W.) indem der Scharfsinnige leicht in den Fehler fallen kann, Unterschiede aufzusuchen, wo keine sind, und alles was er denkt, gleichsam in Atome aufzulösen. Man sollte jedoch nicht jeden, welcher feinere Unterschiede macht, sogleich spitzfindig nennen. Denn die Wissenschaft kann sich nicht mit den gewöhnlichen Unterscheidungen begnügen.

48 *

Splendid (von splendor, der Glanz) = glänzend. S. d. W.

Spontaneität (von spontaneum, was von freien Stükken oder aus eignem Antriebe [sponte] geschieht) = Selbthätigkeit. S. d. W.

Spott ist ein lächerlich machender Scherz, der etwas Stechendes oder Beißendes an sich hat, und daher leicht beleidigend wird. Man unterscheidet deshalb wohl die feinere und die gröbere Spötterei; aber die Gränzlinie zwischen beiden zu ziehen, ist Sache des Gefühls. Wo die Geneigtheit zum Spotten in wirkliche Spottsucht übergeht, wird sie allemal fehlerhaft, weil sie dann nichts mehr schont und am Ende wohl gar das Heilige verspottet. Spöttische Reden oder Gedichte, welche die Absicht haben, Andre von ihren Fehlern zu belehren und sie daher auch zur Besserung anzutreiben, heißen Satyren. S. d. W. Wegen des Spotts in Bezug auf die Religion s. Religionsspötterei.

Sprachanologie s. Sprachgebrauch.

Spracharten s. den folg. Art. und sprechen, aus welchen beiden Artikeln auch der Unterschied zwischen Spracharten und Sprecharten hervorgeht.

Sprache im Allgemeinen oder im weitern Sinne ist jede Art der Bezeichnung des Innern, um es äußerlich erkennbar zu machen. Daher giebt es so viel Arten von Sprachen, als es äußere Sinne giebt, durch welche Zeichen des Innern aufgefasst werden können. So sprach eine Mutter mit ihrem Kinde, obwohl dieses nicht nur taub und stumm, sondern auch blind war; und doch verstand das Kind alles, was ihm die Mutter sagen wollte. Sie sprach nämlich mit ihm durch das Gefühl oder Getast. Ebenso könnte man wohl auch durch Geschmack und Geruch mit Andern sprechen; obwohl diese Art der Sprache höchst beschränkt und unvollkommen bleiben müsste. In der Regel brauchen wir daher nur die beiden höhern Sinne zum Sprechen; und ebendarum wird auch die Sprache überhaupt gewöhnlich in die Gesichtsprache und die Gehörsprache eingetheilt. Jene, welche wieder theils Geberdensprache, theils Bildersprache, theils Schriftsprache ist, lassen wir jedoch hier zur Seite liegen, um bloß diese, welche auch schlechtweg oder im engern Sinne Sprache heißt, in nähere Erwägung zu ziehn, indem wir wegen jener auf Geberde, Bild und Schrift und die damit zusammengesetzten Wörter verweisen. — Wir verstehen also hier unter Sprache die Bezeichnungsart des Innern durch articulirte Töne oder durch Wörter. Diese Sprache ist nun etwas so Wundervolles und zugleich ein so großer Hebel der menschlichen Gesellschaft, theils als Bindungs- theils als Bildungs-Mittel derselben, daß man schon im Alterthume

auf den Gedanken kam, die Sprache möchte wohl eine Erfindung und ein Geschenk der Götter sein, so daß die Menschen nie würden mit einander sprechen gelernt haben, wenn sie diese Kunst nicht von irgend einem höhern Wesen oder von Gott selbst als dem höchsten und vollkommensten Sprachmeister gelernt hätten. Dieser religiose Gedanke kann aber doch nur insoferne gelten, als man zuletzt alles Gute von Gott ableitet, und also annimmt, Gott als Schöpfer des Menschen habe demselben auch eine Anlage und einen Anreiz zum Sprechen, ein Sprachvermögen und ein Sprachbedürfniß eingepflanzt. Jenes Vermögen musste sich dann in Folge dieses Bedürfnisses ganz natürlich, gleich allen übrigen Vermögen des Menschen, entwickeln und ausbilden. Der Mensch musste, sobald mehre zusammen lebten, ganz von selbst sprechen lernen, weil ihn ein natürliches Bedürfniß der Mittheilung dazu trieb und weil er die Kraft hatte, dieses Bedürfniß zu befriedigen. Die an und für sich so einfache Theorie vom Ursprunge der Sprache ist nur durch zwei Umstände verwickelt geworden. Einmal, daß man eine alte Erzählung vom Ursprunge des Menschengeschlechts, die doch nur als Mythe betrachtet werden kann, für wirkliche Geschichte nahm. Hätte in dieser Mythe gestanden, Gott oder ein Engel habe dem Menschen nach der Vertreibung aus dem Paradiese einen Pflug gegeben und ihm gezeigt, wie er dieses Werkzeug brauchen solle, um damit die Erde zu bearbeiten und sein Brod zu gewinnen: so würde man wahrscheinlich auch dem Pflügen, wie dem Sprechen, einen übernatürlichen Ursprung geliehen haben. Denn der Supernaturalismus mischt sich in alles, auch das Natürlichste, weil er die Phantasie beschäftigt und des Nachdenkens überhebt. Darum ließ das Alterthum auch solche Dinge, die ganz offenbar natürliches Ursprungs oder menschlicher Erfindung sind, wie musikalische Instrumente, Buchstabenschrift, Würfelspiel rc. von den Göttern abstammen. Ja in derselben Urkunde, welche Gott als den ersten Sprachmeister der Menschen darstellt, wird Gott auch als der erste Schneidermeister aufgeführt. (1 Mos. 2, 19. 3, 21.) Folgt denn nun daraus wirklich, daß das Kleidermachen übernatürliches Ursprungs oder keine menschliche Erfindung sei? — Sodann hat man die Frage nach dem Ursprunge der Sprache dadurch erschwert, daß man durch einen gewaltigen Sprung im Denken gleich an die künstlichen Sprachen dachte, deren sich die Menschen späterhin bedienten, um sprachliche Kunstwerke hervorzubringen und auch der Nachwelt etwas von dem zu überliefern, was die Vorwelt dachte und vollbrachte. Bevor es aber dahin kam, mögen Jahrtausende verflossen sein, von welchen wir nicht die geringste Kunde mehr haben. Daher ist es auch ganz vergeblich, jetzt noch die erste oder Ursprache der Menschen erforschen zu wollen, und ganz unge-

reimt, sie in irgend einer der jetzt bekannten Sprachen aufzusuchen. Diese sind insgesammt viel zu wort- und kunstreich, viel zu ausgebildet sowohl in Materie als Form. Die erste Sprache bestand nothwendig aus sehr wenigen und sehr einfachen Lauten, aus Tönen, die noch sehr unvollkommen gegliedert oder articulirt waren. Das erste Sprechen kann nur ein Lallen und Stammeln, gleich dem unsrer Kinder, gewesen sein. Daß unsre Kinder so geschwind von diesem Lallen und Stammeln zum ordentlichen Articuliren übergehn, kommt nur daher, daß sie unter Menschen aufwachsen, die schon eine völlig gemachte Sprache reden und die sich Mühe geben, ihre Kleinen ebenfalls so reden zu lehren. Man kann daher auch nicht sagen, daß irgend ein einzeler Mensch, vielleicht ein außerordentliches Genie, die Sprache erfunden und diese Erfindung als etwas Neues, gleich einer neu erfundnen Maschine oder einem neu erfundnen Heilmittel, seinen Nebenmenschen bekannt gemacht habe. Die Sprache ist vielmehr eine natürliche und nothwendige, aber ganz allmähliche, Erfindung des menschlichen Geschlechtes überhaupt. Und darum hat sich auch die Sprache nach und nach in eine so große Menge und Mannigfaltigkeit von Sprachen aufgelöst. Denn wie sich das Menschengeschlecht selbst auf der Erde verbreitete und in Völker zertheilte, welche nach Maßgabe des Klimas, der Wohnsitze, der Beschäftigungen und Lebensarten, in Bildung und Gesittung sehr verschieden wurden: so musste auch die Sprache, welche sie redeten, sich verschieden gestalten, dermaßen daß jedes Volk seine eigne, mehr oder weniger gebildete, der andern mehr oder weniger ähnliche, Sprache redete und noch redet. Man kann daher wohl die Abstammung der einen Sprache von der andern, wie die Abstammung des einen Volkes von dem andern, und zwar diese Abstammung zum Theile mittels jener, nachweisen. Aber alle Sprachen, die einst auf der Erde geredet wurden und noch jetzt geredet werden, aus einer einzigen abzuleiten, ist eben so unmöglich, als zu beweisen, daß alle Menschen, die auf der Erde jemal gelebt haben und noch heute leben, von einem einzigen Menschenpaare abstammen. S. Menschengattung. Wenn daher in verschiednen Gegenden der Erde mehre Menschenpaare zuerst entstanden, so müssen sich auch gleich ursprünglich mehre Sprachen gebildet haben. — Betrachten wir nun die Sprache, wie sie eben ist, in ihrer ganzen Ausdehnung und Mannigfaltigkeit, so ist sie freilich nicht ein bloßes Kind der Noth oder des natürlichen Bedürfnisses, sich Andern mitzutheilen, sondern auch ein Erzeugniß der höhern Thätigkeit des menschlichen Geistes, die sich selbst in ihr abgebildet, gleichsam verkörpert, und ebendadurch wieder gesteigert hat, indem sich in der Sprache dem menschlichen Geiste ein sehr bequemes Mittel darbot, alles, was er in sich schuf oder bildete, fest zu halten und auch äußerlich er-

kennbar zu machen. Unser Sprechen ist daher gleichsam ein lautes Denken, wie das Denken ein stilles Sprechen. Die Sprache kann folglich auch eine Tochter der Vernunft genannt werden, wobei aber dieses Wort im weitern Sinne zu nehmen, so daß es das Denkvermögen überhaupt bezeichnet, mithin den Verstand mit unter sich befasst. Daher bezeichnen auch manche Sprachen Vernunft und Sprache mit demselben Worte oder doch mit ähnlichen, z. B. die griechische mit λογος, die lateinische mit ratio und oratio. Ebendaher kommt die Verwandtschaft der Logik und Grammatik, der Denklehre und der Sprachlehre. Denn die Gesetze des Denkens als eines stillen Sprechens sind auch Gesetze des Sprechens als eines lauten Denkens. Aus demselben Grunde muß ein rohes Volk eine rohe Sprache, ein gebildetes eine gebildete reden; und es muß die Sprache überhaupt mit der Bildung gleichen Schritt halten. Die Sprache der Griechen, so wie die der Römer, wurde vollkommner, als diese Völker gebildeter wurden, und wieder unvollkommner, als diese Völker in der Bildung zurückgingen. Die Sprachen leben und sterben daher mit den Völkern, ob es gleich möglich ist, daß jene die Völker überleben, aber doch nur in todten Schriften oder im Munde andrer Völker, welche sich dieselben mehr oder weniger, sei es zum Behufe des Lebens oder bloß zum Behufe der in gelehrten Schulen fortzupflanzenden Wissenschaft, angeeignet haben. Daher der Unterschied zwischen lebenden und todten, gelehrten und ungelehrten (d. h. Schul- und Lebenssprachen) fremden Sprachen, die man beliebig und künstlich erlernt, und der Muttersprache, die man ohne alle Absicht auf ganz natürliche Weise erlernt, gleichsam mit der Muttermilch einsaugt, indem sie die Mutter schon mit ihrem Säugling auf dem Schooße redet. Darum hat ferner jede Sprache ihren eigenthümlichen Geist oder Genius, indem sie ein Abbild vom Geiste des Volkes ist, welches sie redet. Doch zeigt sich diese Eigenthümlichkeit natürlicher Weise mehr in den sog. Originalsprachen, als in den daraus abgeleiteten. Nennt man die letzteren Töchtersprachen, so heißen jene auch Muttersprachen, obwohl in einem andern Sinne, als dem vorhin bemerkten, wo jede Sprache, auch die bloß abgeleitete, diesen Namen führt, sobald sie der Sprechende irgend einer fremden, die er nicht von Jugend auf geredet hat, entgegensetzt. Vergl. Muttersprache. — Da ausgestorbene Sprachen sich zuweilen in heiligen Schriften oder im Munde der Priester erhalten haben, die sie dann wohl gar als ein heiliges Geheimniß für sich behielten, so daß sie niemand aus dem Volke kennen lernte, wenn er nicht in den geweihten Orden der Priester aufgenommen werden konnte: so giebt es auch heilige und weltliche oder profane, geheime und öffentliche,

Priester- und Laien- oder Volkssprachen. Doch bekommt der Ausdruck Volkssprache wieder eine andre Bedeutung, wenn man darunter die Sprache des gemeinen Lebens, besonders in den niedern Ständen, darunter versteht (Vulgarsprache) und sie der Sprache der höhern und gebildetern Stände (die auch gewöhnlich als Schriftsprache gebraucht wird) entgegensetzt. — Wie man ferner gebildete und ungebildete oder rohe Sprachen unterscheidet, so auch reiche und arme. Doch laufen diese Unterschiede nicht parallel. Denn die gebildeten müssen nicht reich und die ungebildeten nicht arm sein. Vielmehr kann eine Sprache sehr gebildet, und dabei doch arm sein, wie die französische. Bildsam aber ist jede Sprache, obgleich die reiche wegen ihres größern Vorraths an Stammwörtern mehr, als die arme. Wie reich aber auch eine Sprache sei, immer wird es ihr an Ausdrücken fehlen, um jeden Gedanken und jede Beziehung, Abstufung, Veränderung und Verknüpfung der Gedanken auf eine recht angemessene Weise zu bezeichnen. Daher kommen die Schwierigkeiten des Uebersetzens und so viele Unbestimmtheiten und Zweideutigkeiten in der sprachlichen Darstellung unsres Innern. Und ebendarum ist die Sprache eine reichhaltige Quelle von Misverständnissen, Irrthümern und Streitigkeiten. Gleichwohl bleibt sie immer das wichtigste Beförderungsmittel der Erkenntniß, der Bildung und Gesittung, und muß daher auch von dem Philosophen in Ehren gehalten werden. Vergl. philos. Kunstsprache und philos. Schreibart. — Uebrigens war hier nur von der Menschensprache die Rede, weil diese allein wahre Sprache ist. Die sog. Thiersprache ist nur ein Analogon von jener, und theils Geberdensprache theils unarticulirte Tonsprache. Denn das Articuliren der Töne können die Thiere, und auch nur wenige, bloß vom Menschen lernen, nachdem ihnen dieser die Zunge gelöst und einige Wörter vorgesprochen hat. Diese sprechen sie dann wohl nach, aber sehr mühsam und unvollkommen; und weil sie nichts weiter dabei denken, so ist dieß kein eigentliches Sprechen oder Reden, sondern nur ein Plappern. — Da es der Schriften über die Sprache unendlich viele giebt, so wollen wir hier bloß diejenigen anführen, welche den Ursprung der Sprache betreffen, indem sie in philosophischer Hinsicht die wichtigsten sind: Rhabanus Maurus de inventione linguarum ab hebraica usque ad theodiscam; in Goldasti scriptt. rerum allemann. T. II. — Claude Duret, trésor de l'hist. des langues etc. cont. les origines etc. Ed. 2. Yverd. 1619. 4. — Br. Waltoni diss. de linguarum natura, origine etc. in Dess. appar. bibl. Zürich, 1673. Fol. auch im 1. Th. von Dess. Polyglottenbibel. Lond. 1658. Fol. — De Brosses, traité de la formation méchanique des langues et des principes physiques

de l'étymologie. Par. 1765. 2 Bde. 8. Uebers. und mit Anmerkk. von Mich. Hissmann unter dem Titel: Ueber Sprache und Schrift. Lpz. 1777. 2 Bde. 8. — Court de Gebelin, histoire naturelle de la parole ou précis de l'origine du language et de la grammaire universelle. Par. 1776. 8. N. A. von Lanjuinais und Remusat. Ebend. 1816. 8. — J. J. Rousseau, essai sur l'origine des langues; in Dess. Oeuvr. T. III. Vergl. mit Mos. Mendelssohn's Beurtheilung in einem Schreiben an Lessing vor seiner Uebers. von R.'s Abh. über den Ursprung und die Gründe der Ungleichheit der Menschen. Berl. 1756. 8. — Diss. quelle est l'origine des langues, quelles sont le plus en usage et quelle est la langue matrice; im Extraordinaire du Mercure galant. An. 1679. VIII. — Monboddo of the origin and progress of language. Edinb. u. Lond. 1773—92. 6 Bde. 8. Uebers. von Schmid mit Vorr. von Herder. Riga, 1784 — 5. 2 Thle. 8. — Beattie's theory of language in 2 parts. N. A. Lond. 1788. 8. Besonders gehört der 1. Th. of the origin and general nature of speech hieher. — Jac. Colerus de linguarum historia et cultura; als Vorr. zu Hutter's biblioth. polygl. Nürnb. 1599. Fol. — Conr. Gesneri Mithridates s. de differentiis linguarum. Zürich, 1610. 8. — Ol. Borrichii diss. de causis diversitatis linguarum. Kopenh. 1675. 4. und Quedlinb. 1704. 8. — G. Ch. Hallbaueri diss. de linguarum origine et diversitatis earum causis. Jena, 1739. 4. — Ph. Joh. Mülleri animadversiones historico-philosophicae de origine sermonis. Straßb. 1777. Ejusd. meditationes de origine sermonis. P. 1. et 2. — H. A. Frank de origine linguae primaevae humana. Erfurt, 1785 — 7. 4 Progrr. 4. — Car. Michaeler de origine linguae tum primaria tum et speciali. Wien, 1788. — M. Sundewelli meditationes circa linguarum originem. Upsal, 1789. 4. — J. G. Eichhorn's Progr. diversitatis linguarum ex traditione semitica origines. Gött. 1788. 4. auch in Dess. allg. Biblioth. für bibl. Lit. Th. 3. St. 6. — Joh. Chsti. Chsto. Rüdiger's Grundriß einer Geschichte der menschlichen Sprache rc. Lpz. 1782. 8. Th. 1. — J. P. Süßmilch's Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht von Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten. Berl. 1766. 8. — J. G. Herder über den Ursprung der Sprache. Berl. 1772. 8. N. A. 1789. Gekrönte Preisschrift. — Versuch einer Erklärung des Ursprungs der Sprache. Riga, 1772. 8. — J. N. Tetens über den Ursprung der Sprache und Schrift. Bützow, 1772. 8. vergl. mit Dess. philoss. Versuchen. B. 1. Anhang. — Diet. Tiedemann's Versuch einer

Erklärung des Ursprungs der Sprache. Berl. 1772. 8. — F. K. Fulda's Sprachgeschichte; in Meusel's historischen Untersuchungen. I. 3. vergl. mit Dess. Abh. von Vorurtheilen bei dem Ursprunge der Menschensprache; in Meusel's historisch-lit. Magaz. Th. 1. 3. 4. — J. Ch. Adelung über den Ursprung der Sprache und den Bau der Wörter. Lpz. 1781. 8. vergl. mit Dess. Mithridates oder allg. Sprachenkunde. Fortges. von J. S. Vater. Berl. 1806—17. 4 Thle. 8. — Ant. Joh. Dorsch's philos. Geschichte der Sprache und Schrift. Mainz, 1791. 8. — Karl Glo. Anton über Sprache in Rücksicht auf Geschichte der Menschheit. Görlitz, 1799. 8. — Zalkind Hourwitz, origine des langues. Par. 8. — Fichte's und Forberg's Abhh. vom Ursprunge der Sprache; in Niethammer's philos. Journ. B. 1. H. 3. 4. und B. 3. H. 2. — R. W. Zobel über die verschiednen Meinungen der Gelehrten vom Ursprunge der Sprache. Magdeb. 1773. 8. — D. Ch. Ries, versuchte Vereinigung zweier entgegengesetzten Meinungen über den Ursprung der Sprache, auf Erfahrungen und Beobachtungen an Taubstummen gegründet. Frkf. a. M. 1806. 8. — Karl Ferd. Becher's Organismus der Sprache. Frkf. a. M. 1827. 8. (Auch als Einleit. und 1. Th. einer deut. Grammat.) — — Wegen der sog. Thiersprache vergl. G. J. Wenzels neue auf Vernunft und Erfahrung gegründete Entdeckungen über die Sprache der Thiere. Wien, 1801. 8. — — Wegen der sog. allgemeinen, charakteristischen oder philosophischen Sprache, die man als Surrogat der vielen besondern Sprachen oder der verschiednen Spracharten hat erfinden wollen, bis jetzt aber noch nicht erfunden hat, s. Grammatik und Ideographik, nebst den daselbst angeführten Schriften, die zum Theil auch mit zur Sprachphilosophie überhaupt gehören. Diese Sprachphilosophie ist übrigens keine neue Wissenschaft, sondern man findet schon bei den Alten die Elemente derselben. So ist Plato's Dialog Kratylos (η περι ονοματων ορθοτητος) offenbar sprachphilosophischen Inhalts. Denn es wird darin sowohl über den Ursprung der Sprache als über die wahre Bedeutung der Wörter, ob sie bloß natürliche oder willkürliche Zeichen der Dinge seien, disputirt; wobei sich Pl. freilich in eine Menge seltsamer Etymologien verliert. Vergl. Etymologie und Wort. Man sieht aber aus der ganzen Anlage des Dialogs, daß dergleichen Untersuchungen schon vor Pl. waren angestellt worden, indem er hier seine drei Lehrer Hermogenes, Kratylos und Sokrates als Sprachphilosophen redend einführt und jeden derselben eine verschiedne Ansicht von der Sache vertheidigen lässt.

Sprachelemente sind die ursprünglichen Bestandtheile der

Sprache, also zunächst die einzelen Wörter, dann die Sylben und die Buchstaben. S. Wort.

Sprachenbau oder Sprachenbildung beruhet hauptsächlich auf dem Organismus des menschlichen Körpers, besonders in Ansehung der eigentlichen Sprachorgane. S. d. W. Denn es ist offenbar, daß, wenn diese Werkzeuge anders gestaltet wären, auch die menschliche Sprache einen ganz andern Bau d. h. andern Gehalt und andre Gestalt haben würde. Doch kommen dabei auch die Beschaffenheit unsrer Sinne, vornehmlich des Gehörs, die Beschaffenheit des Klimas, der Nahrungsmittel, der Lebensart, und andre Umstände in Betracht. Daher sind manche Sprachen sehr reich an Selblautern, andre sehr reich an Mitlautern, und in beiderlei Hinsicht zeigen sich wieder große Verschiedenheiten. So hat die deutsche Sprache mehr Mitlauter als Selblauter, desgleichen viele E, R und S, und wird dadurch minder wohllautend als andre Sprachen. Gleichwohl bestehen unsre meisten Schriftsteller auf dieser Härte, und behalten sie auch da bei, wo sie vermeidlich ist, z. B. in fordern statt fodern, was doch mit ποθειν und petere stammverwandt ist; in mehrere statt mehre, was doch richtiger ist, da es von mehr herkommt und man von besser, schlechter, höher, tiefer ꝛc. nicht besserere ꝛc. sondern bloß bessere ꝛc. sagt; in bergigt, struppigt ꝛc. für bergig, struppig ꝛc. wo das t am Ende ganz überflüssig ist, da es den Begriff nicht im mindesten verändert; in Selbstheit, Selbstmord, Selbstständigkeit ꝛc. statt Selbheit, Selbmord, Selbständigkeit ꝛc. wo das st, als ein bloßes Anhängsel zum Stammworte selb, ohne Nachtheil für den Begriff und mit Vortheil für den Wohllaut wegfallen kann. — Manche Sprachen haben wenig Gutturalbuchstaben, andre deren so viele, daß sie wie ein beständiges Gurgeln klingen. Manche haben lauter oder doch viel einsylbige Wörter, andre weniger. Manche bilden mit großer Leichtigkeit zusammengesetzte Wörter, und haben daher einen großen Reichthum an solchen, andre nur mit Schwierigkeit und sind daher arm in dieser Beziehung. Manche haben eine sehr genau bestimmte Wortfolge, andre gestatten viel Freiheit in derselben. Manche haben Artikel und Casus, andre nicht. Manche sind unmetrisch und eignen sich daher mehr zur Prose, andre sind gleichsam von Natur metrisch und eignen sich daher mehr zur Poesie. U. s. w. Die Ursachen dieser Verschiedenheiten des Sprachenbaues nachzuweisen, möchte aber in den meisten Fällen kaum möglich sein, weil uns die Umstände, unter welchen sich die Sprachen zuerst gebildet haben, größtentheils unbekannt sind.

Spracherlernung und Sprachforschung sind sehr verschieden, ob man sie gleich oft unter dem gemeinschaftlichen Titel

der Sprachstudien begreift. Jene ist nichts weiter als Aneignung einer oder mehrer Sprachen, was sehr leicht ist, wenn man ein gutes Gedächtniß und einen guten Lehrmeister hat. Diese aber ist schwieriger, weil sie nicht nur jene voraussetzt, sondern auch viel weiter oder tiefer als dieselbe geht. Sie erforscht nämlich mit philosophischem Geiste an der Hand der Geschichte die Sprachen nach ihrem Ursprunge, ihrem Baue, ihrer Verbreitung und Veränderung, folglich auch nach ihrer Abstammung, Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit rc. Eine solche Sprachforschung kann selbst wieder auf wichtige Ergebnisse sowohl in philosophischer als in historischer Hinsicht, besonders in Ansehung der Geschichte der Menschheit, führen. Und daher sind die Sprachstudien keineswegs so gering zu schätzen, wie es von Vielen geschieht, die nur immer auf die sog. Realien und deren Erlernung dringen. Denn die Sprache, wenn sie gleich am Ende nur Mittel für einen höhern Zweck sein soll, ist doch eben um dieses Zweckes willen eine sehr gewichtige Sache. S. Sprache. Auch vergl. Etymologie, welche selbst mit zur Sprachforschung gehört. — Aus der Erlernung und Erforschung der Sprache in ihren mannigfaltigen Formen gehen die Sprachkenntnisse hervor, deren Inbegriff auch Sprachkunde heißt. Von der Sprachkunde überhaupt kann man noch die Sprachenkunde (linguistica) als Kenntniß vieler einzeler Sprachen unterscheiden.

Sprachfegerei und Sprachmengerei sind zwei entgegengesetzte Fehler in der Behandlung einer Sprache. Jene ist das Streben, eine Sprache von allen fremden oder auch nur fremdklingenden Wörtern zu reinigen, selbst wenn sie schon längst eingebürgert oder in wissenschaftlicher Hinsicht unentbehrlich sind. Diese ist das Streben, fremde Wörter in die heimische Sprache überall einzumischen, selbst wenn sie ganz entbehrlich sind und noch gar nicht das Bürgerrecht erlangt haben. Das eine Streben ist so tadelnswerth als das andre, weil das eine ein übertriebner Purismus, das andre ein eben so übertriebner Antipurismus ist. S. Purismus.

Sprachfehler s. Sprachrichtigkeit.

Sprachgebrauch (usus loquendi) ist die in einer Sprache herrschende Art und Weise, von den Wörtern derselben zur Bezeichnung unsrer Gedanken und Empfindungen Gebrauch zu machen. Jede Sprache hat daher ihren eigenthümlichen Sprachgebrauch; worauf auch die sog. Idiotismen beruhen, die man nach der Verschiedenheit der Sprachen Hebraismen, Gräcismen, Latinismen, Gallicismen, Germanismen rc. nennt, wenn sie aus der einen Sprache in die andre übergetragen werden. Daß dieß im Allgemeinen fehlerhaft sei, versteht sich von selbst, weil man durch Ab-

weichung vom Sprachgebrauche leicht Misverständnisse und Irrthümer erregen kann. Findet daher ein philosophischer Schriftsteller, daß der gemeine Sprachgebrauch in einer gewissen Hinsicht zu unbestimmt oder für das, was man eben sagen will, nicht recht passend, nicht bezeichnend genug ist: so muß es ihm zwar freistehen, davon abzuweichen; es ist aber auch seine Pflicht, dieß selbst zu bemerken, um Misverständnissen und Irrthümern, die daraus entspringen könnten, zu begegnen. Geschieht dieß nun öfter, indem andre Schriftsteller nachfolgen, so bildet sich nach und nach ein wissenschaftlicher Sprachgebrauch, der von jenem gemeinen mehr oder weniger abweicht. Auf diese Art ist auch die sog. Kunstsprache in den Wissenschaften entstanden. Indessen folgen Andre nicht immer nach; und daher kommt es dann, daß manche Schriftsteller einen ganz besondern oder individualen Sprachgebrauch haben, den man wohl beachten muß, wenn man sie nicht misverstehen will. — Der Sprachgebrauch überhaupt gründet sich meist auf gewisse Aehnlichkeiten, aus deren Beobachtung die Sprachanalogie entspringt. So brauchen wir z. B. im Deutschen das Wort aufbrechen nicht bloß transitiv, sondern auch intransitiv von sehr verschiednen Dingen, z. B. von Knospen, Geschwüren, Eiern, Gesellschaften, Eisdecken ꝛc. weil wir eine gewisse Aehnlichkeit in den Erscheinungen finden, wenn eine Knospe erblühet, ein Geschwür sich des Eiters entledigt, aus dem Ei das Junge hervorkommt, eine bisher geschlossene Gesellschaft auseinander geht, und der Strom seine Hülle von Eis zersprengt. Dagegen brauchen wir von Sonne, Mond und Sternen das Wort aufgehen, weil wir hier bloß ein allmähliches Hervortreten eines Gegenstandes wahrnehmen, der uns zwar verborgen, aber nicht eingeschlossen war. Auf solchen Aehnlichkeiten beruht daher auch die tropische oder Bildersprache, welche aber nicht mit jener anderweiten Bildersprache zu verwechseln ist, wo man ein wirkliches Bild braucht, um einen Begriff zu bezeichnen, z. B. das Bild des Hahns zur Bezeichnung der Wachsamkeit. Denn eine solche Bildersprache ist eine besondre Art der Schriftsprache, von welcher hier nicht die Rede ist. — Wenn man übrigens den Sprachgebrauch eigensinnig oder tyrannisch nennt (nach der bekannten Formel: Usus est tyrannus) so ist dieß freilich insoferne richtig, als man oft keinen zureichenden Grund desselben nachweisen kann. Die Willkür scheint also dann gleichsam ihr loses Spiel mit der Sprache getrieben zu haben. Allein es giebt eine noch weit schlimmere und fast unerträgliche Willkür im Gebrauche der Sprache. Das ist die Willkür derjenigen Schriftsteller, die sich an gar keinen Sprachgebrauch binden wollen, sondern die Sprache bloß nach ihrer phantastischen Laune gebrauchen oder vielmehr misbrauchen. Sie bestrafen sich

aber gewöhnlich selbst dafür, indem ihre Schriften gar bald im Strome der Vergessenheit untergehn, weil sie entweder niemand versteht oder niemand lesen will, wenn man sie auch allenfalls mit vieler Mühe und Noth verstehen könnte.

Sprachgeist oder Sprachgenie ist etwas andres als Geist oder Genie (Genius) einer Sprache. Der erste Ausdruck bedeutet einen Menschen, der viel natürliche Anlage zur Erlernung fremder Sprachen hat. Außer einem guten Gedächtnisse gehört dazu auch eine besondre Geschmeidigkeit, sich in fremde Denkweisen und Sprecharten zu fügen, besonders wenn jemand die fremden Sprachen nicht bloß zum Bücherlesen, sondern auch zum Mitsprechen erlernen und es hierin zu einer gewissen Fertigkeit bringen will. Schreibt man nun nicht bloß gewissen Menschen, sondern auch ganzen Völkern (z. B. den Russen und den Polen) einen besondern Sprachgeist zu, so hat dieß seinen Grund wohl nur darin, daß die gebildetern Stände in diesen Völkern mehr als in andern genöthigt sind, sich fremde Sprachen anzueignen, weil sie in der heimischen oder Muttersprache entweder gar keine oder nur wenig classische Werke besitzen, um ihren Geist in jeder Hinsicht auszubilden. Daher schreiben sie dann auch lieber in fremden Sprachen, wenn sie wollen, daß ihre Schriften in weiteren Kreisen gelesen werden sollen. Aber ebendieß wirkt wieder nachtheilig auf ihre Nationalliteratur, so daß hier Ursache und Wirkung sich gegenseitig verstärken. „Wir bleiben" — sagte einst ein sehr gebildeter Pole zum Schreiber dieses — „nur darum so weit hinter andern Völ„kern zurück, weil wir die Sprachen von halb Europa lernen müs„sen, um uns zu bilden, während niemand in Europa es der Mühe „werth hält, unsre Sprache zu lernen, die doch eine der reichsten „und auch der wohllautendsten ist, trotz den vielen Consonanten, die „sie in der Schrift zur Schau trägt." — Was den zweiten Ausdruck betrifft, so versteht man darunter die Eigenthümlichkeit einer Sprache oder das besondre Gepräge, welches sie von dem Geiste des Volkes empfangen hat, dem sie ihren Ursprung und ihre Ausbildung verdankt. Um also den Geist oder Genius einer Sprache kennen zu lernen, ist die bloße Erlernung derselben nicht hinreichend, sondern es gehört dazu ein weit längeres und tieferes Studium, ein Nachforschen in den ältesten schriftlichen Denkmälern einer Sprache, wo das ursprüngliche Gepräge derselben sich noch in frischen Zügen erhalten hat. Denn je länger die Sprachen leben, je mehr sie sich ausbilden, und je mehr insonderheit die Völker, welche sie reden, mit einander in Berührung kommen und ihre Ideen gegenseitig austauschen, desto mehr verwischt sich jenes ursprüngliche Gepräge, und desto mehr verliert also auch die Sprache allmählich von ihrer Eigenthümlichkeit. Gleichwohl bleibt immer noch

etwas davon übrig, so lange nur das Volk seine Selbständigkeit bewahrt und nicht etwa in einem andern Volke untergeht, wo dann freilich auch seine Sprache mit untergeht, nämlich als lebende. So hat die lateinische Sprache, nach Eroberung Italiens von andern Völkern, ihre Eigenthümlichkeit ganz verloren, indem sie sich in die italienische verwandelt hat. Man erkennt in dieser wohl noch viel vom alten Sprachstoffe; aber dieser ist so umgestaltet, daß daraus in der That eine neue Sprache geworden ist. Eben so ist es der griechischen ergangen; und dasselbe Schicksal würde unsre deutsche Sprache betreffen, wenn Deutschland einmal eine Beute der Fremden werden sollte. Quod Deus avertat!

Sprachkenntniß und Sprachkunde s. Spracherlernung.

Sprachkunst und Sprachlehre sind eigentlich so unterschieden, daß jene die Geschicklichkeit oder Fertigkeit im Gebrauche einer Sprache, diese die bloße Anweisung dazu ist. Beides befasst man auch zuweilen unter dem Titel der Grammatik, weil man zu grammatica sowohl ars als scientia hinzudenken kann. Doch denkt man gewöhnlich nur an die letzte beim Gebrauche jenes Titels. S. Grammatik. Etwas andres ist Sprechkunst. S. d. W.

Sprachmaschine im eigentlichen Sinne soll eine Maschine sein, welche durch Nachahmung des menschlichen Organismus in Ansehung des Sprechens Töne articulirt oder Wörter ausspricht. Die Möglichkeit einer solchen Maschine lässt sich nicht bezweifeln. Es soll sogar der Herr von Kempelen, welcher eine Schachmaschine erfunden, auch eine Sprachmaschine erfunden haben. Wenn aber auch dieß wirklich der Fall und die Sprachmaschine bereits von Andern nachgemacht und verbessert wäre — denn Manche haben die Thatsache bezweifelt, und gemeint, es möchte wohl bei jenen beiden Maschinen ein Betrug durch versteckte Personen gespielt worden sein — so wäre die Maschine doch immer noch keine Sprachmaschine im vollen Sinne des W. Sprache, wenn man sie nicht zugleich in eine Denkmaschine verwandeln könnte. Denn die Sprache soll Ausdruck unsrer Gedanken sein. Was aber die Maschine spräche, wären immer nur sinnlose Töne, ein leeres Geplapper. Und zu welchem Gebrauche sollte sie wohl dienen? Sollte vielleicht ein Stummer davon Gebrauch machen, um mittels derselben zu sprechen? Dann müsste sie schon zu einer hohen Vollkommenheit gediehen sein, um sie nicht nur mit Leichtigkeit behandeln und fortbringen, sondern auch mittels derselben alles, was man wollte, deutlich und ohne Beschwerde für die Ohren aussprechen zu können. Alle diese Bedingungen aber zu erfüllen, möchte schwerlich einem noch so erfinderischen Mechaniker gelingen. — Im uneigentlichen

Sinne nennt man auch Menschen Sprachmaschinen, wenn sie viel sprechen, ohne dabei eben viel zu denken. Solche Sptachmaschinen, deren es besonders viele unter den Weibern giebt, nennt man aber schicklicher Plappermäuler oder Plaudertaschen. Indessen findet man sie auch unter den Männern, selbst unter den Philosophen. Sie verstecken sich hier nur mehr, indem sie sich in den Nimbus einer gelehrten oder einer bombastischen oder auch einer mystischen Phraseologie hüllen.

Sprachmeister ist eigentlich derjenige, welcher einer Sprache so mächtig ist, daß er sie auf eine musterhafte Weise zum Ausdrucke seiner Gedanken und Empfindungen brauchen kann. Solche Meister der Sprache sind alle gute Dichter, Redner und Schriftsteller. In diesem Sinne nimmt man aber das Wort nicht, wenn im gemeinen Leben von Sprachmeistern die Rede ist. Denn da versteht man unter denselben **Sprachlehrmeister** d. h. solche Personen, welche Andern Unterricht in einer Sprache geben. Diese sollten freilich von Rechts wegen auch Sprachmeister in der ersten Bedeutung sein, sind es aber höchst selten. Vielmehr sind die meisten bloße **Sprachpfuscher**, von denen man kaum die Elemente einer Sprache gehörig erlernen kann. — Wegen der Frage, wer der erste Sprachmeister des Menschengeschlechts gewesen, s. **Sprache**.

Sprachmengerei s. **Sprachfegerei** und **Purismus**.

Sprachorgane oder **Sprachwerkzeuge** sind gewissermaßen alle Glieder des menschlichen Körpers, wenn man das W. Sprache im weitern Sinne nimmt, so daß man auch die Geberdensprache darunter befasst. Denkt man aber bei jenem Worte bloß an die Ton- oder Wortsprache, so können nur diejenigen Glieder unsers Körpers als **Sprachwerkzeuge** (organa loquelae) betrachtet werden, welche wir zur Hervorbringung von articulirten Tönen brauchen. Dahin gehören der Mund, die Luftröhre und die Lunge, in manchen Fällen auch die Nase. Im Munde aber sind wiederum die einzelen Theile desselben, Lippen, Zähne, Zunge, Gaumen und Kehlkopf, die besondern Sprachorgane. Daß man unter diesen der Zunge den ersten Platz angewiesen hat, kommt wohl daher, daß sie beim Sprechen am thätigsten oder beweglichsten ist. Deshalb bedeutet auch **Zunge** (lingua) oft soviel als **Sprache** (sermo). Die Zunge würde aber doch ganz stumm sein, wenn nicht Töne aus der Brust und Kehle hervorkämen, welche mit Hülfe der übrigen Mundtheile gegliedert würden. Von allen diesen Organen hangt nun auch der **Sprachorganismus** ab, der wieder auf dem Unterschiede der **Selblauter** (vocales) und **Mitlauter** (consonantes) nach ihren besondern Modificationen und deren unendlich mannigfaltiger Verknüpfung zu Sylben und Wör-

tern beruht. Die Art und Weise aber, wie dieselben gebildet werden, und der Beitrag, den jedes Sprachorgan dazu liefert, gehört nicht hieher, indem Anatomie, Physiologie und Akustik hierüber den weitern Aufschluß geben müssen. Nur die eine Bemerkung sei uns noch erlaubt, daß es auch Töne giebt, die weder als bloße Vocale noch als bloße Consonanten angesehn werden können, sondern beides zugleich sind; wie das französische on, das zwar mit zwei Buchstaben geschrieben wird, als wär' es ein aus einem Vocale und einem Consonanten zusammengesetzter Ton, im Grunde aber doch nur ein einfacher Nasenton ist, der halb wie Vocal halb wie Consonant klingt.

Sprachphilosophie s. Sprache, bes. a. E.

Sprachreinigung s. Purismus und Sprachfegerei.

Sprachrichtigkeit und Sprachschönheit verhalten sich zu einander wie Negatives und Positives. Jene ist bloße Abwesenheit von Sprachfehlern, die entweder äußere sein können, in Ansehung der Aussprache oder Schreibung der Wörter — wie wenn jemand pesser statt besser, ibel statt übel, spricht oder schreibt — oder innere, in Ansehung der Abwandlung, Stellung oder Verbindung der Wörter — wie wenn jemand mir statt mich, die Sträucher statt die Sträuche, weil nicht wir konnten statt weil wir nicht konnten, sagt. Die Sprachrichtigkeit oder sprachliche Correctheit kann daher selbst wieder in die äußere und die innere eingetheilt werden. Sie ist die erste und ganz unerläßliche Pflicht des Schriftstellers, auch des wissenschaftlichen, so wie des Redners und des Dichters als schönen Künstlers. Sie ist aber auch die negative Bedingung (conditio sine qua non) der Sprachschönheit oder sprachlichen Eleganz, der Zierlichkeit oder des Schmucks im Reden und Schreiben. Denn wer schön reden oder schreiben will und dabei doch Sprachfehler macht, der gleicht einer zwar geschmückten, aber schmuzigen Dame. — Wie die Sprachrichtigkeit, so lässt sich auch die Sprachschönheit in die äußere und die innere eintheilen. Jene beruht auf dem Wohllaute dessen, was man sprachlich darstellt, fürs Gehör, wenn es wirklich ausgesprochen wird. Diese auf dem Gebrauche solcher Wörter und Redensarten, welche der Rede Kraft, Fülle und Lebendigkeit geben, also nicht bloß den Verstand beschäftigen, sondern auch die Einbildungskraft erregen, mithin der Bilder, Gleichnisse, Tropen, Figuren rc. Rhetorik und Poetik müssen darüber weitere Auskunft geben.

Sprachstudium s. Spracherlernung und Sprachforschung. Auch vergl. den Art. human.

Sprachvermögen ist theils ein inneres theils ein äußeres. Das innere ist das Vermögen der Verknüpfung des El-

nen als eines Zeichens mit dem Andern als einem dadurch Bezeichneten, und kann daher auch das Bezeichnungsvermögen genannt werden. Dieses ist die erste oder ursprüngliche Bedingung der Sprache. Es ist aber doch kein besondres Vermögen unsres Geistes, sondern ein gemeinschaftliches Resultat des Verstandes und des innern Sinnes, wohin auch Einbildungskraft und Gedächtniß gehören. — Das äußere Sprachvermögen ist das Vermögen, durch Bewegung der körperlichen Sprachwerkzeuge Töne zu articuliren, damit sie als Zeichen dessen, was wir in unsrem Bewusstsein tragen, vom Ohre vernommen werden. Diese Bewegung hangt daher von den Muskeln ab, welche mit jenen Organen in Verbindung und, wieferne wir sie zum Sprechen brauchen, unter der Herrschaft des Willens stehen, so daß wir ebensowohl schweigen als reden und im letzten Falle ebensowohl so als anders reden können, wenn sich jene Organe in ihrer Integrität und Leib und Seele überhaupt im gesunden Zustande befinden. Denn es giebt auch so krankhafte Zustände, daß der Mensch seiner Sprachwerkzeuge gar nicht mächtig ist. — Nimmt man das W. Sprache im weitern Sinne, so daß man die Geberdensprache mit darunter befasst, so erstreckt sich das äußere Sprachvermögen auch auf die übrigen Glieder des menschlichen Körpers, soweit wir sie willkürlich bewegen können, um durch diese Bewegungen etwas Inneres äußerlich kund zu geben. Das äußere Sprachvermögen überhaupt ist sonach nichts anders, als das Bewegungsvermögen unsres Körpers, wiefern es unsrer Willkür zur Bezeichnung des Innern unterworfen ist. Deswegen nannte schon der Stoiker Panäz das Sprachvermögen einen Theil der willkürlichen Bewegung (μερος της καθ᾽ ὁρμην κινησεως) ob er gleich dabei den Unterschied des innern und des äußern Sprachvermögens nicht beachtete. **Nemes. de nat. hom. c. 15. p. 212. ed. Matth.**

Sprachwerkzeuge s. Sprachorgane.

Sprachwissenschaft ist eigentlich nur die höhere oder philosophische Grammatik. S. Grammatik.

Sprachzwang ist die Gewalt, welche man der Sprache anthut, indem man deren Regeln nicht beobachtet und insonderheit den Sprachgebrauch (s. d. W.) verletzt. Dieser Zwang (eine Art von Nothzüchtigung der Sprache) ist bald Folge der Unwissenheit, bald aber auch Folge einer affectirten Genialität, die sich im Seltsamen und Ausschweifenden gefällt. Etwas andres aber ist Sprechzwang, welcher der Sprechfreiheit entgegensteht, und bald aus Dummheit bald aus Bosheit, zuweilen auch aus Furcht (der Frucht eines bösen Gewissens) hervorgeht.

Sprechen s. Sprache und Sprechkunst. Da das Sprechen etwas Lebendiges ist, das Leben aber überall eine große Mannigfaltigkeit zeigt, so giebt es auch in jeder Sprache verschiedne

Sprecharten, die sich im Munde des Volkes nach Verschiedenheit seiner räumlichen Verbreitung zeigen. Man nennt sie daher auch Mundarten oder Dialekte. So giebt es in unsrer Sprache ein Hochdeutsches und ein Plattdeutsches. Hierüber muß die Grammatik weitere Auskunft geben. — Wenn Abbilder sprechend genannt werden, so heißt dieß soviel, als daß sie dem lebendigen Urbilde sehr ähnlich seien.

Sprechfreiheit s. Denkfreiheit.

Sprechkunst ist nicht Sprachkunst (s. d. W.) auch nicht Redekunst (s. d. W.) sondern eben das, was man gewöhnlich Declamirkunst nennt. S. Declamation. Sie ist nämlich die Kunst des schönen mündlichen Vortrags einer gegebnen, poetischen oder prosaischen, Rede, und heißt daher bestimmter schöne Sprechkunst, um sie von der gemeinen Fertigkeit im Sprechen zu unterscheiden. Der schöne Sprechkünstler muß also vor allen Dingen ein gutes Organ, eine wohlgefällige Stimme haben, und dann diese auch auf eine solche Art brauchen, daß sein Vortrag gut ins Gehör falle. Dabei muß er aber auch darauf sehen, daß dasjenige, was er vortragen will, nicht bloß deutlich, sondern auch dem Sinne der ihm gegebnen Rede gemäß ausgesprochen werde. Seine Stimme muß sich also in ihrer Modulation genau nach jenem Sinne richten, muß sich mäßigen und innerhalb gewisser Schranken halten, sowohl was die Bewegung derselben betrifft, damit er nicht zu schnell oder zu langsam spreche, als was die Tönung betrifft, damit er nicht zu hohe oder zu tiefe, zu starke oder zu schwache Töne hören lasse. Dadurch unterscheidet er sich wesentlich vom Gesangkünstler, welcher im ganzen Gebiete der Töne, die seine Stimme nur erreichen kann, mit voller Freiheit walten und daher auch mancherlei Verzierungen (Vorschläge, Triller, Läufer rc.) anbringen darf. Der Sprechkünstler aber hat sich deren gänzlich zu enthalten, weil er eben nur sprechen soll. Er muß sich also ganz vorzüglich davor hüten, daß sein Vortrag nicht gesangartig werde, weil er dadurch aus seiner Rolle fallen würde. Sein Vortrag soll freilich nicht eintönig (monotonisch) aber auch nicht vieltönig (polytonisch) sein. Denn wie er im ersten Falle langweilig und dem wechselnden Sinne der Rede nicht angemessen sein würde, so würde er im zweiten Falle dem Gesange nahe kommen. Es würde scheinen, als wollte der Sprecher, wo nicht ein Sänger werden, doch wenigstens mit demselben wetteifern; wobei er aber jedesmal den kürzern ziehen müsste, da ein schöner Gesang dem Ohre weit mehr schmeichelt und man es ebendarum beim Singen mit dem Verstehen nicht so genau nimmt, als beim Sprechen. Vergl. Gesangkunst und Oper. — Wie es nun beim schönen Sprechen an sich gleichgültig ist, ob das Gesprochene

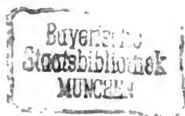
ein Gedicht oder etwas Prosaisches sei — ungeachtet die Declamatoren, welche sich hören lassen, aus leicht begreiflichen Gründen poetische Stücke den prosaischen vorziehen — so ist es auch an sich gleichgültig, wo das Gesprochene herkomme, ob vom Sprecher selbst oder von einem Andern. Denn die schöne Sprechkunst als solche hat es immer nur mit dem Vortrage einer gegebnen, poetischen oder prosaischen, Rede zu thun. Die Hervorbringung derselben ist Sache andrer Künste, nämlich der Dichtkunst und der Redekunst. Endlich ist es auch an sich gleichgültig, ob der, welcher diese Kunst ausübt, aus dem Gedächtnisse spreche, nachdem er das Vorzutragende vorher auswendig gelernt hat, oder ob er aus einem Buche spreche, indem er das Vorzutragende bloß abliest. Denn die **Kunst des Vorlesens** steht auch mit unter dem allgemeinen Begriffe dieser Kunst, da der Vorleser ja ebenfalls ein Sprecher ist und folglich auch ein schöner Sprecher oder ein Sprechkünstler sein kann und soll. Aber freilich wird ein schöner mündlicher Vortrag mehr Eindruck machen, wenn der Sprechende nicht genöthigt ist, mit den Augen der vor ihm liegenden Schrift zu folgen, sondern völlig frei aus sich heraus spricht. Er kann dann seinen Vortrag auch mit angemessenen Bewegungen des Körpers begleiten, also die Mimik zur Unterstützung desselben herbeiziehen; was beim Vorlesen entweder gar nicht oder nur in sehr beschränktem Maße stattfindet. Uebrigens ist diese Kunst immer nur verschönernd oder relativ schön, da sie kein selbständiges schönes Kunstwerk hervorbringt. S. **schöne Kunst**.

Sprechzwang s. **Sprachzwang**.

Spruch ist alles Gesprochene, besonders wenn es kurz ist; was man auch eine **Sentenz** nennt, einen **Sinn-** oder **Denkspruch**, wenn es einen bemerkenswerthen Sinn oder Gedanken enthält. Läuft ein solcher Spruch im Munde des Volkes um, so heißt er ein **Sprüchwort**. Daher giebt es auch eine **Weisheit in Sprüchen** oder **Sprüchwörtern** (sapientia gnomica). Vergl. **Gnome**, **Gnomiker** und **sieben Weise Griechenlands**.

Sprung hat in der Philosophie zweierlei Bedeutung, eine **logische** und eine **metaphysische**. Im logischen Sinne versteht man darunter einen Fehler im Verknüpfen der Gedanken, der besonders beim Schließen oder Beweisen häufig vorkommt (saltus in concludendo s. demonstrando). Man geht nämlich dann von dem Einen zum Andern fort oder folgert dieses aus jenem, ohne daß ein wirklicher Zusammenhang zwischen Beiden stattfindet. So wär' es ein offenbarer Sprung im Schließen, wenn man aus der Begeisterung, mit welcher ein Mensch redet, folgern wollte, daß ihm seine Rede unmittelbar von Gott oder einem andern übermenschlichen Wesen eingegeben worden. Denn jene Begeisterung konnte in ihm auf ganz natürliche Weise entstehn. Es müßte

also erst durch andre Gründe erwiesen werden, daß sie auf übernatürliche Weise entstanden. Ob es solche gebe, geht uns hier nichts an. Doch vergl. Eingebungen und Supernaturalismus. Manche Logiker (wie Kant in seiner von Jäsche herausgegebnen Logik) unterscheiden noch den gesetzmäßigen und den ungesetzmäßigen Sprung (saltus legitimus et illegitimus). Unter diesem verstehen sie den eben angezeigten Fehler, unter jenem aber den Uebergang von einem Satze zum andern mit Weglassung des sie verbindenden Zwischensatzes; wie wenn jemand in einem Schlusse bloß Ober- und Schlussatz angiebt, den Untersatz also weglässt. Allein das ist eine bloße Abkürzung des Schlusses, woraus ein Enthymem (s. d. W.) entsteht. Eine solche Abkürzung einen Sprung zu nennen, ist gegen den logischen Sprachgebrauch, indem man unter einem Sprunge im Schließen oder Beweisen immer eine fehlerhafte, weil unzusammenhangende, Gedankenverknüpfung verstanden hat. Wollte man ja die Abkürzung einen Sprung nennen, so wäre dieß nur ein scheinbarer, aber kein wirklicher. — In der Metaphysik bekommt jedoch das Wort noch eine andre Bedeutung. Hier hat man nämlich unter andern auf die Welt oder die Natur bezüglichen Lehrsätzen auch diesen aufgestellt: In der Welt giebt es keinen Sprung (in mundo non datur saltus) Dieser Satz drückt nichts anders aus, als das Gesetz der Stetigkeit (lex continui) vermöge dessen der Uebergang aus einem Zustande in den andern, ihm entgegengesetzten, nicht urplötzlich (per saltum) sondern allmählich durch mittlere oder Zwischenbestimmungen (per media) stattfindet, z. B. der Uebergang aus Gesundheit in Krankheit, aus Wachen in Schlafen, aus Jugend in Alter, aus Leben in Tod, aus Tugend in Laster, aus Licht in Finsterniß, aus Wärme in Kälte rc. und so auch umgekehrt. Damit hangt dann auch zusammen, daß in der Natur kein absolutes Entstehen und Vergehen (urplötzlicher Uebergang des Nichts in Etwas und des Etwas in Nichts) sondern bloß ein relatives Entstehen und Vergehen (allmähliches Verwandeltwerden des Einen ins Andre) stattfinde, weil jenes ein metaphysischer Sprung sein würde. Ein solcher ist aber nicht erweislich, folglich auch nicht zulässig, indem wir dann immer zugleich einen logischen Sprung machen d. h. mit unsrem Verstande ohne allen innern Zusammenhang der Gedanken, worin eben die Stetigkeit und also auch die Gesetzmäßigkeit unsres Denkens besteht, von einem Gegensatze zum andern übergehn müssten.



Druckfehler.

S.	3.	
167	15.	l. Genovieva st. Genoviova.
—	34.	l. starb st. stark.
183	14.	l. followers st. fellowers.
199	3.	(von unten) l. eleatische st. leatische.
216	6.	— l. gearbeitet st. gearbeiten.
228	12.	— l. Tetralogien st. Totralogien.
468	3.	ist er vor aber zu streichen.
521	13.	l. affirmativ st. affirnativ.





